

# **BOGOSLOVNI VESTNIK**

**IZDAJA  
TEOLOŠKA FAKULTETA V LJUBLJANI**

**LETO XXXII  
ZVEZEK 1-3**

**LJUBLJANA 1972**

# VSEBINA

## (Index)

### Predavanja na teološkem tečaju v Ljubljani in Mariboru (Praellectiones in cursu theologico) od 4. do 6. aprila 1972:

|                                                                                                                    |        |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|--------|
| G r m i č Vekoslav, Človek v pričakovanju eshatoloških stvarnosti . . . . .                                        | 1— 11  |
| Der Mensch in Erwartung der eschatologischen Sachlichkeit . . . . .                                                | 11     |
| L'homme en attente des réalités eschatologiques . . . . .                                                          | 12     |
| M a j c Anton, Človek v pričakovanju eshatoloških stvarnosti — koreferat . . . . .                                 | 12— 14 |
| P l e m e n i t a š Franc, Skupno in službeno duhovništvo . . . . .                                                | 15— 25 |
| Gemeinsames und amtliches Priestertum . . . . .                                                                    | 26     |
| Sacerdoce commun et sacerdoce ministériel . . . . .                                                                | 26     |
| S t r l e Anton, Nekateri premalo upoštevani vidiki v pojmovanju vere . . . . .                                    | 27— 48 |
| Einige Gesichtspunkte, die in der Glaubensauffassung nicht in genügendem Maße in Betracht gezogen werden . . . . . | 48     |
| Sur quelques aspects négligés de la foi . . . . .                                                                  | 49     |
| K o n c i l i j a Rudi, Današnje oznanjevanje Boga — koreferat . . . . .                                           | 49— 54 |
| N a d r a h Anton, Pomen karizem v teologiji in življenju Cerkve . . . . .                                         | 55— 97 |
| Die Bedeutung der Charismen in der Theologie und im Leben der Kirche . . . . .                                     | 97     |
| Le rôle des Charismes dans la théologie et dans la vie de l'église . . . . .                                       | 98     |
| M a r o l t Janez, Karizme so božji darovi, dani posameznikom v korist skupnosti — koreferat . . . . .             | 98—102 |

### Razprave (Dissertationes):

|                                                                                                               |         |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------|---------|
| R o z m a n Francè, Kritična vrednost svetopisemskega besedila v luči mrtvomorskih rokopisnih najdb . . . . . | 103—135 |
| Kritischer Wert des biblischen Textes im Lichte der am Toten Meer entdeckten Funde . . . . .                  | 136     |
| La valeur critique du texte biblique à la lumière des découvertes de la Mer morte . . . . .                   | 137     |
| S t r l e Anton, Odrešilni pomen skrivnosti Jezusovega življenja . . . . .                                    | 138—156 |
| Das Leben Jesu ist ein Geheimnis, das erlösende Kraft in sich birgt . . . . .                                 | 156     |
| Le rôle salvifique des mystères de la vie de Jésus . . . . .                                                  | 157     |



# BOGOSLOVNI VESTNIK

Leto XXXII

Zvezek 1-3

Ljubljana 1972

»Ephemerides theologicae« Facultatis theologicae (catholicae)  
Ljubljana, Poljanska 4, Jugoslavia.  
Director responsabilis: St. Cajnkar, Ljubljana, Resljeva 5.  
Typographia: »Jože Moškrič«, Ljubljana.

»Bogoslovni vestnik« — Izdaja: Teološka fakulteta v Ljubljani, Ljubljana, Poljanska 4. — Ureja: Uredniški odbor. — Odgovorni urednik: dr. Stanko Cajnkar, Ljubljana, Resljeva 5. — Izhaja dvakrat na leto v štirih številkah. — Tiska: Tiskarna »Jože Moškrič«, Ljubljana.

Letna naročnina 40 din, za inozemstvo 50 din. — Naročnino pošiljajte na naslov: Uprava lista »Družina« — »Bogoslovni vestnik«, Ljubljana, Cankarjevo nabrežje 3/I, čekovni račun 501-620-7-4-8247-6.

# **PREDAVANJA NA TEOLOŠKEM TEČAJU V LJUBLJANI IN MARIBORU**

od 4. do 6. aprila 1972

---

## **Človek v pričakovanju eshatoloških stvarnosti**

Vekoslav Grmič

### **Uvod**

Morda bo prav, da v začetku razprave o temi, kakor je nakazana v naslovu tega predavanja, nekoliko spregovorimo o situaciji, ki v njej živimo, kolikor ta naravnost zahteva, da poudarjamo danes tudi eshatološke poteze krščanstva. Zato si moramo najprej zastaviti vprašanje, kakšna je ta situacija, ki bi naj zahtevala, da poudarimo in osvetlimo eshatološko stran svoje vere, in to neglede na dejstvo, da tako moramo ravnati, če nočemo okrniti celote verskega nauka.

Kratko bomo torej omenili nekatera dejstva, ki v tem pogledu vplivajo na miselnost današnjega človeka.

Priznati moramo, če se le malo ozremo okrog sebe in vase, da človeštvo danes vznemirja splošna negotovost, da ga vznemirja nekakšen strah pred prihodnostjo. Teolog Karl Gastgeber pravi: »Človek se ne čuti danes toliko ogroženega od bolezni, kuge, vojske in lakote kakor od družbene manipulacije, kjer more le majhna napaka v kolesju uničiti vso njegovo eksistenco. Moderno velemestno življenje in naglo napredujoče znanosti prinašajo za človeka s seboj obremenitev, ki ji ni dorasel. Nenehno je v racionalnem in abstraktnem načinu mišljenja postavljen pred pomembne odločitve, ki zanje nima vseh potrebnih podatkov, ne znanja ali pravne zrelosti, iz česar pa se potem porajajo različne vrste strahu in kompleksi manjvrednosti. Tako človek beži iz strahu pred lastnimi odločitvami in se zateka k množičnim ideologijam.«<sup>1</sup>

V množičnih ideologijah pa išče današnji človek zatočišče ne samo zaradi tega, da bi se znebil dolžnosti, da se sam odloča in da prevzema polno odgovornost za svoje odločitve, temveč tudi zato, ker so te množične ideologije večkrat sekularizirane eshatologije, kakor moremo to upravičeno reči o marksizmu. Ena od osnovnih sestavin človeškega bivanja je namreč ta, da človek vedno presega sebe in vse, kar ga obdaja, da upa, kakor pravi tudi marksistični mislec Ernst Bloch, ki je napisal znano delo »Das Prinzip Hoffnung«.

Najbrž je tudi naša krivda, da se ljudje tako zavzeto oklepajo sekulariziranih eshatologij, da jim te popolnoma nadomeščajo vero. Ker premalo govorimo o človekovi absolutni prihodnosti ali govorimo tako, da jih odvrčamo od sedanjosti, se ne smemo čuditi, če iščejo nadomestila

---

<sup>1</sup> Die heutige Krise und die Geburt neuer Modelle von Hoffnung, Concilium VI (1970), 603.

drugod. Če je namreč res, da je preseganje, upanje, razvoj ali »biti na potu«, »biti prehod«, kakor pravi Nietzsche, za človeka nekaj bistvenega, potem je razumljivo, da mu je življenje brez eshatologije nemogoče. Razumljivo pa je seveda tudi, da ga eshatologija danes ne sme odvrčati od zemeljskih nalog, če naj bo zanj privlačna.

Poleg rešitve v sekulariziranih eshatologijah pozna današnji človek še druge poskuse, kako bi se izognil nalogam, ki je pred nje postavljen, kako bi se umaknil pred zapleteno in večkrat grozljivo stvarnostjo, kako bi v sebi zadušil slo po tem, da najde smisel svojega življenja in dela. Sem spadajo npr. agresivni izpadi posameznikov in skupin, uživanje mamil, iskanje transa v seksu, različne oblike kontestacije zaradi kontestacije in podobni pojavi.

Vsekakor moremo iz povedanega razbrati, da je v današnjem človeku močno prisotno vprašanje, ki vpije po odgovoru, kakršnega bi naj dalo tudi krščanstvo s svojimi eshatološkimi pogledi.

Razen tega pa je razodetje eshatoloških stvarnosti bistvena sestavina evangelijskega in sploh svetopisemskega oznanila.

Zato se mi zdi potrebno, da vsaj eno predavanje posvetimo na teološkem tečaju tudi teološkim problemom, ki se danes pojavljajo v zvezi z naukom o eshatoloških danostih. Seveda se bomo v okviru enega predavanja o tako obširni temi morali omejiti samo na nekatera vprašanja, ki se zdijo pač najpomembnejša. Tako bomo govorili o smrti, o posmrtnem življenju in o pomenu eshatološkega pričakovanja za sedanjost, za delo v svetu, za življenje na zemlji. Vendar se bomo tudi v tako zoženem obsegu nauka o eshatoloških danostih ustavili samo pri novejših pogledih, pri problemih, ki jih doživlja današnji človek in ki nanje skušajo teologi danes odgovorjati.

## I

### VPRAŠANJE SMRTI

2. vatikanski cerkveni zbor začenja poglavje o smrti takole: »Vpričo smrti postane uganka človeškega bivanja najtežja. Človeka mučijo ne le bolečine in napredujoči razkroj telesnih sil, ampak tudi, in to še bolj, strah pred večnim uničenjem« (CS 18, 1).

Tudi sv. pismo gleda na smrt kot na nekaj, kar se človeški naravi upira, kot na nekaj, kar ni v skladu s prvotnim božjim načrtom. Naj navedem samo nauk apostola Pavla, ki pravi: »Kakor je torej po enem človeku prišel greh na svet in po grehu smrt in je tako smrt prišla na vse ljudi, ker so vsi grešili...« (Rimlj 5, 12).

Po nauku sv. pisma bi naj bila smrt »kazen« za greh. In prav zaradi tega bi jo naj človek doživljal kot nekaj, kar se mu upira.

Seveda se takoj pojavi vprašanje, kako bi bilo, če bi človek ne grešil.

Danes skoraj splošno mislijo teologi, da bi tudi v tem primeru njegov prehod iz načina bivanja, kakor ga ima na zemlji, v drug način bivanja bil na zunaj podoben smrti. Smrt v takšni obliki je za človeka nekaj naravnega, nekaj, kar ustreza njegovi telesno duhovni naravi in obenem redu, ki ga določuje stvarjenje v Kristusu, saj gre tudi za »prehod«.

Končno je ta misel utemeljena že v sv. pismu. V Pridigarju namreč beremo: »Vse gre na isti kraj; vse je nastalo iz prahu in vse se vrača nazaj v prah« (3, 20).

Karl Rahner pravi: »Konec človeka v raj, 'smrt' brez smrti, bi bil čista, očitna, dejavna spolnitev človeka od znotraj, ne da bi moral okusiti smrt v pravem pomenu, to se pravi okusiti odvzem konkretne telesnosti, ki bi jo pretrpel od zunaj.«<sup>2</sup>

Čeprav bi na zunaj ta prehod bil še tako podoben smrti, bi gotovo ne bil združen z negotovostjo, z grozo in s trpečim odporom, s pojavi in doživljaji, ki 'smrt' šele naredijo za smrt v pravem pomenu.

Ker pa je smrt nekaj naravnega za človeka, zato more dobiti zanj ali negativen ali pozitiven predznak, more biti zavestno in formalno smrt s Kristusom ali pa smrt brez Kristusa, čeprav je fundamentalno vedno smrt s Kristusom. Vse je namreč po besedah apostola Pavla ustvarjeno »v njem ... po njem in zanj« (prim. Kol 1, 16). Zato pa tudi velja: »Nihče izmed nas sebi ne živi in nihče sebi ne umrje. Če namreč živimo, živimo Gospodu, in če umiramo, umiramo Gospodu; naj torej živimo ali umrjemo, smo Gospodovi. Zato je namreč Kristus umrl in oživel, da gospoduje mrtvim in živim« (Rimlj 14, 7—9). Razen tega je isti Kristus »glava telesu, Cerkvi« (Kol 1, 18), katera potem povezuje svet-človeštvo s Kristusom, in to v življenju in smrti. Cerkev je kakor »duša v telesu« (prim. C 38).

V luči omenjenega spoznanja moremo trditi dvoje. Prvič smemo pričakovati, da Bog da v trenutku smrti potrebno milost za zveličanje tudi otrokom, ki umrjejo brez krsta. Drugič pa je skoraj gotovo v trenutku smrti vsakemu človeku dana poslednja milost in možnost, da se odloči za Boga ali proti Bogu in tako dokončno zapečati svojo usodo. Samo tako ima namreč polno vrednost tudi nauk sv. pisma, ki pravi, da Bog »hoče, da bi se vsi ljudje zveličali in prišli k spoznanju resnice« (1 Tim 2, 4). Samo tako imajo dalje polno veljavo apostolove besede, da je Kristus »bil izdan zaradi naših grehov in je vstal zaradi našega opravičevanja« (Rimlj 4, 25). Samo tako je resnično, da sta stvarjenje in odrešenje le dva vidika iste božje dejavnosti v Kristusu, po njem in zanj (prim. Kol 1, 15 sl.).<sup>3</sup> Da, samo tako je mogoče resno vzeti nauk o božjem usmiljenju in o poslanstvu Cerkve v vsej razsežnosti.

Morda bo kdo dejal, kako je mogoče, da šele danes prihajamo do tega spoznanja.

Na to je pač treba odgovoriti, da je posebno vzhodna teologija vedno močno naglašala božje usmiljenje in zato tudi poskušala v tej luči reševati vprašanje »večnega trpljenja« (apokatastaza). Drugič je nasprotnemu gledanju precej kriva grška filozofija, ki je večkrat nekam podzavestno rabila za normo pri razlaganju sv. pisma. Končno pa seveda teologija napreduje, in to ob napredku eksegeze sv. pisma kakor tudi ob napredku ostalih panog znanosti v najširšem obsegu. 2. vatikanski cerkveni zbor je izrečno poudaril, da mora biti sv. pismo »duša teologije« in da mora teologija upoštevati dosežke znanosti, posebno še filozofije.

<sup>2</sup> Zur Theologie des Todes, 33.

<sup>3</sup> Prim. Bernhard Stoeckle, Ich glaube an die Schöpfung, 41.



Pripomniti pa je prav tako treba, da moramo razlikovati redno in izredno pot, kar zadeva zveličanje otrok, kakor tudi, da moramo vedeti, da je odločitev v trenutku smrti notranje povezana z odločitvami v življenju, kar se tiče odraslih. Zato to novejšo gledanje na smrt nikakor ne zmanjšati resnobe, ki jo ima trenutek, ko se za človeka začne nov način bivanja ali absolutna prihodnost, ki jo ima tudi življenje na zemlji kot priprava na večnost. Poskuša pa dati božji ljubezni tisto mesto, ki ji gre tudi v tem pogledu, in obenem pokazati, da je človek sam tisti, ki odloča celo o svoji končni usodi. Ladislaus Boros pravi: »Tako je razvidno, da je odločitev v polni jasnosti glede odnosa do osebno spoznanega Kristusa za vse ljudi brez izjeme mogoča... Z druge strani pa je tudi jasno, da ta odločitev zori in raste iz najmanjših odločitev v somraku in raztrganosti življenja.«<sup>4</sup>

Nemara bi bilo sedaj prav, da takoj omenimo še, kako si danes teologi zamišljajo sodbo ob smrti, ki je pač najtesneje povezana z omejeno odločitvijo. V čem je sodba?

Tudi v tem pogledu jemlje Bog človeka resno kot svojega sodelavca. In tako smemo upravičeno reči, da človek — najbrž tudi po posebnem božjem razsvetljevanju — spozna vrednost ali nevrednost svojega življenja in potem v skladu s svojo zadnjo odločitvijo izrazi svoj popolnoma nepreklicni, dokončni »da«, in to brez vsakega pridržka, tako da ta »da« prevzame celotnega človeka, vso njegovo bitnost. Z drugimi besedami, človek se tako dokončno odpre božji ljubezni ali zapre pred njo; odloči se nepreklicno za ljubezen ali za egoizem, katerega druga stran je sovraštvo; hoče postati v vsej polnosti, kar bi naj bil po božji volji, ki je vtisnjena globoko v njegovo bitnost, ali pa hoče postati dokončno sam svoj bog in vse ter se tako zapre vase, v svojo revščino, v svojo praznino, ki jo gotovo šele v tem trenutku, ko vse »stvari umolknejo«, v polni meri občuti, doživi. Mogoče pa je še tretje, da namreč mora še dozoreti za popolno odprtost božji ljubezni in za najtesnejšo skupnost ali občestvo z Bogom.

Mislim, da moremo samo tako današnjemu človeku, ustrezno njegovi miselnosti, prikazati sodbo. Končno pa je takšno prikazovanje tudi v skladu s podobo, kakršno nam naslika o človeku sv. pismo že na prvih straneh, pa čeprav je način prikazovanja sodbe v sv. pismu še tako antropomorfen. V načinu izražanja verskih resnic se pač kaže težnja po učinkovitosti povabila v občestvo z Bogom; kaže se božja volja, da zaradi tega postane Bog človeku v vsem enak, da se mu približa, da ga poišče tam, kjer je, in ga poišče takšnega, kakršen je, ter ga tako res učinkovito naravna na pot k sebi.

R. Troisfontaines pravi v knjigi »Je ne meurs pas...« v zvezi z odločitvijo v trenutku smrti: »Končna odločitev, čeprav zavzema med vsemi odločitvami posebno odlično mesto, ne zmanjša pomembnosti posameznih odločitev, ki se vrstijo v življenju, iz katerih pa vedno bolj raste naša dokončna drža. Vsako dejanje našega življenja je naravnano ali v občestvo ali v izolacijo. Kakšno gotovost pa imamo, da bi to počasi zgrajeno naravnost na koncu mogli še spremeniti? Tudi končna odločitev bo od nas odvisna. Ni nobenega drugega merila, ki bi mi moglo pokazati, kakšna je

<sup>4</sup> *Mysterium mortis*, 115.

iskrenost moje želje po spreobrnjenju, kakor spreobrnjenje samo, sedaj v tem trenutku. Če je življenje vživljanje v smrt, kakor to hipoteza o odločitvi nenehno poudarja, potem se moramo vsak trenutek tako odločati, kakor bi se odločili v trenutku smrti... Kako bi se mogli pozneje še spremeniti, če ne začnemo s tem takoj? Odlašanje je eksistencialna laž. Kar bi želel biti v prihodnosti, moram v sedanjosti začeti.<sup>5</sup>

Dobro bi bilo še omeniti, da danes teologi precej govorijo tudi o »etosu« smrti, kar je razumljivo, če tako poudarjajo omenjeno človekovo odločitev, poslednjo in dokončno odločitev ob smrti. Z etosom smrti mislijo na pravilno, krščansko pojmovanje smrti, na vživljanje v smrt, ki bi naj bila zavestno smrt s Kristusom kot posledica življenja in trpljenja s Kristusom pred smrtjo; ki bi naj bila poslednja človekova daritev Bogu kot posledica življenjske daritve po Kristusovem vzoru in z njim; ki bi naj bila poslednje človekovo sodelovanje s Kristusom pri odrešenju in posvečenju človeštva in vsega stvarstva. Čim bolj pa človek zavestno tako jemlje smrt, tem bolj mu postane ta vstop v zmago nad smrtjo, vstop v novo življenje s Kristusom, da, postane mu poroštvo večnega življenja, vstajenja.

2. vatikanski cerkveni zbor zato pravi: »Medtem ko vpričo smrti odpove vsaka domišljija, pa Cerkev, poučena po božjem razodetju, zatrjuje, da je Bog človeka ustvaril za blaženi cilj onkraj meja zemeljske bednosti... To zmago je Kristus pridobil s svojim vstajenjem k življenju, ko je s svojo smrtjo človeka osvobodil smrti« (CS 18, 2).

V pismu Rimljanom pa beremo: »Kajti če smo z njim zraščeni v podobnosti njegove smrti, bomo tudi (v podobnosti) njegovega vstajenja« (6,5).

Smrt moramo gledati v luči velikonočne skrivnosti, predvsem seveda v luči Kristusovega vstajenja, a prav tako tudi v luči njegovega trpljenja in njegove smrti na križu. Prav je, da danes tako poudarjamo Kristusovo vstajenje v tem pogledu, a napačno bi bilo, če bi pri tem pozabili na križ in tako skušali odmisлити, da je smrt tudi trpljenje, napačno bi bilo, če bi skušali varati sebe in druge, saj se takšna prevara skaže prej ali slej kot zgrešena in v odrešenjskem pomenu neučinkovita. Končno to pomeni okrniti celotno resnico o smrti.

Vsekakor pa moramo glede sodbe ob smrti imeti vedno pred očmi besede apostola Janeza: »Zakaj če nas naše srce obsoja, je vendar Bog večji od našega srca in ve vse« (1 Jan 3, 20). In v luči, ki nam jo bo naklonil ta Bog v trenutku smrti, bomo spoznali vrednost svojega življenja ter se odločili za večno.

## II

### POSMRTO ŽIVLJENJE

Kar zadeva posmrtno življenje, je danes v teologiji živ predvsem problem vstajenja od mrtvih.

Teologi prihajajo vedno bolj do prepričanja, da sta duša in telo pri človeku tako eno, da človekova duša brez nekakšnega telesa sploh ne

<sup>5</sup> Nav. Ladislaus Boros, *Mysterium mortis*, 110.

more bivati. Do tega spoznanja nas končno vodi že staro spoznanje, da je duša »forma« telesa, kakor so to jasno učili skolastični teologi. Poleg tega pa seveda gre tukaj še za druge filozofske razloge, metafizične in psihološke. V isto smer bi naj vodili tudi razlogi, ki jih navaja biologija oziroma fiziologija. Vendar vsi ti razlogi niso tako prepričljivi, da bi morali zavreči prepričanje, da se ob smrti duša loči od telesa tako, da se bo s povečanim telesom združila šele ob koncu sveta ali ob povečanju vsega stvarstva. Odločilni so razlogi sv. pisma.

Novejša eksegeza je namreč prišla do spoznanja, da »duh«, (duša) v sv. pismu nima istega pomena kakor v grški filozofiji. Pa tudi »meso«, (telo) ima nekoliko drugačen pomen kakor v grški filozofiji.

José-Maria Gonzáles-Ruiz pravi npr.: »Noben svetopisemski pisatelj — tako SZ kakor NZ — ne pozna ‚duše‘ v tem pomenu, kakor ga najdemo v grškem miselnem svetu. Svetopisemski človek je povsem iz enega kosa. Odločilno pa je to, da po nauku sv. pisma ni v človeku nobene božanske sestavine, ki bi bila porok za posmrtno življenje človeške osebnosti... Biblično gledanje hoče človeka — celotnega človeka — predstaviti kot od Boga popolnoma različno stvarnost. Človek je sam po sebi ‚meso‘... Kratko, človek je v sv. pismu: 1. popolnoma iz enega kosa; 2. kot celota je krhek, minljiv in umrljiv. To minljivost in umrljivost more premagati samo božji ‚dih‘ ali ‚duh‘, ki pa je vedno nezaslužen dar. V SZ je ‚duh‘ vedno božji dar. Samo on more storiti, da je bitje vključeno v ‚vitalno‘ področje. ‚To je‘, piše G. van der Leeuw, ‚kljub mnogim nasprotnim pogledom tudi v krščanstvu tako, je tudi krščansko pojmovanje človeške usode: Dar božji je večno življenje v Kristusu Jezusu (Rimlj 6, 23). In še: To pa je večno življenje, da spoznajo tebe, edinega in pravega Boga, in katerega si poslal, Jezusa Kristusa (Jan 17, 3). To pomeni, da duša ni nobena nesmrtna boginja, temveč le naravnana k Bogu... Pomeni, da je večno življenje sicer človeku podarjeno, ni pa človeku lastno, temveč Bogu. Gotovost onostranstva temelji na doživetju božje ljubezni: nihil longe est a Deo, neque timendum est, ne ille non agnoscat in fine saeculi, unde me resuscitet, kakor je rekla Monika (Avguštin, Izp. IX, 11). Človeška usoda, kakršna pač je, počiva v božji ljubezni.«<sup>6</sup>

Podobno pravi teolog Anton Grabner-Haider: »Soma je celoten človek, ki ga je Stvarnik ustvaril, ki je stalno v borbi med dobrim in slabim, ki se mora udeleževati in živi naravnano k sočloveku, predvsem pa se mora odločati... Samo v človekovem telesnem bivanju se pokaže, ali gospoduje nad njim Kristus ali moč greha (Rimlj 6, 6; 7, 14; Gal 6, 17)... Telo je celoten človek, ki je postavljen pred odločitev za Boga ali proti njemu, s svojim bratom ali brez njega... Če smejo ljudje pričakovati vstajenje mesa, potem dejansko pričakujejo deležnost pri neminljivosti, slavi, moči in življenju Boga (1 Kor 15, 42 sl.).«<sup>7</sup>

Razen tega poudarjajo teologi, da je treba upoštevati apokaliptičen način izražanja, apokaliptično govorico v sv. pismu, ki je zanj značilna tudi delitev časa na posamezna svetovna obdobja in zato tudi prikazovanje dogodkov, kot da se bodo zgodili v prihodnosti, čeprav so se že začeli goditi. Že omenjeni Anton Grabner-Haider pravi: »V duhu novozavez-

<sup>6</sup> Entmythologisierung der »anima separata«?, Concilium V (1969), 38—39.

<sup>7</sup> Auferstehung und Verherrlichung, Concilium V (1969), 33.

nega oznanila je Kristus prihodnost sveta in človeštva. Kako pa je v resnici s to prihodnostjo? Z ene strani je že v sedanosti navzoča, z druge strani pa še ni uresničena. Vso novozavežno eshatologijo — najizraziteje pa je to pri Pavlu — določuje z ene strani vrsta izjav, ki veljajo za sedanost, z druge strani pa izjav, ki kažejo v prihodnost.<sup>8</sup>

Hartmut Bartsch pravi v svoji knjigi »Probleme der Entsakralisierung« o poslednji sodbi in vstajenju od mrtvih: »V okviru slikovitega izražanja je (takšno govorjenje) smiselno, vendar pa hoče izraziti le celotno situacijo, ki se v njej dokončno odločijo vsi ljudje že ob smrti.«<sup>9</sup>

Tudi Romano Guardini uporablja v knjigi »Die letzten Dinge« izraz »latentno telo«, ki bi naj bila duša z njim združena takoj po smrti, čeprav se ob smrti »loči od telesa«.<sup>10</sup>

J. Ratzinger pravi glede oznanila o vstajenju od mrtvih tole: »Njegova bistvena vsebina ne vsiljuje predstave, da bi bilo dušam vrnjeno telo po preteku dolgega časa, ampak je njegov smisel, da ljudem pove, da bodo večno živeli, in to ne iz svoje moči, temveč zato, ker jih Bog pozna in ljubi tako, da ne morejo umreti.«<sup>11</sup> S sodnim dnem bo potem dejanski proces tega, kar se zgodi takoj po smrti vsakega posameznega človeka, samo končan. »Je poslednji dan, ko bo usoda posameznega človeka dopolnjena, ker bo dopolnjena usoda človeštva.«<sup>12</sup> Šele takrat bo človek v vsej polnosti poveličan, ker bo poveličan tudi, kar zadeva njegov odnos do sveta in do vsega človeštva, saj bo tudi vse to poveličano, kakor pravi sv. pismo. Zato izjavlja L. Boros: »Vstajenje se izvrši ob smrti. Kljub temu pa pomeni tudi dogodek ob koncu časov. Nasprotnje je samo navidezno. Od mrtvih vstali človek potrebuje namreč spremenjenega in poveličanega sveta kot svojega ustreznega prostora. Spremenjenje ob koncu časov bi torej pomenilo dokončno dopolnitev vstajenja, ki se izvrši že ob smrti.«<sup>13</sup>

Gotovo ti novi pogledi na večno življenje celotnega človeka že takoj po smrti niso brez pomena za pojmovanje blaženosti v nebesih kakor tudi ne za razumevanje zorenja za to blaženost v vicah in za poglede na trpljenje pogubljenih, kajti tako sta še bolj med seboj povezani časnost in večnost, in to takoj po smrti. Tako tudi še bolj pride do veljave resnica, da je Kristus celo v onostranstvu srednik med človekom in Bogom, in to Kristus, ki mu je vse podvrženo, po katerem bo nekoč v celoti nastopilo stanje, ko bo »Bog vse v vsem«. To je zares v kozmični razsežnosti izražena »communio sanctorum«, saj pravi Karl Rahner, da postane duša po smrti »vsekozmična«.<sup>14</sup> Tako sploh lahko rečemo, da se je v današnji teologiji močno premaknil poudarek z individualne na univerzalno eshatologijo, ki povezuje poveličanje posameznega človeka s poveličanjem celotne Cerkve in vsega kozmosa.

Omeniti bi bilo treba še, da je pekel v luči razlage apokaliptičnega izražanja ali apokaliptične govornice predvsem samo realna možnost, ki more zadeti človeka ali postati zanj resničnost, če se dokončno zapre vase

<sup>8</sup> Auferstehung und Verherrlichung, Concilium V (1969), 29.

<sup>9</sup> N. d. 98.

<sup>10</sup> Prim. n. d. 60.

<sup>11</sup> Einführung in das Christentum, 295.

<sup>12</sup> Joseph Ratzinger, Einführung in das Christentum, 299.

<sup>13</sup> Aus des Hoffnung leben, 34—35.

<sup>14</sup> Prim. Zur Theologie des Todes, 17. sl.



pred božjo ljubeznijo. Zato je tudi govorica o peklu v sv. pismu predvsem opomin za življenje na zemlji.<sup>15</sup>

Končno poudarja novejša teologija osebnostno in eksistencialno razsežnost »poslednjih reči«. Ne vprašuje se več po kraju, temveč po stanju, po doživljanju; ne zastavlja si vprašanj po bistvu, ampak po pomenu, ki bi ga naj imele poslednje reči za človekovo bivanje že na zemlji.

Predvsem pa današnja teologija opušča razlago različnih podob, s katerimi skuša sv. pismo naslikati blaženost izvoljenih ali trpljenje pogubljenih, in tudi v tem pogledu upošteva »hierarhijo resnic«, to se pravi, da se drži bistva božjega razodetja in opušča razpravljanje o postranskih stvareh, ki so tudi zelo nejasne (npr. čutne kazni).

Gotovo pa pomen eshatologije v teologiji raste, tako da sta vedno bolj vidna eshatološki okvir, eshatološko obzorje celotne teologije in eshatološka vsebina resnic, kar poudarja še posebej »teologija upanja«.

### III

#### POMEN ESHATOLOGIJE ZA SEDANJOST

Pričakovanje eshatoloških stvarnosti ima pomen tudi za sedanje življenje. To je razvidno že iz namena razodetja, ki je, da nas Bog po njem povabi v svoje občestvo. Tako bi tudi razodetje o eshatoloških stvarnostih naj človeka spodbujalo za življenje, ki bi naj bilo nekoč kronano s popolnim občestvom z Bogom, in ga odvrčalo od poti, ki bi se utegnili končati z večno ločitvijo od Boga. V luči razodetja o eshatoloških stvarnostih bi naj človek še jasneje spoznal svoje bistvo in smisel svojega življenja, pomen življenja na zemlji in bistvo svojega poslanstva.

Eshatološke stvarnosti ne smejo človeka odvrčati od zemeljskih nalog ali ga navajati k preziranju, omalovaževanju zemeljskih problemov in vrednot, temveč ga morajo naravnost spodbujati k delu za ta svet, kakor to poudarja tudi Jürgen Moltmann, ki je velik zagovornik teologije upanja.

Sicer pa je 2. vatikanski cerkveni zbor jasno naglasil: »Vendar pa pričakovanje nove zemlje ne sme oslabiliti, marveč spodbuditi vnemo za delo na tej zemlji, kjer raste tisto telo nove človeške družine, ki že more dati nekak obris novega sveta« (CS 39, 2).

Isto prepričaje nam narekuje tudi nauk sv. pisma »explicite«, ko pravi Kristus, da nas bo sodil samo po naši ljubezni do bližnjega ali po naši ljubezenski službi bližnjemu. Prav tako je človek ustrezno svojemu bistvu — bogopodobnosti takoj v začetku prejel od Boga naročilo, naj si podvrže zemljo in ji gospoduje.

Krščansko oznanilo o eshatoloških stvarnostih, o človekovi absolutni prihodnosti mora zato vključiti v svoje obzorje tudi bolj ali manj sekularizirane eshatologije in sploh človekove tostranske upe za prihodnost. V tem pogledu daje krščansko upanje, katerega cilj je Kristus ali »Bog vse v vsem«, človeku možnost, da kritično presoja vsebino zemeljskih

<sup>15</sup> Prim. Thomas und Gertrude Sartory, In der Höhle brennt kein Feuer, 194 sl.



upov in da se jih ne oklepa absolutno, kar je zopet pomembno za pravičen odnos do človeške osebe in za potrebno spoštovanje njene svobode.

Tako omogoča pričakovanje eshatoloških stvarnosti vernemu človeku odprtost za dialog s sekulariziranim svetom in z različnimi oblikami humanizma. To pa je v današnji pluralistični družbi izrednega pomena, saj je dialog edini jezik današnjega miselno močno različnega človeštva.

Krščansko upanje in pričakovanje absolutne prihodnosti varuje človeka pred različnimi utopijami in pred neutemeljenim optimizmom kakor tudi pred pesimizmom, ki odseva danes posebno iz filozofije absurda ali iz ateističnega eksistencializma sploh.

Končno odvrča pravilno gledanje na eshatološke stvarnosti in še bolj ustrezna eshatološka naravnost človeka od individualistične miselnosti, od egoizma in potrošništva ter mu odpira socialna, da, kozmična obnebjata krščanskega življenja. Odvrča ga od materializma in budi v njem smisel za tisto, kar je poleg kruha potrebno za človeško življenje.

Tako bi lahko še in še naštevali vidike, iz katerih je razviden pomen eshatologije in pričakovanja eshatoloških danosti za sedanjost, ne da bi seveda hoteli zanikati dejstvo, da ima lahko pričakovanje absolutne prihodnosti tudi negativne posledice za človekov odnos do sveta in do zemeljskih problemov. Vsekakor pa bi po vsem tem mogli reči, da je eshatologija pomembna za ustvarjanje ravnovesja med dvema mogočima skrajnostima v krščanskem pogledu na človeka, svet in življenje, in to sta pretirani horizontalizem in pretirani vertikalizem, ki sta za njima ali ateistična antropologija ali nečloveška teologija. Mislim, da je to vzdrževanje ravnovesja tudi danes močno potrebno.

### Sklepna misel

Podal sem vam nekatere nove teološke poglede na eshatološke stvarnosti ali na poslednje reči, kakor jih še danes večkrat imenujemo, čeprav izraz ni najbolj posrečen. Večinoma so to »teologumena«, ki so bolj ali manj utemeljena v sv. pismu in so tudi istočasno odgovor na vprašanja, ki si jih ob pričakovanju absolutne prihodnosti zastavlja današnji človek, so poskusi, kako rešiti probleme, ki se pojavljajo človeku našega časa, kako prikazati eshatološke stvarnosti na tak način, da bo to razodetje, da bo to oznanilo tudi danes delovalo odrešensko. Prav gotovo pa so nas te misli spodbudile k razmišljanju in nas bodo morda varovale v prihodnje, da ne bomo poudarjali postranskih stvari, kadar bomo govorili o poslednjih rečeh, temveč bomo ostajali pri bistvu tega nauka. To bistvo pa je večno življenje s Kristusom, h kateremu smo na potu obenem z vsem stvarstvom, smo na potu s svojim zemeljskim življenjem po skrivnostni zvezi s Kristusom, ki je pač začetek in konec vsega, kar biva. V knjigi Razodetja namreč beremo: »In tá, ki je sedel na prestolu, je rekel: ,Glej, vse delam novo.' ... In rekel mi je: ,Zgodilo se je. Jaz sem Alfa in Omega, začetek in konec'« (20, 5.6).

Gotovo pa ne smemo pozabiti tudi na posodobljenje govornice, kadar razpravljamo o eshatoloških stvarnostih ali vernikom oznanjamo ta nauk. Varovati se namreč moramo kategorij, ki izhajajo iz pogledov na svet

in človeka, kateri so danes premagani. Pa to velja za teologijo sploh, ne samo za eshatologijo, zato se tega vprašanja nismo posebej dotaknili.

Končno nas ne sme motiti dejstvo, da danes celo verni ljudje pogosto ne verujejo v posmrtno življenje. Morda ne verujejo prav zaradi tega, ker imajo o tem življenju napačne predstave. Drugič pa teologija in oznanjevanje Kristusovega nauka sploh nimata samo te naloge, da odgovarjata človeku na njegova vprašanja, temveč je njuna dolžnost tudi, da človeku zastavljata vprašanja in ga vznemirjata v njegovi »zadovoljnosti« v okviru zemeljskega življenja ter ga tako senzibilizirata za eshatološko gledanje na stvari, za eshatološka obzorja njegovega življenja in dela.

### Literatura

1. Dogmatična konstitucija o Cerkvi 2. vat. c. zbora.
2. Pastoralna konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu 2. vat. c. zbora.
3. Alfaro J., Die innerweltliche Hoffnungen und die christliche Hoffnung, Concilium 6 (1970), 626—631.
4. Bartsch H., Probleme der Entsakralisierung, München (Kaiser) 1970.
5. Benoit P., Auferstehung am Ende der Zeiten oder gleich nach dem Tode?, Concilium 6 (1970), 719—731.
6. Bloch E., Das Prinzip Hoffnung I—III, Frankfurt am Main (Suhrkamp) 1959.
7. Böckle F. in dr., Diskussion zur »politischen Theologie«, Mainz (Grünwald) 1969.
8. Boros L., Mysterium mortis, Olten (Walter) 1967.
9. Boros L., Aus der Hoffnung leben, Olten (Walter) 1968.
10. Boros L., Hat das Leben einen Sinn?, Concilium 6 (1970), 674—678.
11. Carrez M., Mit was für einem Leibe stehen die Toten auf?, Concilium 6 (1970), 713—718.
12. Croatto S., Die Unsterblichkeitshoffnung in den grossen Weltbildern des Ostens, Concilium 6 (1970), 679—685.
13. Dubarle A.—M., Die Erwartung einer Unsterblichkeit im Alten Testament und im Judentum, Concilium 6 (1970), 685—691.
14. Gastgeber K., Die heutige Krise und die Geburt neuer Modelle von Hoffnung, Concilium 6 (1970), 602—606.
15. Gonzáles — Ruiz J., Entmythologisierung der »anima separata«?, Concilium 5 (1969), 36—42.
16. Guardini R., Die letzten Dinge, Würzburg (Werkbund) 1952.
17. Grabner-Haider A., Auferstehung und Verherrlichung, Concilium 5 (1969), 29—35.
18. Jong de J. M. in dr., Diskussion über die »Theologie der Hoffnung«, München (Kaiser) 1967.
19. Lepp I., La mort et ses mystères, Paris (Grasset).
20. Moltmann J., Theologie der Hoffnung, München (Kaiser) 1969.
21. Mussner F., Jesu Lehre über das Kommende Leben nach den Synoptikern, Concilium 6 (1970), 692—695.
22. Rahner K., Zur Theologie des Todes, Freiburg-Basel-Wien (Herder) 1965.
23. Ratzinger J., Einführung in das Christentum, München (Kösel) 1968.
24. Sartory Th. und G., In der Hölle brennt kein Feuer, München (Kindler) 1968.
25. Stoeckle B., Ich glaube an die Schöpfung, Einsiedeln (Benziger) 1966.
26. Sudbrack J., Motive-Modelle für ein Leben als Christ, Würzburg (Echter) 1967.

27. Vorgrimmler H. und Vander Gucht R., Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert III, Freiburg-Basel-Wien (Herder) 1970.

20. Winklhoffer A., Das Kommen seines Reiches, Frankfurt am Main (Knecht) 1962.

### **Povzetek**

## **ČLOVEK V PRIČAKOVANJU ESHATOLOŠKIH STVARNOSTI**

Vekoslav Grmič

Razprava skuša orisati sodoben odgovor na nekatera vprašanja krščanske eshatologije. V prvem delu govori o vprašanju smrti. Smrt je človeku v določenem smislu nekaj naravnega. Pozitivni ali negativni znak dobi v odnosu do Kristusa; smrt s Kristusom ali brez njega. V smrti se človek dokončno odloči za Boga ali proti njemu. V tem odločanju je tudi sodba po smrti. Kristjan mora gledati na smrt v luči velikonočne skrivnosti.

Drugi del razpravlja o posmrtnem življenju. Danes je živo vprašanje vstajenja od mrtvih, zlasti ob sodobnem prepričanju, da sta duša in telo pri človeku na nek način nedeljiva enota. Vstajenje se zato v določenem smislu začneja že s smrtjo in bo dopolnjeno ob koncu časov. Poudarjena je osebnostna in eksistencialna razsežnost »poslednjih reči«.

Tretji del govori o pomenu eshatologije za sedanjost. Eshatološke stvarnosti ne smejo človeka odvrčati od zemeljskih nalog; kristjanu omogočajo pravičen dialog s svetom in mu dajejo nove razsežnosti življenja.

### **Zusammenfassung**

## **DER MENSCH IN ERWARTUNG DER ESCHATOLOGISCHEN SACHLICHKEIT**

Vekoslav Grmič

Die Abhandlung will auf etliche Fragen der christlichen Eschatologie eine zeitgemäße Antwort geben. Im ersten Teil wird die Frage des Todes erörtert. Für den Menschen ist der Tod in gewissen Sinne etwas Natürliches. Das positive oder negative Kennzeichen erhält er durch seine Beziehung zu Christus: der Tod mit Christus oder ohne ihn. Im Tode entscheidet sich der Mensch endgültig für Gott oder gegen ihn. In diesem seinen Entscheiden ist auch das Gericht miteingeschlossen. Der Christ soll den Tod im Lichte des Ostergeheimnisses betrachten.

Der zweite Teil erörtert das Leben nach dem Tode. Angesichts der modernen Überzeugung, daß Seele und Leib des Menschen irgendwie eine unzertrennliche Einheit bilden, wird die Frage der Auferstehung vom Tode besonders aktuell. In gewissen Sinne nimmt deshalb die Auferstehung ihren Anfang schon mit dem Tode und wird am Ende aller Zeiten vollbracht sein. Auf die persönliche und existentielle Dimension »der letzten Dinge« wird besonderes Gewicht gelegt.

Der dritte Teil spricht über die Bedeutung der Eschatologie für die gegenwärtige Zeit. Die eschatologische Sachlichkeit darf den Menschen von seinen Aufgaben in seinem Erdendasein nicht fernhalten, denn sie ermöglicht dem Christen den rechten Dialog mit der Welt und eröffnet seinem Leben neue Dimensionen.

## Résumé

### L'HOMME EN ATTENTE DES RÉALITÉS ESCHATOLOGIQUES

Vekoslav Grmič

L'article ci-dessus essaie de répondre aux questions touchant à l'eschatologie chrétienne. Dans la première partie il est question de la mort. La mort est, dans un certain sens, naturelle à l'homme. Elle reçoit sa caractérisation positive ou négative par rapport au Christ: la mort avec lui ou sans lui. Dans la mort l'homme se décide définitivement pour Dieu ou contre lui. De cette décision dépend le jugement après la mort. Le chrétien doit regarder la mort à la lumière du mystère pascal.

La deuxième partie traite de la vie dans l'au-delà. Aujourd'hui il règne un vif intérêt pour le problème de la résurrection des morts, surtout en face de la conviction, de plus en plus répandue, que l'âme et le corps forment une unité indivisible. Dans cette optique la résurrection commence, dans un certain sens, aussitôt après la mort. Elle sera parachevée à la fin des temps. Aujourd'hui on mets l'accent surtout sur la dimension personnelle et existentielle des fins dernières.

Dans la troisième partie on développe le thème de l'importance de l'eschatologie pour la vie présente. Les réalités dernières ne doivent pas détourner l'homme des tâches terrestres. Elles mettent le chrétien dans une position »vraie« face au monde et élargissent les dimensions de l'existence terrestre.

### ČLOVEK V PRIČAKOVANJU ESHATOLOŠKIH STVARNOSTI

Koreferat — Anton Majc

Tema, o kateri je govoril predavatelj, zavzema v hierarhiji resnic gotovo važno mesto, saj se je lotil vprašanj, ki zadevajo človeka v bistvo. Ob mislih modernih teologov je pred nami razgrnil perečo problematiko oznanjevanja eshatoloških stvarnosti današnjemu človeku. Pri tem se je omejil na vprašanje smrti, na posmrtno življenje ter na pomen eshatološkega pričakovanja za sedanost. Referat je poizkus, kako prikazati omenjene razodete resnice v novi obleki sodobnemu človeku. Novo gledanje, ki vidi v človeku resnega božjga sodelavca, je tehnično mislečemu človeku blizu.

Predavatelj je temeljito preučil navedena vprašanja in odgovore nanje podkrepil s citati iz sv. pisma.

V celoti se strinjam z načinom obravnavanja snovi, saj je jasno, da je treba današnjemu človeku podati neko versko resnico na drugačen način, kot jo je podal trid. koncil uspešno ljudem svojega časa. Tudi vsebina sama, ki je ostala zvesta razodeti resnici, je sodobnemu človeku bolj sprejemljiva, ker računa z njegovim dostojanstvom. V koreferatu bom skušal nekatere stvari iz referata posebej poudariti in morda osvetliti.

V uvodu je bilo povedano, da človeka vznemirja splošna negotovost in strah pred prihodnostjo. Toda tudi sedanost ga ogroža. Človek je velikokrat žrtev družbene manipulacije, zato išče rešitev v raznih ideologijah, ki so končno neke vrste sekularizirane eshatologije. Marsikateri človek se čuti ogroženega tudi od Cerkve, ker se mu zdi, da ga ovira pri njegovem razvoju in izpopolnitvi. Nemalokrat je tako gledanje posledica napačnega prikazovanja eshatoloških stvarnosti. Če kdo, potem je gotovo Cerkev dolžna človeku odgovoriti na njegova vprašanja glede končnega smisla, glede njegove prihodnosti!



## Problem smrti

Človek je močno usmerjen v ta svet, toda po svoji naravi ga presega. Končno uresničenje samega sebe išče v bodočnosti, v neki absolutni prihodnosti. Nekaj, kar ga pri tem ovira, kar mu po njegovem mnenju preprečuje dostop do te prihodnosti, je gotovo smrt. Spričo tega dejstva vidijo mnogi mladi v smrti popolno uničenje človeka. Menijo, da človek naprej živi samo v svojih delih. V posmrtno življenje verujejo predvsem tisti, ki so praktični verniki.

Kristjani verujemo, da je smrt samo prehod v popolno stanje življenja. Razodetje nam daje odgovor na naša vprašanja, tudi na vprašanja o smrti. Smrti prikazuje kot smiselno, na drugi strani pa kot nesmiselno, bolečo. Jezus je učil apostole: »Ne bojte se tistih, ki umore telo, duše pa ne morejo umoriti« (Mt 10, 20). Toda tudi njega je smrt prijatelja Lazarja globoko pretresla. Zjokal se je! Smrt je doživljal kot nekaj, kar nasprotuje človeku (prim. Jan 11, 1—44). Sveto pismo pojasnjuje smrt kot kazen za greh. Po besedah apostola Pavla je »po grehu smrt« (Rimlj 5, 12).

Nekateri teologi (npr. L. Boros) skušajo poudariti, da smrt v prvi vrsti ni kazen za greh, ampak dejanje božjega usmiljenja. Pri tem se sklicujejo na Ireneja Lyonskega, ki pravi: »Bog je odstranil človeka od drevesa življenja, da človek ne bi ostal za vedno grešnik in da greh ne bi postal nesmrten in zlo neozdravljivo. S tem, ko je poslal smrt, je omejil prestop in grehu naredil konec, da človek več ne bi živel sebi, ampak s smrtjo zaživel božje življenje (L. Boros, *Wir sind Zukunft*, str. 146—47). Privlačna razlaga, kajne? Pristaviti pa moramo, da temelji na stari eksegezi, ki je trdila, da človek sploh ne bi umrl, če ne bi grešil. To pa moderna eksegeza zanika.

Novi pogledi v eshatologiji ne zanikajo dejstva, da je smrt nekaj bolečega. Napačno bi bilo namreč izogibati se temu, kar človeka vznemirja in mu daje misliti. Apostol Pavel vidi v smrti sovražno silo: »Kot zadnji sovražnik pa bo končana smrt, zakaj 'vse je podvrget njegovim nogam' (1 Kor 15, 26). S Kristusovo pomočjo bo premagana smrt! On sam jo je že premagal in vsak, ki živi v njem, je izven smrti.

S smrtjo je tesno povezana sodba. Zakaj s smrtjo? Šele v trenutku smrti more človek »odložiti«, kar ga je omejevalo; šele sedaj je dovolj sposoben spoznati in srečati Kristusa ter se zanj odločiti. Smrt je trenutek, ko se človek zave popolnoma samega sebe, sreča Boga in se dokončno odloči. Smrt je pogoj za to srečanje. Zato smrt kljub negotovosti prinaša človeku upanje.

Človek živi v božji ljubezni in milosti. Ob smrti jo začuti v vsej njeni silovitosti. Zdi se mi, da je v tem posebno božje razsvetljenje, o katerem govorijo teologi. Kljub tej silovitosti božje milosti pa po gledanju Troisfontainesa ta trenutek ne more bistveno spremeniti človekove večnosti. Kajti ta trenutek se človek ne bo drugače odločil, kot se je odločal vse življenje.

Smrt, gledana v luči božje ljubezni in Kristusovega vstajenja, izgubi svojo trdoto in neizhodnost. Kljub vsemu pa ostaja še vedno skrivnost in zdi se mi, da bi jo morali približati ljudem na način, ki ga je nakazal predavatelj.

## Problem posmrtnega življenja

Posmrtno življenje je tesno povezano z vstajenjem od mrtvih. V teologiji je prevladalo biblično pojmovanje človeka: človek je celota. Ta celota je deležna večnega življenja. Toda večno življenje človeku ni lastno, še manj sholastično pojmovanje duši kot neodvisni, neumrljivi substanci, ampak mu je podarjeno. Karl Barth ob tem piše: »Beseda neumrljivost se v sv. pismu

stare zaveze sploh ne omenja, v novi zavezi samo dvakrat. Obakrat jo omenja apostol Pavel. Prvič v prvem listu Timoteju, kjer govori o Bogu, ki ima edini nesmrtnost (1 Tim 6, 16). Nesmrtnost človek prejema od njega. To je čisti dar. Drugič v listu Korinčanom, kjer govori o vstajenju od mrtvih: »Zakaj to minljivo si mora nadeti neminljivost in to umrljivo nadeti neumrljivost.« Nadeti si nekaj pa ne pomeni tisto že imeti! Po nauku sv. pisma je človek sam na sebi umrljiv in ne neumrljiv: »Ko pa si bo to minljivo nadelo neminljivost, in to umrljivo nadelo neumrljivost, takrat se bo spolnila beseda, ki je pisana: 'Použita je smrti v zmagi' ... Hvala pa Bogu, ki nam daje zmago po našem Gospodu Jezusu Kristusu« (1 Kor 15, 53).

Zmago nad smrtjo prejemamo po Jezusu. Po njegovih besedah je pogoj za večno življenje spoznanje Boga (Prim. Jan 17, 3), globoka zavestna povezanost z njim. Pri tem ne moremo izključiti človekovega telesa, zato se teologi nagibajo k prepričanju, da duša ne more bivati ločena od telesa. Vstajenje se na nek način izvrši že ob smrti!

### **Pomen eshatologije za sedanjost**

Napačno bi mislili, če bi hoteli ločiti eshatološko pričakovanje od človekovega sedanjega življenja na zemlji. Napačno bi bilo ljudem obljubljati nebesa, ki bi vse to, kar je dosegel in ustvaril na zemlji, razveljavila, uničila. Ali verjamete, da bo Bog nekaj časa gledal človeka, njegova prizadevanja, in potem z mogočno kretnjo odstranil vse ter pokazal svojo moč? Ali pa bo človek z božjo pomočjo nekoč zgradil novo nebo in novo zemljo?

V tem smislu bi lahko tudi govorili o človekovem zorenju za eshatološke stvarnosti. Koncil pravi: »Opomnjeni smo seveda, da človeku nič ne pomaga, če si ves svet pridobi, sam sebe pa pogubi. Vendar pa pričakovanje nove zemlje ne sme oslabiti, marveč vzbuditi vnemo za delo na tej zemlji, kjer raste tisto telo nove človeške družine, ki že more dati obris novega sveta« (CS 39).

Človek, božji sodelavec, vse bolj razume, kaj pomenijo Kristusove besede: »Spreobrnite se, božje kraljestvo se je približalo.« V njih je obsežna eshatološka prihodnost? Nebesa rastejo in se dopolnjujejo okrog nas in v nas; v božjih otrocih, v bratih in sestrah Kristusovih. Človeka ne smemo več pojmovati kot zgolj zemeljsko bitje. Njegovo življenje je usmerjeno v nebo, v absolutno prihodnost. Ves človek bo deležen vstajenja in večnega življenja; saj Kristus s svojim vstajenjem ni »odložil« človeškega telesa, ni postal čisti duh. Njegov človeški obraz ostane za vedno božji obraz. Z vstalim Kristusom je tudi človeško telo vstopilo v skrivnostno notranje življenje sv. Trojice.

Spričo tega gledanja, ki ni niti tako novo, saj ga je zastopal že apostol Pavel, bo treba resnice, o katerih je govoril predavatelj, prilagoditi govorici današnjega časa.

# Skupno in službeno duhovništvo

Franc Plemenitaš

## Uvod

Vprašanje skupnega in ministerialnega duhovništva je zgodovinsko zelo obremenjeno. Po trid. cerkvenem zboru je bilo namreč skupno duhovništvo vernikov kot reakcija na protestantsko zanikanje službenega duhovništva potisnjeno v ozadje, če že ne naravnost zanikano. Na to skupno duhovništvo so teologi večkrat gledali kot na Luthrovo smešno krivo vero.<sup>1</sup> 2. vatikanski cerkveni zbor je ustvaril jasnost, ki je bila nujna. V luči razodetja so bili razčiščeni pojmi skupnega in ministerialnega duhovništva. Na tem koncilu je dobilo božje ljudstvo, ki je skupno s službenim duhovništvom Cerkev, Kristusovo skrivnostno telo, pravo mesto v Cerkvi in bilo nekako rehabilitirano. Obenem pa je vloga in naloga službenega duhovništva po virih razodetja jasneje opredeljena, demitologizirana in postavljena v tisti red odrešenja, ki ga je ustanovil Kristus: popoln človek združen z Bogom v drugi božji osebi, srednik med Bogom in človeštvom po svojem učlovečenju in predvsem po svoji velikonočni skrivnosti. To ima velik pomen v liturgiji in pa za aktivno vlogo laikov v Cerkvi, kar je našlo svoje potrdilo v drugih koncilskih dekretih.

Zanimivo je, da koncil ne uporablja več izraza splošno duhovništvo, ampak skupno duhovništvo (*sacerdotium commune*). Čeprav ima posvečeni duhovnik posebno neizbrisno znamenje, ki ga naredi za vidnega predstavnika Kristusa, glave skrivnostnega telesa, v cerkveni skupnosti, h kateri je poslan, vendar ima z ostalimi verniki skupno neizbrisno znamenje krsta in birme. Neizbrisno znamenje pa človeka usposobi za tisto češčenje Boga, ki ga je postavil Kristus s svojo velikonočno skrivnostjo. To češčenje pa mora duhovnik skupno s cerkveno občino dajati Bogu že kot ud skrivnostnega telesa Kristusa. Poleg tega pa je po Kristusovi uredbi samo njemu dano po neizbrisnem znamenju sv. reda, da ta kult omogoči s tem, da v daritvi nove zaveze predstavlja Kristusa; ga pokliče na oltar in predseduje krščanskemu občestvu, ki se s Kristusom daruje. Tako službeno duhovništvo ne stoji nasproti skupnemu duhovništvu, kakor da ne bi bilo z njim povezano in skupno duhovništvo ne stoji nasproti službenemu duhovništvu kot nekaj čisto drugega.

## I

### UTEMELJITEV DUHOVNIŠTVA CERKVE — KRISTUSOVEGA SKRIVNOSTNEGA TELESA

Kristus je prazakrament, ker je vidno javljanje božje odrešitvene volje in učinkovitost znamenje božje pričujočnosti v zgodovini človeštva. Ta božja pričujočnost je odrešitvska. Kristus si je s svojo velikonočno

<sup>1</sup> J. Scheffmacher: Licht im Finsternis, cit. Otto Semmelroth v Concilium, januar 1968, str. 41.

skrivnostjo pridobil Cerkev, ki nadaljuje njegovo poslanstvo. Cerkev je človeška družba, a vsebuje nadnaravni princip, ki je neviden. Tudi Cerkev je torej vidno znamenje Kristusove odrešenjske dejavnosti, ker na viden način posreduje zveličavne milosti, ki jih je Kristus zaslužil, in to predvsem po zakramentih. Posameznik prejme deležnost pri Kristusovem življenju s tem, da postane ud skrivnostnega telesa. Zakramenti posredujejo milost ne neposredno, temveč po Cerkvi, ki je utelešenje milosti, prazakrament kakor Kristus.<sup>2</sup>

Evharistija je središče zakramentov, ker vsebuje Kristusa v njegovi velikonočni skrivnosti. K evharistiji so vsi zakramenti naravnani in od nje dobivajo svojo odrešenjsko moč ter so ravno zaradi tega kulturna dejanja. Kristus pa mora v mašni daritvi postati nekako viden kot darujoči duhovnik, ker darovi sami, ki so sicer vidni, še niso daritev. V tem je tudi skrivnost ministerialnega duhovništva. Posvečeni duhovnik je postavljen nasproti sodarujoči občini kot predstavnik Kristusa, ki ponavzočuje svojo velikonočno skrivnost. Ker morata Kristusova daritev in sodarovanje vernikov postati vidni, zato je v Cerkvi polarnost posvečenega duhovništva in cerkvene občine, ki je po neizbrisnem znamenju krsta in birmе določena za krščansko bogočastje in v tem bogočastju s polno pravico sodeluje. Službeno duhovništvo ima nalogo, da naredi Kristusovo daritev navzočo. Sodarujoči verniki so pa postavljeni nasproti darujočemu duhovniku kot tistemu, ki predstavlja Kristusa, ker napravi v Kristusovi moči Kristusa zakramentalno vidnega. To pa pomeni, da je kristjan posvečen in določen, da stoji na eni ali drugi strani polarno urejene Cerkve: da ali kot posvečen duhovnik naredi Kristusovo daritev navzočo, ali pa da sodaruje. Te polarnosti pa ne smemo pretiravati, kajti tudi službeni duhovnik pripada božjemu ljudstvu in kot tak sodaruje s Kristusom ter tako izvršuje tisto duhovništvo, ki ga ima skupno z verniki.

## II

### DUHOVNIŠTVO BOŽJEGA LJUDSTVA ALI SKUPNO DUHOVNIŠTVO

#### Biblična podlaga skupnega duhovništva

Sv. Peter je v svojem pismu prevzel dediščino stare zaveze, ki pa v novi zavezi dobi po Kristusovem velikem duhovništvu novo vsebino. Takole pravi: »Vi pa ste izvoljeni rod, kraljevo duhovstvo, svet narod in pridobljeno ljudstvo, da bi oznanjali slavna dela njega, ki vas je poklical iz teme v svojo čudovito luč, vas, ki nekdanje niste bili ljudstvo, zdaj pa ste božje ljudstvo, kateri niste bili deležni usmiljenja, zdaj pa ste usmiljenje dosegli« (1 Petr 2, 9—10).

Duhovništvo je po nauku sv. Petra nosilec bogočastja in preroštva, ki naj v božjem ljudstvu uveljavi božje pravice, in naj božje ljudstvo pripravi, da bo darovalo duhovne daritve: »K njemu, živemu kamnu, ki so ga ljudje zavrgli, pri Bogu pa je izbran in dragocen, pridite in se dajte

<sup>2</sup> O. Semmelroth: Die Kirche als Sakrament, 59.



tudi sami vzdinati kot živi kamni v duhovno hišo, za sveto duhovstvo, da boste darovali duhovne daritve, Bogu prijetne po Jezusu Kristusu« (1 Petr 2, 4—5). Duhovništvo in preroštvo sta v božjem ljudstvu združeni, ker sta bili ti dve službi združeni v Kristusu, božje ljudstvo pa je Kristusovega duhovništva deležno. Oznanjevanje slavnih del Gospoda, o katerem govori Peter, je ravno preroška služba, ki poleg bogočastne pripada vsej Cerkvi. Cerkev mora darovati duhovne, Bogu prijetne daritve. Ta čudovita dela pa naj božje ljudstvo kaže tudi na sebi, kajti, tako pravi sv. Peter, na njegovem obrazu odseva božje veličanstvo, ker je po Kristusu poklicano v čudovito svetlobo (1 Petr 2, 9). Uresničevanje duhovniške službe je že preroško oznanjevanje čudovitih božjih del. Vendar pa je preroška služba obenem s pastirsko naravnana na ožjo duhovniško službo, na daritev, ki jo pomaga narediti duhovno, tj. subjektivno učinkovito. To pa je isto kakor vključitev v Kristusovo velikonočno skrivnost, v Kristusovo predanost Bogu, ki je dosegla svoj življenjski višek v velikonočni skrivnosti. Tako se v daritvi nove zaveze, kolikor od strani božjega ljudstva ni šamo zunanji obred, ampak je dejansko duhovna daritev, najbolj uresniči skupno duhovništvo Cerkve, Kristusovega skrivnostnega telesa, in obenem preroštvo, ki oznanja čudovita božja dela z besedo, predvsem pa z življenjem. Daritev prehaja v preroštvo in preroštvo v daritev.

### Skupno duhovništvo v svetu

Daritev označuje in uresničuje človekovo predanost Bogu. V svoji daritvi je Kristus na neprekosljiv način uresničil predanost Očetu. V njej, ki je povzetek njegovega odnosa predanosti do Očeta in do človeštva, je sam veliki duhovnik, ki je enkrat za vselej vstopil v najsvetejše skupno s Cerkvijo, svojim skrivnostnim telesom (Hebr 9, 11—14). S tem skrivnostnim telesom je nadnaravno povezan kot Glava. Duhovništvo in daritev sta tako neločljivo povezana. Ker je Kristus početnik novega človeštva, novi Adam, je popeljal vse človeštvo po svoji daritvi k Bogu in ga objektivno za vedno posvetil. Kristusovo telo, božje ljudstvo je vcepljeno v Kristusa po zakramentih sv. krsta in birme. Zato je kot nadnaravno eno s Kristusom za daritev usposobljeno. Iz istega razloga pa je tudi dolžno sodarovati s Kristusom. Kristusovo življenje je duhovniško, ker je popolna predanost Očetu. Tisti odnos, ki ga predstavlja večni Sin do Očeta (substancialni odnos), se podaljša v Kristusovo človeško naravo in v tej naravi je vse Kristusovo življenje, posebno pa velikonočna skrivnost, kot življenje popolne predanosti Očetu, duhovniško. Tudi tu je Kristus kakor v večnosti povsem do Očeta. Kristusovo duhovništvo pride v najvišji meri do izraza v daritvi na križu.

Ker so verniki udje Kristusa, velikega duhovnika, zato imajo naravnost dolžnost, da prinašajo Bogu duhovne daritve (1 Petr 2, 5), tj. daritve, ki niso samo prazen obred, ampak izražajo predanost vernikov s Kristusom Bogu. To se uresniči predvsem pri maši, ki je ponavzočenje najvišje Kristusove ekzistencialne predanosti Očetu. V njej verniki napravijo Kristusovo daritev za svojo in spreminjajo svoje življenje v daritev, v predanost, v ljubezen do Boga.

Božje ljudstvo ne neha biti duhovniško, ko prevzame mesto v svetni službi. Ne samo po oznanjevanju božje besede predvsem z zglednim krščanskim življenjem, kar je striktno preroška služba, ampak še v večji meri po angažiranju v tem svetu, ki ima svoje zakonitosti, vrši kristjan svoje duhovniško poslanstvo, ko svojo službo v svetu opravlja v predanosti do Boga. S tem, da se angažira v tem svetu iz predanosti Očetu, izvršuje obenem tudi preroško službo, ker s svojim zgledom vestnega opravljanja dolžnosti iz ljubezni do Boga, govori božjo besedo. To je popolna služba Bogu, ki zemeljsko postavi v odnos do Boga in ga usmerja v večnost.

To pa je mogoče samo takrat, če se božje ljudstvo od časa do časa posveti svoji duhovniški službi v krščanskem bogoslužju, ki ima svoje središče v maši. Od tu črpa svetno udejstvovanje tisto nadnaravno moč, ki spremeni poklicno delo v duhovniško službo. Tu se to delo napaja s studenci milosti, ki izvirajo iz Kristusove popolne predanosti Očetu. Tako so ne samo kulturna dejanja duhovne daritve, o katerih govori sv. Peter, ampak postane daritev celo življenje.<sup>3</sup> In tako dejansko izvršuje kristjan tudi kraljevsko službo, ki se kaže v gospodstvu nad seboj v moralnem pomenu in v gospodstvu nad svetom. Poleg tega pa ima božje ljudstvo deležnost pri vodstvu v cerkveni občini prav zato, ker je duhovništvo skupna last vse Cerkve. Božje ljudstvo ni duhovniško, ne da bi bilo deležno vodstvene službe v odnosu do drugih vernikov in službeno duhovništvo ni samo pastirsko brez duhovniške naloge, ki jo vrši kot specifično duhovniško funkcijo v službi božjega ljudstva.

### **Zakramentalno bogočastje božjega ljudstva**

Kristusovo duhovništvo se uresničuje in postane učinkovito v zakramentih, ki so učinkovita znamenja njegove duhovniške službe. V vseh zakramentih uveljavlja Kristus svojo velikonočno skrivnost, posebno pa velja to za evharistijo, ki omenjeno skrivnost zakramentalno vsebuje. Velikonočna skrivnost pa je tudi najpopolnejši izraz Kristusove ljubezenske predanosti Očetu. Podobno se vključitev v velikonočno skrivnost, ki je duhovniška služba vernikov, uresniči po milosti zakramentov v predanosti Očetu, tj. s krepostnim življenjem. Sveti in organski značaj duhovniškega občestva se uresničuje z zakramenti in krepostnim življenjem.<sup>4</sup>

To dvoje se ne sme ločiti. Zakramenti so namreč postavljeni od Kristusa kot pobuda (po milosti) in izraz Bogu predanega krepostnega življenja. Prav v tem, da se v zakramentih uresniči skupno kulturno duhovništvo, ki Bogu prinaša duhovne daritve, se najbolj pokaže povezanost službenega in skupnega duhovništva.

Čeprav sta službeno duhovništvo in skupno duhovništvo različna po svojem bistvu in ne samo po stopnji, sta vendarle naravnana drug na drugega.<sup>5</sup> Subjekt duhovniškega dejanja je skupnost božjega ljudstva, saj v zakramentih deluje Kristus po svojem telesu, ki je celotna Cerkve.

<sup>3</sup> O. Semmelroth: Das priesterliche Gottesvolk und das Amt, v Concilium, januar 1968, 43.

<sup>4</sup> C 11

<sup>5</sup> C 10

Službeni duhovnik in prejemnik zakramenta sta oba duhovniška subjekta skupnega dejanja, čeprav eden predstavlja Kristusa duhovnika kot Glavo Cerkve, medtem ko drugi prejemnik, po prejemu zakramentov stopi v kultno dejanje, kolikor je to Kristusovo dejanje predanosti Očetu, v katero je prejemnik pritegnjen. Cerkev kot univerzalni zakrament odrešenja seže v posameznih zakramentih po človeku, da ga pritegne v Kristusovo duhovniško območje, v katerem božja odrešitvena volja dobi zgodovinsko podobo.

Tako postane razumljivo, zakaj dogmatična konstitucija o Cerkvi govori o novih odnosih prejemnika zakramentov do Cerkve in ne samo o podelitvi milosti. »Verniki, s krstom včlenjeni v Cerkev so z neizbrisnim znamenjem določeni za bogoslužje krščanske vere in so, prerajeni za božje otroke, dolžni pred ljudmi izpovedovati vero, ki so jo po Cerkvi prejeli od Boga. Zakrament birme jih popolneje zveže s Cerkvijo ... Ko se udeležujejo evharistične daritve, ki je vir in višek vsega krščanskega življenja, darujejo Bogu božjo žrtev in z njo sami sebe; tako vsi, ne sicer enako, temveč vsak na drugačen način izvršujejo svojo vlogo v liturgičnem opravilu tako z daritvijo kakor s sv. obhajilom. Nadalje v sv. obhajanju evharistije pokrepčani s Kristusovim telesom nazorno razodevajo enoto božjega ljudstva, ki jo ta zakrament pomenljivo označuje in čudovito uresničuje...«<sup>6</sup> Enako gleda koncil tudi na druge zakramente, ki človeka postavijo v nov odnos s Cerkvijo, prazakramentom, Kristusovim skrivnostnim telesom.

Center vsega odrešitvenega delovanja Kristusa prek Cerkve je evharistična skrivnost, središče povezanosti vernikov.<sup>7</sup> Vsi drugi shodi, v katerih se zbira božje ljudstvo, da posluša božjo besedo ali prejema zakramente, so naravnani na evharistijo. »Presveta evharistija namreč obsega ves duhovni zaklad Cerkve, Kristusa samega, naše velikonočno jagnje in živi kruh, ki s svojim mesom, po Sv. Duhu oživiljenim in oživljajočim, daje ljudem življenje, tako da jih vabi in navaja, da obenem z njim darujejo sami sebe, svoje delo, vse stvarstvo.«<sup>8</sup> V evharistiji božje ljudstvo v najvišji meri izvršuje svoje duhovniško poslanstvo, ko se s Kristusom, prisotnim v zakramentalni daritvi, resnično sami sebe in svet Bogu darujejo po velikem duhovniku in sredniku nove zaveze, ki je s svojo daritvijo objektivno posvetil Bogu vse stvarstvo. V Kristusovo daritev kristjani vključijo sebe in vse stvarstvo, in tako postanejo skupno s stvarstvom duhovna, Bogu prijetna daritev, saj maša postane po vključitvi vernikov daritve Glave in telesa.

V daritvenem obedu se skupno duhovništvo vseh vernih v najvišji meri uresničuje, saj se daritev dovrši v obedu, ki je skupen službenemu duhovništvu in duhovništvu vernikov. Ker je tukaj Kristus zakramentalno navzoč v svoji velikonočni skrivnosti zato, da bi se božje ljudstvo življenjsko vključilo v to skrivnost in se s Kristusom, velikim duhovnikom, sodarovalo, je razvidno, da je skupno duhovništvo deležnost pri Kristusovem velikem duhovništvu. V tem je smisel vsega krščanskega življenja, ker evharistija označuje in povzroča v božjem ljudstvu tisto predanost

<sup>6</sup> C 11

<sup>7</sup> D 5

<sup>8</sup> D 5

Bogu, ki jo je Kristus pokazal v svoji daritvi na križu. V ta odnos predanosti nebeškemu Očetu se po evharistiji vključijo verniki — med katerimi morajo biti tudi službeni duhovniki — ko po Kristusu sami sebe Bogu darujejo in so tako v najvišji meri kraljevo duhovstvo, ki daruje duhovne daritve. Kolikor je Kristus svojo daritev daroval za vse človeštvo in je tako vsakemu, ki pripada človeštvu in njemu, ta daritev lastna, je skupno duhovništvo pred službenim duhovništvom in ne njegovo slabotno izžarevanje.<sup>9</sup> Tu stopa v polni meri v veljavo princip solidarnosti novega Adama s prerojenim človeštvom, ki je z njim eno skrivnostno telo. Pri vsem tem pa ostane verska resnica, da službeni duhovnik zakramentalno ponavzročuje Kristusovo daritev. Kar se pa tiče vstopa v Kristusovo velikonočno skrivnost, v daritev Kristusa, ki je svojo daritev daroval za vso Cerkev, pa nima službeno duhovništvo nobene prednosti pred skupnim duhovništvom.

### III

#### SLUŽBENO DUHOVNIŠTVO

V okvir duhovništva, ki je skupno vsem vernikom, moramo postaviti službeno duhovništvo, ki ga je Kristus ustanovil in ki ima važno mesto v božjem ljudstvu, tj. v Cerkvi, kateri pripada tudi službeni duhovnik. Cerkev je namreč družba ljudi, ki ima nadnaravni princip. Ta nadnaravni princip jo napravlja za družbo, ki ima nadnaravni cilj. Pri vsem tem pa ostane človeška družba, ki potrebuje kakor vsaka človeška družba vodstva k nadnaravnemu cilju.

Na prvi pogled se zdi, da ni mesta v Cerkvi za službeno duhovništvo, saj je vsa Cerkev duhovniška, deležna Kristusove duhovniške službe. Vendar je službeno duhovništvo po nauku sv. pisma in po nezmotljivem nauku 2. vat. koncila bistveno in ne samo po stopnji različno od navadnega duhovništva, kolikor je seveda v službi božjega ljudstva.<sup>10</sup> Službeno duhovništvo je bistveno naravnano na skupnost in obratno.<sup>11</sup> V vsaki človeški družbi mora biti nekdo, ki je posebej pooblaščen, da to družbo vodi k skupnemu cilju, Kristus je nevidna glava Cerkve. Sam pa je iz ožjega kroga svojih učencev naredil apostole in jih poslal, da zastopajo njega v njegovem skrivnostnem telesu: »Kakor je Oče mene poslal, tako tudi jaz vas pošljem« (Jan 20, 21).

Apostoli sprejemajo od njega razodevajočo besedo Očeta, ki je Kristus sam s svojim zemeljskim življenjem in svojim naukom, ki sta razodetje večnega, substancialnega odnosa učlovečene Besede do Očeta. Kristus daruje svoji Cerkvi milost božjega otroštva, kakor je tudi sam rojen iz Očeta. Apostoli prejmejo to milost od Kristusa z naročilom, da jo posredujejo božjemu ljudstvu. So kakor Kristus prejemajoči in v njegovi moči ter po njegovem pooblastilu prejemajoči in dajajoči. Podobno so tudi laiki v Cerkvi prejemajoči in dajajoči, ker so tudi sami po skupnem duhovništvu

<sup>9</sup> K. Rahner, *Schriften zur Theologie*, III, 297.

<sup>10</sup> C 10

<sup>11</sup> C 10



dolžni posredovati božje otroštvo drugim. Taka je misijonska dejavnost Cerkve. Vendar so apostoli poslani na prav poseben način, ki ga je treba natančneje opredeliti.

Služba v Cerkvi se nadaljuje, ker se nadaljuje poslanstvo in sicer tudi tisto posebno poslanstvo, ki so ga dobili apostoli od Kristusa. Bistvo ministerija v Cerkvi je ravno v tem, da stoji nasproti božjemu ljudstvu v poslanstvu, ki na poseben način nadaljuje Kristusovo poslanstvo. Apostol govori z vzdihom o skrbi za vse cerkve (2 Kor 11, 28). Popolnost in svetost službenega duhovništva se uresniči v neutrudnem poslanstvu, ki na poseben način nadaljuje Kristusovo poslanstvo: »Kakor je Oče mene poslal, tako jaz vas pošljem (Jan 20, 21). To poslanstvo se manifestira v oznanjevanju in evharistični daritvi v polnem pomenu besede, tj. v daritvi, ki postane življenje predanosti Očetu in poslanstvo za posredovanje božjega otroštva ljudem.

Voditeljska vloga starešin v NZ se raztegne tudi na kulturno dejavnost, ker cerkveni starešine vodijo obhajanje evharistije. Ni pa jasno iz NZ, ali starešine izvršujejo tudi posebno poslanstvo v obhajanju evharistije, z drugimi besedami ali pri tem obhajanju izvršujejo tudi službeno duhovništvo. Ta verska resnica je razvidna bolj iz izročila. Službeni duhovnik namreč s sveto oblastjo, ki mu je dana od Boga, da oblikuje duhovniško ljudstvo in ga vodi, opravlja kot predstavnik Kristusa, Glave skrivnostnega telesa, nalogo, da ponavzoči Kristusovo daritev, jo daruje Bogu, verniki pa v moči svojega kraljevega duhovstva sodelujejo pri darovanju evharistije in to duhovstvo uveljavljajo s prejemanjem zakramentov, v molitvi in zahvaljevanju, s pričevanjem svetega življenja, z zatajevanjem samega sebe in z dejavno ljubeznijo.<sup>12</sup> Torej ne samo vodstvo evharistije kot pastirska služba in preroško oznanjevanje božje besede je naloga službenega duhovništva, ampak posebna deležnost pri Kristusovem duhovništvu, po kateri se ministerialni duhovnik po svojem duhovništvu bistveno razlikuje od skupnega duhovništva, kateremu na življenjski ravni tudi sam pripada.

V čem je ta bistvena razlika, o kateri govori 2. vat. koncil. Skupno duhovništvo se uveljavlja v dejavnem sodelovanju, s katerim se vključi v Kristusovo daritev. To dejanje je aktivno toda receptivno. Tudi službeni duhovnik uveljavi v tej daritvi svoje skupno duhovništvo, ko se skupno z verniki življenjsko vključi v Kristusovo daritev, ki se zakramentalno ponavzočuje. Toda kot ministerialni duhovnik zastopa osebo Kristusa-Glave skrivnostnega telesa. Daritev mora biti vidna, ker vsaka daritev je vidno znamenje notranje bogovdanosti, ki se v življenju vidno pokaže v krepostnem življenju. Ker je Kristus, ki je dar in glavni darovalec neviden in je pričujoč samo v znamenjih, je viden v posvečenem duhovniku, ki ga v daritvi zastopa. »Bog je edini sveti in posvečevalec, si je hotel ljudi privzeti takorekoč za sodelavce in pomočnike, ki naj bi ponižno služili pri delu posvečenja. Zato Bog po škofu posvečuje duhovnike, da na poseben način postajajo deležni Kristusovega duhovništva, in da obhajajo svete skrivnosti kot služabniki njega, ki po Sv. Duhu v bogoslužju vedno opravlja za nas svoje duhovniško službo. S krstom včlanjajo ljudi v božje

<sup>12</sup> C 10

ljudstvo, v zakramentu sv. pokore spravljajo ljudi z Bogom in Cerkvijo, z bolniškim maziljenjem lajšajo bolnike, zlasti pa z daritvijo sv. maše zakramentalno darujejo Kristusovo daritev... Drugi zakramenti, kakor tudi vsa druga cerkvena opravila in dela apostolata, so v tesni zvezi z evharistijo in so nanjo naravnana. Presv. evharistija obsega namreč ves duhovni zaklad Cerkve... Zaradi tega je evharistija studenec in višek vsega oznanjevanja.<sup>13</sup>

Tako je po besedah koncila preroška služba službenega duhovništva naravnana na evharistijo; prav tako je preroška služba skupnega duhovništva naravnana na evharistijo, ko z besedo in zgledom vodi ljudi k daritvi, k darovanju samega sebe Bogu, v čemer je vse versko življenje kristjana.

Toda ministerialno duhovništvo je v svoji preroški službi še posebno naravnano na evharistijo. Oznanjevanje je namreč posredovanje božje besede ljudem, tiste Besede, ki je prišla v čas in je končnoveljavno razodetje Boga v svetu. Kristusova beseda ni neki nauk, ki bi bil neodvisen od osebe, ki ta nauk oznanja, ampak njegov nauk je njegovo življenje v času, življenje večne božje Besede, ki je postala človek. Ta Beseda je tudi v času popolnoma do Očeta, vsa predana Očetu. Višek te predanosti je pa daritev, velikonočna skrivnost.<sup>14</sup> Kristus je prazakrament, ker je vidno in učinkovito javljanje Boga v vidnem stvarstvu. Tako je analogno tudi beseda, ki jo oznanja službeni duhovnik na nek način zakramentalna, ponavzočenje resničnosti odrešenja. Po preroškem oznanjevanju Sv. Duh posvečuje tiste, ki božjo besedo sprejmejo in jih nagiba, da to božjo besedo v zakramentih, ki jih je postavil Kristus, uresničijo. Preroška beseda službenega duhovnika doseže največjo učinkovitost v zakramentih in predvsem v evharistiji, v kateri je zakramentalno pričujoča v višku svojega odrešitvenega dejanja, v velikonočni skrivnosti, učlovečena božja Beseda. Oznanjevanje božje besede, kolikor ni slovilo zakramenta, je priprava na zakramentalno srečanje s Kristusom, ki nas po tem zakramentalnem srečanju predvsem v evharistiji učinkovito pritegne v svoj odnos predanosti Očetu, v daritev. Kristus je prerok in duhovnik, ker je končnoveljavno razodetje Boga v zgodovini in obenem daritev, v kateri je sam daritveni dar in veliki duhovnik. Službeno duhovništvo je pa opolnomočeno, da napravi pričujočo Kristusovo odrešilno delo, v katerega se morajo verniki svobodno vključiti. Ravno zato je to duhovništvo preroško, ker mora težiti za tem, da bi se verniki po skupnem duhovništvu dejavno vključili v Kristusovo daritev.

Ker pa je Kristus končnoveljavna Beseda Boga človeštvu, je službeno duhovništvo samo v službi te Besede. Vidna organizacija Cerkve ne ustvarja prostora odrešenja, temveč ga že najde. Zato ministerialno duhovništvo sredništva ne postavlja, ampak samo uveljavlja Kristusovo sredništvo. Službeni duhovnik ni srednik kakor da bi on postavljал most do Boga, ampak napravlja viden od Kristusa postavljen prazakrament, ki je Cerkev. Ta pa se uresniči po zakramentih, v katerih Kristus ponavzočuje svojo velikonočno skrivnost. Duhovnik postavi Kristusovo delo pričujoče

<sup>13</sup> D 5

<sup>14</sup> J. Ratzinger, *Einführung in das Christentum*, 182—184.

v dvojnem pravcu: kot spravo z Bogom, kar je daritev, in kot obdarovanje človeka z milostjo. Službeno duhovništvo ima namen, da naredi pričujočo končnoveljavno Kristusovo odrešenje, ne pa simbolično izražanje lastne predanosti Bogu v daritvi, temveč zakramentalno ponavzočenje končnoveljavne predanosti Kristusa v njegovi daritvi. Zato ponavzoci duhovnik Kristusovo daritev kot daritev Cerkve, ki torej ne pripada njemu, ampak celotni Cerkvi. Samo toliko pripada njemu, kolikor je tudi on član Cerkve in ima z vso Cerkvijo skupno duhovništvo. Tako je služba službenega duhovništva samo relativna.<sup>15</sup>

Evharistična daritev je kot središče vere in vsega krščanskega življenja, kar je vera v polnem smislu besede, tista, ki karakterizira službeno duhovništvo, kolikor v njej vidno predstavlja Kristusa. Glavo skrivnostnega telesa. Ker ga samo predstavlja, je ta služba relativna.

Funkcija službenega duhovništva pa je tudi v odnosu do cerkvene občine relativna, ker je v službi občine, da v njeni sredi omogoči zakramentalno ponavzočenje Kristusove daritve. Tako ni samo pastirska in preroška služba naloga službenega duhovništva, ampak tudi polnomočje, ki mu je dano z zakramentom sv. reda, da Kristusovo daritev zakramentalno postavi med občestvo, da bi se krščanska občina, ki prisostvuje daritvi v to daritev vključila. Tu je duhovnik deležen Kristusovega sredništva v intenzivnejši meri, kakor so to verniki, ki imajo skupno duhovništvo. Novi poudarek, ki ga dobi preroška služba službenega duhovništva, je usmerjena na učinkovito ponavzočenje Kristusovega pashalnega misterija tudi od strani Cerkve. S tem dobi večji poudarek opus operans, ki je nujno potreben, da daritev postane učinkovita, duhovna kakor se izrazi sv. Peter (1 Petr. 2, 5).

Službeno duhovništvo bi lahko tako definirali: Duhovnik je tisti, ki je postavljen v odnos do občestva tako, da je po poverilu Cerkve popoln in uradno govoreč oznanjevalec božje besede in sicer tako, da mu je v najvišji meri poverjena zakramentalnost te besede.<sup>16</sup>

Učlovečena božja Beseda je prazakrament, ker je učinkovito in vidno javljanje Boga v zgodovini. Učinkovitost in vidnost večne Besede v času je pa podeljena Cerkvi, ki je prav tako prazakrament, ker je s Kristusom eno telo in se njena učinkovitost javlja v zakramentih, v katerih doseže učinkovitost Besede svoj višek. To se posebno uresniči v evharistiji, Kristusovi zakramentalni pričujočnosti, v višku njegovega oznanjevanja, ki je njegovo delo in njegova oseba. Oznanjanje božje besede in podeljevanje zakramentov imata namreč isto korenino in bistveno enotnost, ker beseda doseže v zakramentu svoj največji učinek. Tako oznanjevanje božje besede da posvečenemu duhovniku misijonski značaj in ga postavi v odnos do skupnosti, bodisi da je ta skupnost že ustanovljena ali pa se še mora ustanoviti.<sup>17</sup> Enostransko gledanje na duhovnika kot samo na kulnega služabnika je s tem premagana in celotni pogled na službeno duhovništvo kot preroško, bogočastno in pastirsko službo je bolje ohranjen, kar bolj

<sup>15</sup> K. R a h n e r, *Schriften zur Theologie*, 285—312; prim. posebno s. 294 in sl.

<sup>16</sup> K. R a h n e r, *Der theologische Ansatzpunkt für die Bestimmung des Wesens des Amtspriestertums*, v *Concilium* 1969, 196.

<sup>17</sup> *Concilium* 1969, 195.

ustreza virom razodetja. V tej luči nam postane bolj razumljivo Kristusovo naročilo: »Pojdite torej in učite vse narode, kršćujte jih ... in učite jih spolnjevati vse, kar sem vam jaz zapovedal in glejte, jaz ostanem z vami vse dni do konca sveta« (Mt 28, 19—20).

### Zaključek

Kristus je edini veliki duhovnik, srednik med Bogom in ljudmi. V svoj bitni odnos do Boga kot učlovečeni Sin, pritegne vse ljudi, ki se mu v veri priključijo. Tako postanejo vsi ljudje duhovniki, ker so udje enega duhovnika. Vsi verniki so deležni Kristusovega duhovništva po krstu in po birmi. To je skupno duhovništvo. Kristus je odrešitveno končnoveljavno javljanje Boga v svetu. Prostor, v katerega stopajo verniki je že postavljen. Cerkev je bila ustanovljena z velikonočno skrivnostjo. Nobeno duhovništvo, ne skupno ne službeno ne more ustvariti tega prostora. Vsi verniki so poklicani, da uresničijo Kristusovo daritveno predanost Očetu, ki je dosegla svoj višek v daritvi na križu. Po tem so »kraljevo duhovstvo«. Princip solidarnosti s Kristusom je tu odločilen: z njim smo eno skrivnostno telo.

Vsi verniki so poklicani, da po Kristusu postavijo sebe in svetno realnost v odnos predanosti Bogu in s tem transcendentirajo zemeljsko v Boga. To duhovniško poslanstvo se bo v polni meri udejstvovalo v eshatologiji.

Službeno duhovništvo je Kristus ustanovil, da se more po njem v Cerkvi, ki je družba, v pastirski, duhovniški in preroški službi uresničiti Kristusovo telo, ki je v celoti duhovniško. Cerkev, skrivnostno telo uresniči svojo predanost Očetu v Kristusovi velikonočni skrivnosti, subjektivno pa postane kristjan deležen te skrivnosti, ko se vanjo vključi zakramentalno in življenjsko eksistencialno.

Službeno duhovništvo ima posebni duhovniški značaj, ki je bistveno različen od skupnega duhovništva, ker je Kristus hotel, da je njegovo duhovništvo, ki doseže višek v velikonočni skrivnosti, v vseh časih prisotno. Hotel je, da je vedno in povsod prisotno zato, da bi se vsa Cerkev vanjo vključila in bi tako z njim prišla k Očetu. Službeno kakor tudi skupno duhovništvo je usmerjeno v evharistijo. Svobodna življenjska vključitev v velikonočno skrivnost po daritvi nove zaveze, je skupna službenemu in skupnemu duhovništvu. Toda službeni duhovnik izgovori besede, ki predstavijo Kristusa v zakramentalno ponavzočenje njegovega pashalnega misterija. Da bi se pa božje ljudstvo vključilo v velikonočno skrivnost svobodno in življenjsko, ima službeni duhovnik dolžnost, da oznanja božjo besedo in tako vodi ljudi k evharističnemu shodu, kateremu on predseduje. Zato ima tudi oblast odpuščati grehe v sv. pokori in brisati ostanke grehov v sv. maziljenju. Oznanjevanje besede dobi v evharistiji svojo najvišjo uresničitve, v kateri beseda postane slovo zakramenta. V njej je pričujoča učlovečena Beseda v svojem pashalnem misteriju.

V duhovniku ne bomo gledali samo kultnega služabnika, ki vidno predstavlja Kristusa v evharističnem shodu, ampak tudi predvsem oznanjevalca božje besede, ki ima svoj višek v slovu zakramenta, ki ponavzočuje Kristusovo velikonočno skrivnost. To ponavzočenje se izvrši



predvsem v evharistiji, ki je središče vseh zakramentov, ker vsebuje Kristusa v njegovi velikonočni skrivnosti. V tem zakramentu se daruje s Kristusom celo skrivnostno telo. Duhovnik ne ponavzočuje svoje daritvene volje ampak Kristusovo. V tem je vsa razlika med starozaveznim kultom in duhovništvom ter Kristusovim duhovništvom, ki smo ga vsi deležni. Daritev je omogočena po milosti, od zgoraj. Sami ne moremo z nobeno daritvijo doseči Boga. To pa pomeni zmanjšanje moči službenega duhovništva, Entmächtigung, kakor to imenuje K. Rahner.<sup>18</sup> Krščansko duhovništvo ima relativno funkcijo tako do Kristusa edinega velikega duhovnika, kakor tudi do Cerkve. Njegova naloga je ta, da ponavzoci Kristusovo sredništvo.

Vprašanje, ali je za učinkovito duhovniško oznanjevanje in predse-dovanje pri evharistiji potrebna tudi duhovnikova subjektivna svetost, je zelo zapleteno. Vsekakor moramo ponovno poudariti opus operatum priti donatizmu. K. Rahner trdi, da je svetost neobhodno potrebna, če naj bo oznanjevanje življenjsko resnično in ne samo objektivno pravilno.<sup>19</sup>

Važna za življenje je tudi resnica, da so škofje in duhovniki najprej člani Cerkve, in šele nato njeni posvečeni služabniki. Važno je to za odstranjevanje nesporazumov, ki so še vedno živi. Mnogi še danes mislijo, da je službeno duhovništvo nad Cerkvijo, ali pa da je samo ono Cerkev. To naziranje je nekrščansko in vodi do gledanja na službeno duhovništvo kot kasto.

Duhovnik ni nikak nadkristjan, ampak je poklican in posvečen za to, da pomaga drugim do tega, da postanejo pravi kristjani. Seveda bo to funkcijo mogel vršiti ne samo po sv. redu, v moči katerega deli zakramente, ki delujejo ex opere operato, ampak tudi s tem, da bo njegovo oznanjevanje življenjsko resnično in ne samo objektivno pravilno.

V svoji veliki zgodovini Cerkve pravi Daniel Rops, da je zgodovina Cerkve pravzaprav zgodovina svetnikov. Rahner pa trdi, da bi Cerkev nehala biti oznanjevalka resnice, če bi per impossibile, v nemogoči hipotezi, ne bilo več nobenega duhovnika, ki bi ne skušal uresničiti v svojem življenju to, kar oznanja.<sup>20</sup>

### Povzetek

## SKUPNO IN SLUŽBENO DUHOVNIŠTVO

Franc Plemenitaš

V prvem delu razprava utemeljuje duhovništvo Cerkve kot Kristusovega skrivnostnega telesa.

Drugi del govori o skupnem duhovništvu božjega ljudstva, kakor se odraža v svetu sploh in posebej v zakramentalnem bogočastju.

Tretji del oriše vlogo službenega duhovništva v Cerkvi. Nosilci tega duhovništva sprejemajo od Kristusa poseben delež odrešenjskega poslanstva in niso samo kultni služabniki, ampak na določen način ponavzočujejo Kristusa — učitelja, duhovnika in pastirja. Službeno duhovništvo pomaga do veljave skupnemu duhovništvu Cerkve.

<sup>18</sup> K. Rahner, *Schriften z. Th.* III, 294.

<sup>19</sup> K. Rahner, nav. delo, 306.

<sup>20</sup> K. Rahner, nav. delo, 309.

## **Zusammenfassung**

### **GEMEINSAMES UND AMTLICHES PRIESTERTUM**

Franc Plemenitaš

Der erste Teil der Abhandlung sucht das Priestertum in der Kirche als den geheimnisvollen Leib Christi zu begründen.

Der zweite Teil erörtert das gemeinsames Priestertum des Gottesvolkes, wie es sich im allgemeinen in der Welt, im besondern aber im sakramentalen Gottesdienst widerspiegelt.

Der dritte Teil schildert die Rolle des amtlichen Priestertums in der Kirche. Die Träger dieses Priestertums empfangen von Christus einen außerordentlichen Anteil der erlösenden Sendung; sie sind nicht nur Kultusdiener; auf eine bestimmte Weise machen sie die Anwesenheit Christi — als Lehrer, Priester und Hirte — fühlbar. Das amtliche Priestertum hebt das Ansehen des gemeinsamen Priestertums und bringt es zur Geltung.

## **Résumé**

### **SACERDOCE COMMUN ET SACERDOCE MINISTÉRIEL**

Franc Plemenitaš

Dans la première partie de cette étude on entend fonder le sacerdoce de l'Eglise comme celui du corps mystique du Christ.

Dans la deuxième partie on traite du sacerdoce commun du peuple de Dieu en tant qu'il s'exprime dans le monde en général et dans la liturgie sacramentelle en particulier.

Dans la troisième partie on trace le rôle sacerdoce ministériel dans l'Eglise. Ces ministres participent d'une façon particulière à la mission rédemptrice du Christ et ils ne sont pas uniquement les ministres du culte, mais rendent présent d'une manière particulière le Christ — Docteur, Prêtre et Pasteur. Le sacerdoce ministériel contribue à mettre en valeur le sacerdoce commun de l'Eglise.

## Nekateri premalo upoštevani vidiki v pojmovanju vere

Anton Strle

Zgodovinarji pripovedujejo, da se je v času, ko so 1453. Turki strahovito napadli Carigrad in je že vsakdo lahko sklepal, kakšen bo izid, dogajalo nekaj nezaslišanega: carigrajski teologi so z vso razvnetostjo debatirali o tem, kakšnega spola so angeli.<sup>1</sup> Podobni bi bili tem teologom tudi mi, če bi se zdajle hoteli ukvarjati npr. z vprašanjem o pravicah do informacij z raznih cerkvenih sej, npr. s te ali one sinode, pustili bi pa ob strani neprimerno važnejša vprašanja, tista namreč, ki so v zvezi z našimi dolžnostmi glede širjenja Kristusovega odrešenjskega oznanila in v zvezi s pravicami, ki jih ima svet do Kristusovega evangelija neprimerno bolj kakor do informacij glede navsezadnje malenkostnih drobnarij.

Lansko leto je med štirimi témami bila na našem teološkem tečaju tudi téma o »hierarhiji resnic«. Znameniti protestantski biblicist in teolog G. Cullmann, ki je bil sam navzoč na koncilu, je dejal: »Menim, da je to mesto (o hierarhiji resnic) najbolj revolucionarno, kar jih najdemo ne le v osnutku o ekumenizmu, marveč v katerem koli osnutku tega koncila.«<sup>2</sup> Seveda pa bo najbrž preteklo še precej časa, da se bo ta važna koncilska misel v teologiji in v oznanjevanju zares uveljavila. Zdaj o potrebnosti upoštevavanja »hierarhije resnic« v katehezi za otroke in za odrasle v obširnem členu govori »Splošni katehetski priročnik«, ki je bil odobren lansko leto meseca maja in ga je izdala kongregacija za kler.<sup>3</sup>

Vprašanje o hierarhiji resnic ima pred očmi bolj vsebino krščanskega oznanila, spoznavno vsebino tistega, kar nam je Bog razodel; to se pravi tisto, kar sholastično izrazoslovje imenuje »fides quae«. Letos pa naj vzamemo zelo sorodno vprašanje, vendar vzeto z druge strani — vprašanje o »fides qua«. Tu gre ne za vsebino vere, temveč za dejanje verovanja, s katerim človek sprejme vsebino razodetja. Y. Congar, ki ga ni treba posebej predstavljati, je mnenja, da je ravno vprašanje o »fides qua« med najvažnejšimi, kar jih je treba upoštevati pri pokoncilski prenovi Cerkve in njenega oznanjevanja.<sup>4</sup> Pripomniti pa moramo že sedaj, da dejanja vere ni mogoče docela ločiti od vsebine tistega, kar z vero sprejmemo in torej tudi ne od hierarhije resnic: fides quae je sicer treba razlikovati od fides qua, toda ločiti ju ni mogoče. Razen tega je treba pristaviti, da je v kratko odmerjenem času mogoče obdelati samo nekatere vidike tako kompleksnega dejanja, kakor je vera. Ogledali si jih bomo v treh glavnih stopnjah.

<sup>1</sup> G. Crespy, *Croire aujourd'hui*,<sup>2</sup> Ed. Saint-Paul, Paris 1970, 91.

<sup>2</sup> O. Cullmann, nav. H. Schützeichel, *Das hierarchische Denken in der Theologie*, v: *Catholica* 25 (1971) 91.

<sup>3</sup> Kongregacija za kler, *Splošni katehetski priročnik*, odobren 18. 5. 1971, čl. 43; AAS 64 (1972) 97—176; čl. 43 je na str. 123 (a tudi v ostalih členih je hierarhija resnic upoštevana).

<sup>4</sup> Y. Congar, *Christus in der Heilgeschichte und in unseren dogmatischen Traktaten*, v: *Concilium* 2 (1966) 7.

## I. OSEBNOSTNO, EKSISTENCIALNO-ODREŠENJSKO POJMOVANJE VERE

### 1. Vera kot korelat razodetja

Ce hočemo imeti pravi pojem o veri, moramo najprej imeti pravi pojem o božjem razodetju. Kdor si razodetje predstavlja v prvi vrsti kot božji nauk, kot nekaj v prvi vrsti doktrinalnega, spoznavnega, ta bo tudi vero pojmoval v prvi vrsti kot sprejem nekega nauka, kot nekaj takega, pri čemer gre najprej ali celo samo za spoznanje nekih, čeprav nadvse važnih resnic. Kakor da bi Bog z razodetjem hotel ustrezati pravzaprav le človeškemu teženju po spoznanju, človeški radovednosti, in bi k človekovim naravnim spoznavam in pojmom hotel dodati še nove pojme in spoznave.

Klasična teologija, če jo smemo tako imenovati, je razodetje opredeljevala kot »locutio Dei attestans«. Danes se v teologiji uveljavlja zavest, da je ta opis dosti pravilen le tedaj, če »locutio« vzamemo v neposredno bibličnem pomenu, namreč kot dogajanje v zgodovini človeštva, dogajanje, v katerem je z dejanji in besedami na delu odrešujoči Bog.<sup>5</sup>

Cerkveno učiteljstvo je o pojmu božjega razodetja posebej pozitivno govorilo prvikrat šele na 2. vat. koncilu. Prvi vatikanski koncil je sicer tudi govoril o božjem razodetju, a samo defenzivno, le kolikor je bilo treba odstraniti nevarnost racionalizma ali vsaj semiracionalizma in obnem tradicionalizma. V prvih osnutkih konstitucije o božjem razodetju je bilo tudi še na 2. vat. koncilu izraženo enostransko spoznavno-doktrinalno pojmovanje razodetja, čeprav z bolj bibličnimi izrazi. Prvo poglavje je govorilo o tem, kako je Jezus oznanjal evangelij in kako se je to oznanjevanje nadaljevalo po apostolih in se bo do konca sveta nadaljevalo po Cerkvi. Iz takšnega izražanja sledi, da gre pri razodetju v prvi vrsti za nauk, čeprav za nauk o odrešenju. Če sprejmemo takšen pojem razodetja, nam bo seveda vera pomenila to, kar je bilo še pred nedavnim rečeno v katekizmih: »Verovati se pravi za resnico imeti, kar je Bog razodel.« Kajpada nimamo pravice reči, da je takšen opis vere zmoten. Pač pa je zelo nepopoln in ne postavlja v ospredje tistega, kar je postavljeno na prvo mesto v sv. pismu in živem izročilu Cerkve.

Že v stari zavezi je jasno: Bogu ne gre ravno zato, da bi človeku razkrival nove nauke, neke tajne spoznave in bi tako ustrezal človekovi radovednosti. Bog marveč človeka kliče in vabi, naj stopi v zavezo z Bogom, naj se zaupa Bogu in se preda njegovemu skrivnostnemu, a ljubečemu in modremu vodstvu za uresničenje velikih božjih namenov, pri katerih naj sodeluje tudi človek. Spomnimo se Abrahama, ki ga sv. Pavel postavlja za vzor slehernega verovanja. Ali Mojzesa in izraelskega ljudstva, ki ga Bog razodetja osvobodi iz skrajne stiske in napravi za svoje ljudstvo, za nosilca veličastnih mesijanskih obljub vsemu človeštvu. Pri božjem razodetju gre vedno za »magnalia Dei«, za čudovita božja dela v odrešenje človeštva, za dvig človeka na višine, do kakršnih bi se sam s svojimi močmi nikdar ne mogel povzpeti. In človek naj na to razodetje,

<sup>5</sup> Glej J. Waldenfels, ko recenzira Latourellovo delo *Théologie de la Révélation*, v: *Verbum Domini* 44 (1966) 107.



ki je po svojem bistvu odrešujoče in prenavljajoče, svobodno odgovori — ne le s tem, da ima »za resnico, kar Bog razodeva«, ne le razumsko, spoznavno, marveč z usmeritvijo vsega svojega življenja nasproti tistim obzorjem, v katerih globine človek s svojimi očmi ne more prodreti, v katera pa ga kliče Bog, ki je zanj temà prihodnosti ni temna, ampak svetla kakor dan (prim. Ps 138, 12).

V novi zavezi se takšno odrešenijsko božje razodevanje nadaljuje, čeprav na višji ravni, z dokončno veljavo in zahtevnostjo. Sedaj je, kakor pravi J. Ratzinger, »namesto besed stopila Beseda. Kristus namreč ne le govori o Bogu, temveč je on sam Govorjenje Boga ljudem. Ta človek — Kristus — je sam, in sicer v svoji celoti, božja Beseda, ki se je napravila za enega izmed nas ... Kristus je stalni nagovor Boga človeku ... On sam je znamenje in vsebina razodetja, veliki božji 'semeion' in 'mysterion', ki edini daje nosilno moč in pomen vsem drugim znamenjem in pričevanjem ... Vsi posamezni čudeži so tukaj vključeni v edini in odločilni božji čudež, ki je Kristus sam, resnična božja priča.«<sup>6</sup>

Tretji in nato četrti in končni osnutek konstitucije o božjem razodetju nič več ne prikazuje razodetja kot nekaj istovetnega z »božjim naukom«. Sedaj je pojem razodetja »personaliziran«. V 2. čl. kōnstitucije je rečeno: »Bog je v svoji dobroti in modrosti hotel razodeti samega sebe in razkriti skrivnost svoje volje, da bi ljudje po Kristusu, učlovečeni Besedi, imeli v Svetem Duhu dostop k Očetu in bi postali deležni božje narave (prim. Ef 2, 18; 2 Pet 1, 4). V tem razodetju nevidni Bog (prim. Kol 1, 15; 1 Tim 1, 17) iz preobilja svoje ljubezni nagovarja ljudi kot prijatelje (prim. 2 Mojz 33; Jan 15, 14.15) in občuje z njimi (prim. Bar 3, 38), da bi jih povabil in sprejel k deležnosti pri svojem lastnem življenju. Ta načrt razodetja se uresničuje z dejanji in besedami, ki so med seboj v notranji zvezi: dela, ki jih Bog izvršuje v zgodovini odrešenja, nam razkrivajo in spričujejo nauk in vsebino, ki sta z besedami izražena, besede pa nam oznanjajo božja dela in osvetljujejo v teh delih vsebovano skrivnost. Toda najgloblja resnica, ki jo to razodetje razkriva o Bogu in o človekovem odrešenju, nam sije v Kristusu, ki je hkrati srednik in polnost vsega razodetja.«

O 7. čl. konstitucije o božjem razodetju pravi Gr. Baum, da je »punctum saliens«, odločilna točka konstitucije.<sup>7</sup> Razodetje ni več prikazano kot kompleks učnih stavkov, temveč v prvi vrsti kot oseba Boga, ki v absolutno svobodni darežljivi ljubezni pride k nam. Bog najprej in naravnost razodeva samega sebe, »resnice« o sebi šele posredno in drugotno. In namen božjega razodetja ni spoznanje samo na sebi, pa naj bi bilo tudi najvišje, ampak odrešenje in ljubeče vabilo človeku, naj vstopi »kot sin v sámo notranje občestvo z Bogom in k deležnosti pri njegovi lastni sreči« (CS 21, 3; prim. BR 2). — Osebnostno in celostno pojmovanje razodetja je nakazano že v uvodu konstitucije, kjer je naveden začetek 1 Jan, kar opozarja na tisti bistveni način krščanskega razodetja, ki temelji v učlovečenju, in obenem na bistveni način krščanskega verovanja, ki je odgovor na to razodetje.<sup>8</sup> Pri razodetju gre za človekovo notranje

<sup>6</sup> J. Ratzinger, v: LThK, Das Zw. Vat. K. II (1967) 510.

<sup>7</sup> Nav. A. Dulles, Was ist Offenbarung?, Freiburg 1970, 182.

<sup>8</sup> Prim. J. Ratzinger, v: LThK, Das Zw. Vat. K. II (1967) 504 sl.

občestvo z Bogom, za življenje v Bogu, življenje, ki pride k ljudem in ki se razodene ljudem v Kristusu, da bi se ljudje vrnili k pravemu, v polnosti osrečujočemu in neminljivemu življenju v troedinem Bogu.

Drugi vat. koncil je torej personaliziral pojem razodetja. To pa je nujno vplivalo tudi na pojmovanje vere, kakršnega podaja koncil v 5. čl. konstitucije, kjer je rečeno: »Bogu, ki se razodeva, smo dolžni ‚poslušnost vere‘ (Rimlj 16, 26; Rimlj 1, 5; 2 Kor 10, 5.6). Z njo se človek svobodno ves izroči Bogu« (Oboeditio fidei, qua homo se totum libere Deo committit). Ker je vera korelat razodetja, zato je 2. vat. koncil obenem s »personalizacijo« pojma razodetja »personaliziral« tudi pojem vere. Kot odgovor razodevajočemu se Bogu je vera osebna, celostna, ne pa le »za resnico imeti«. Devica Marija npr., ki jo evangelist Luka prikazuje kot najodličnejšo Abrahamovo hčerko po veri, kot vzornico novozavezne vere,<sup>9</sup> deležno temeljnega novozaveznega blagovanja (»Blagor ji, ki je verovala«: Lk 1, 45), je gotovo imela za resnico, kar ji je Bog razodel. Toda koncil v dogmatični konstituciji o Cerkvi po pravici navaja neprimerno bogatejše privine Marijine vere, ko pravi: »In ko je z vsem srcem in neovirano od kakršnegakoli greha sprejela odrešitveno božjo voljo, je sama sebe kot Gospodovo deklo popolnoma posvetila osebni delu svojega Sina in se s tem pod njim in z njim po milosti vsemogočnega Boga postavila v službo skrivnosti odrešenja« (C 56). Sprejeti odrešitveno božjo voljo, biti »Gospodova dekla« — predvsem in najprej obstoji Marijina vera v tem.

Koncil je, kakor pripominja J. Ratzinger, premagal močno razširjeni »intelektualizem, za katerega je razodetje pomenilo v glavnem predložitev skrivnostnih, nadnaravnih nauk, s čimer je samo po sebi tudi vera v veliki meri skržena na pritrditev tem nadnaravnim naukom... Nasproti temu je spet prišel do izraza značaj totalnosti razodetja, pri katerem sta beseda in dogajanje ena celota, en sam realni dialog, ki prizadeva človeka v njegovi totalnosti, ki ne prebuja le njegovega razuma, marveč v skladu z bistvom vsega dialogičnega prizadeva ‚ti‘ kot tak, še več, ki ta ‚ti‘ vodi celo do tega, da pride k samemu sebi.«<sup>10</sup>

Z vero odgovori na božje razodetje celoten človek; človekova oseba kot celota v zaupljivi predanosti svobodno izreče svoj celostni »dà« na tisti resnični Logos, ki ga Bog izreka v Kristusu in ki je hkrati resnični temelj vsega, kar biva. Seveda je v tej celoti obséžen tudi človekov razum, saj bi drugače odgovor vere ne bil niti celosten niti osebosten. Potem ko na prvem mestu koncil ugotovi, da se z vero človek kot celota svobodno izroči Bogu, pove, v čem obstoji ta celotna človekova izročitev Bogu: V tem, da »izkaže Bogu, ki se razodeva, ‚popolno pokorščino razuma in volje‘ in prostovoljno pritrdi njegovemu razodetju«. Tukaj 2. vat. koncil podstavlja nauk 1. vat. koncila; vendar je 1. vat. koncil pojem vere vse močnejše postavil v intelektualno perspektivo in orisal gotovost vere bolj v luči pozitivističnih meril. Popolno gotovost pripisuje veri tudi 2. vat. koncil; vendar pa se zdaj vidi, da gre tukaj za poseben način gotovosti,

<sup>9</sup> O tem razpravlja npr. Fr. Mussner, *Der Glaube Mariens im Lichte des Römerbriefs*, v: F. Mussner, *Praesentia salutis*, Düsseldorf (Patmos) 284—292.

<sup>10</sup> J. Ratzinger, v: *LThK, Das Zw. K. II* (1967) 507 sl.

drugačen, kakor pa je to pri stvarnostih profanega reda, čeprav nikakor ne manj vreden način gotovosti. Prvi vat. koncil npr. pravi, da z vero pritrdimo temu, kar je razodeto; 2. vat. koncil uporabi sicer izražanje 1. vat. koncila, toda izraz »revelata« spremeni v »revelatio«: človek v veri pritrdi razodetju in torej razodevajočemu se Bogu samemu, šele v zvezi s tem tudi razodetim resnicam. Intelektualna sestavina verovanja nikakor ni odstranjena, a postavljena je v novo luč: Vera je nekaj celostnega; z vero se oklenem v prvi vrsti Boga, in sicer kot celotna oseba božje osebe; šele v odvisnosti od Boga samega pa se oklenem tudi tega, kar mi Bog razodeva.<sup>11</sup>

V veri se torej z vsem svojim bitjem oklenemo najprej Boga, šele potem, čeprav neločljivo, tudi razodetih resnic. Sicer pa zlasti po nauku sv. Janeza obstoji ena sama »Resnica«, Kristus sam. Resnica torej ni »nekaj«, ampak »Nekdo« — Bog, ki se razodeva v Jezusu Kristusu. Verujemo torej v Nekoga in ne v nekaj. In sicer verujemo v pravem, bibličnem pomenu le tedaj, če nam gre za vse več kakor le za razumski sprejem »resnic«, pa naj bi bile tudi razodete. Le tedaj verujemo, če kakor Peter na Jezusovo vprašanje: »Ali hočete oditi tudi vi?« — odgovorimo: Gospod, h komu pa naj gremo, če se hočemo rešiti nesmisla svojega življenja? Na koga pa se naj zanesemo, če ne na Tebe? Ali nas ne bo vse drugo varalo? »Bebede večnega življenja imaš in mi verujemo in vemo, da si ti Kristus, Sin božji« (Jan 6, 68.69).<sup>12</sup>

Na takšen pojem vere misli 2. vat. koncil ne le v konstituciji o božjem razodetju, ampak tudi drugod, zlasti ko govori o »zreli veri, to je veri, ki je tako vzgojena, da je sposobna težavam jasno zreti v obraz in jih premagovati. Sijajno pričevanje takšne vere so dajali in dajejo premnogi mučenci. Ta vera mora razodevati svojo rodovitnost s tem, da prešinja celotno, tudi svetno življenje verujočih« (CS 21, 5).

## 2. Osebnostno pojmovanje vere v izročilu Cerkve

Osebnostno in celotno pojmovanje vere je zelo izrazito uveljavljeno v izročilu Cerkve prvih stoletij.

Danes izraz »vera« večkrat tudi kristjani uporabljajo in uporabljamo za najrazličnejše stvari. Zadnje čase večkrat slišimo celo trditev, da imajo tudi materialisti »vero«, ali pa izraz »ateistična vera«. Se večkrat lahko beremo in slišimo trditev, da je postati kristjan isto kakor »okleniti se transcendentalnih vrednot«. Svetopisemski avtorji vsega tega nikdar ne bi označili z izrazom »vera« (pistis, fides), prav tako ne kristjani prvih stoletij. Takšno izražanje bi odločno odklanjali in bi rekli, da »pritrditev transcendentalnim vrednotam« niti daleč ne pomeni isto kakor verovati in postati kristjan. Sprejeti vero (credere, fidem accipere) je tedaj pomenilo spreobrniti se in prejeti krst, neločljivo od tega pa: odpovedati se hudobnemu duhu in se namesto tega okleniti Kristusa, ali, kakor se izraža sv. Justin v 2. stol., zapustiti malike in se namesto tega po Kristusu

<sup>11</sup> Prim. J. Ratzinger, n. d. 512 sl.

<sup>12</sup> Prim. J. H. Newman, v: Newman-Karrer, Kirche I (1945) 107—109.

posvetiti nerojenemu Bogu<sup>13</sup> Še pred sv. Justinom je Hermas v svoji slikoviti govorici dejal: Treba se je odpovedati »angelu hudobije« (dobe- sedno prevedeno: odpasti od angela hudobije), »iti za angelom pravičnosti« in »živeti Bogu«.<sup>14</sup> Origen pa pravi: »Ko pridemo do milosti krsta, se odpovemo vsem drugim bogovom in gospodom in se oklenemo edinega Očeta, Sina in Svetega Duha.«<sup>15</sup> Sv. Avguštin podobno: Spreobrniti se in začeti verovati se pravi, »obrniti se k živemu Bogu«.<sup>16</sup> Vera torej nikakor ne pomeni, da človek le zapusti zmotne nauke in se oklene razodetega nauka, kakor ga uči Cerkev. Seveda so tudi prvi kristjani »imeli za resnico, kar je Bog razodel«. A vse povedke, dobljene iz razodetja, so združevali v enoto, ki se je usmerjala naravnost na Boga, ki se razodeva, na Kristusa, ki je Resnica sama; ne na nekaj, ampak na Nekoga, ki se je mogoče nanj nasloniti s popolnim zaupanjem in iz njega oblikovati življenje kljub vsem nasprotovanjem in oviram znotraj in od zunaj.

Obenem so kristjani prvih stoletij Boga razodetja razlikovali od vsega, kar ni Bog. To razlikovanje se je odražalo že v sami obliki veroizpovednih obrazcev, ki so v zvezi s krstno liturgijo nastali zelo zgodaj. Že veliki humanist Erazem Rotterdamski je npr. pri sv. Ciprijanu opazil, kako pri razlaganju veroizpovedi samo pri omembi Očeta, Sina in Svetega Duha uporablja predlog »in« (»Credo in Patrem, in Filium, in Spiritum Sanctum«); nikjer drugod ne. Tega se dosledno drži, čeprav o tem siste- matično še ne razpravlja.<sup>17</sup> — Nasprotno pa je pri sv. Avguštinu refleksija o tem že sistematizirana. Le da Avguštin tukaj ne podaja kake svoje subjektivne teorije, marveč le objektivno analizo verujoče krščanske zavesti, kakršna je obstajala že zdavnaj pred Avguštinom. V »Priročniku o veri, upanju in ljubezni« pravi sv. Avguštin: »O Svetem Duhu govorimo: Verujem v Svetega Duha ... Tako je dopolnjeno Trojstvo, ki je Bog. Nato pa omenjamo sveto Cerkev, a ne pravimo, da verujemo v Cerkev.«<sup>18</sup> Sv. Avguštin spet in spet zatrjuje, da se vera na Boga nanaša na tri načine: »Credere Deum, — credere Deo, — credere in Deum« oziroma »Christum, Christo, in Christum«. To so tri dejanja, ki so med seboj povezana v nekem nujnem stopnjevanju. Šele tretje, tj. »credere in Deum«, ki podstavlja in spopolnjuje ter vase povzema prejšnje dvoje, je karakte- ristično za resnično vero. Samo to tretje napravlja človeka za kristjana. Ko razlaga Jezusove besede Judom: »To je božje delo, da verujete v tistega, ki ga je on poslal« (Jan 6, 29), dostavlja sv. Avguštin: »Da veruje v a n j [in eum], ne, da verujete n j e m u [ei]. Toda če verujete vanj, verujete tudi njemu; kdor pa veruje njemu, še ne veruje takoj tudi vanj. Kajti tudi hudobni duhovi so mu verjeli (prim. Mr 1, 24), niso pa vanj verovali. Tudi glede njegovih apostolov moramo reči: Verujemo

<sup>13</sup> Sv. Justin, 1 Apol. 49, 5.

<sup>14</sup> Hermov »Pastir«, Zapovedi 6, 9 sl.: slov. prev. Omerza-Lukman, Spisi apostolskih očetov, Celje 1939, 185.

<sup>15</sup> Origen, In Exod. hom. 8, 4.

<sup>16</sup> Sv. Avguštin, C. litt. Petil. 3, 9; prim. 1 Tes 1, 9.

<sup>17</sup> O tem razpravlja H. de Lubac, La Foi chétienne. Essai sur la structure du Symbole des Apôtres. Nouv. éd., Paris (Aubier-Montaigne 1970), 156 ss. (Odslej bom to delo navajal okr.: Lubac, Foi.)

<sup>18</sup> Sv. Avguštin, Enchir. 15, 56: slov. prev. Lukman, Buenos Aires 1959, 70.



Pavlu, toda ne verujemo v Pavla; verujemo Petru, toda ne verujemo v Petra... Kaj torej pomeni verovati vanj? Verujoč ljubiti, verujoč rad imeti, verujoč vanj iti in se včleniti med njegove ude. To je vera, ki jo Bog od nas terja.«<sup>19</sup> In drugje pravi sv. Avguštín: »Verovati v Boga je gotovo več kakor verovati Bogu.«<sup>20</sup>

Vera v smislu prvih dveh formul je potrebna za zveličanje, a še ni zadostna; šele naša vera v Boga, v troedinega Boga izraža naše posinovljenje v milosti. To razlikovanje so v latinskem srednjem veku še neprestano ponavljali. Avtor iz 12. stol. Pseudo-Hugo a S. Victore pravi: »Credere Deum« je »fides cognitionis« (spoznavna vera; tisto, kar je izraženo v poznejšem katekizemskem obrazcu »za resnico imeti«), medtem ko je »credere Deo« »fides fiducia« (vera kot zaupanje); »credere in Deum« pa pomeni »tendere in Deum«, težiti k Bogu z vero in ljubeznijo.<sup>21</sup> Tega se drži tudi še sv. Tomaž Akvinski in v 15. stol. Dionizij Kartuzijanec, ki povzema vse svoje predhodnike, ko pravi: Tudi neverni (»infideles«) morejo verovati (oziroma verjeti), da Bog jè (Deum esse), celo verovati oz. verjeti Bogu (credere Deo) morejo; vendar pa s tem še nimajo resnične vere, vsaj ne vere v polnem pomenu, ker ne verujejo v Boga (in Deum). In Dionizij vidi bistveno razliko med temi tremi načini v tem, da volja nagiblje razum in druge dušne zmožnosti ter jih naravnava k cilju, »in Deum«.<sup>22</sup>

V 16. stol. so humanisti t. i. »ciceronske« šole opazili, da je izraz »pisteuein eis« ter »credere in« uvedlo v govorico šele krščanstvo, in sicer najprej sv. pismo, zlasti sv. Pavel in sv. Janez. Za klasično grščino in latinščino je takšno izražanje nekaj nemogočega, barbarskega. Podobno velja tudi za samostalnika »pistis« in »fides«. »Fides« je v zvezi z glagolom »fido« = zaupam, zanesem se. Že po svojem etimološkem izvoru je »vera« nekaj, kar vsebuje ne le spoznanje ali pritrditev nekemu povedku, ampak bistveno tudi voljo, celotnega človeka. Zlasti pa to velja za »fides in«, »credere in«. — Humanisti so hoteli odstraniti takšne »jezikovne spake«, kakor so menili. Skoraj le Erazem Rotterdamski, ki je bil sicer sam navdušen humanist, a po izobrazbi visoko nad drugimi, se je tedaj takšnemu »čiščenju« in »posodobljanju« uprl. Dobro je namreč videl, da je krščanstvo s svojo specifičnostjo in duhovno revolucijo začrtalo v človekovo notranjost novo miselno strukturo, ki si je morala dati duška tudi v jeziku.<sup>23</sup> Videl je, kako je krščanstvo tako rekoč iz življenjskega uvida in čutenja, brez posebne refleksije, v religiozni slovar uvedlo izraze »pistis« in »fides«, in še nekatere druge (npr. »agape« namesto »eros«, ki je nekaj drugega), tako da so začeli igrati centralno vlogo.<sup>24</sup>

Francoski humanist Christoph Longueil je bil posebno divji na besedo »fides« (kaj šele na »credere in«) in jo je sistematično nadomeščal z izrazom »persuasio«, »prepričanje«. »Prepričanje« seveda ne izrazi tistega,

<sup>19</sup> Sv. Avguštín, In Joan. tr. 29, 6: slov. prev. Lukman, Avg. IX, Lj. 1943, 252.

<sup>20</sup> Sv. Avguštín, In Ps 77, 8; o tem Lubac, Foi 157 sl.

<sup>21</sup> Pseudo-Hugo a S. Vict., v: PL 183, 668 BC; podobno že pred njim sv. Avguštín.

<sup>22</sup> Dionizij Kart., Opera omnia t. 17, 341 sl.

<sup>23</sup> Glej Lubac, Foi 325.

<sup>24</sup> Lubac, Foi 326.

kar »fides«, ki bistveno vključuje tudi »zaupanje« in »zvestobo« (prav tako »fideles« pomeni, da imajo kristjani ne le »za resnico tisto, kar je Bog razodel po Kristusu«, ampak da so tudi zvezani z Bogom v zvestobi njegovi zavezi, po včlenitvi v Kristusa pritegnjeni v območje notranjega božjega življenja). Že v aplikaciji na spoznavno stran vere je izraz »prepričanje« neadekvaten, nezadosten, zelo pomanjkljiv, če ga primerjamo z izrazom »fides«. Docela pa beseda »persuasio« pomeni izdajstvo nad tisto najgloblje in najbolj specifično vsebino kristjanovega dejanja, ki je izražena v besednih zvezah »credere in Christum, in Deum« ali »fides in Christum, in Spiritum Sanctum«. In Erazem Rotterdamski je odkrito povedal, da je takšna ciceronsčina izdajstvo nad vero samo: »Pod pokrivalom imena Ciceron«, pravi dobesedno Erazem, »moremo uganiti, da se pripravlja nekaj drugega: to namreč, da bi mi iz kristjanov postali pogani.«<sup>25</sup>

Ali ne bi bilo dobro, da bi se tudi mi danes česa naučili iz zgodovine? Ne zadostuje imeti le pogum, kakor včasih slišimo, čeprav je res nepogrešljiv. In ni dovolj le domišljija, ampak je potrebna tudi modrost, ki vidi ne le za komovec naprej, ampak se od časa do časa ozre tudi daleč nazaj, da bo mogla priti tem bolj daleč naprej. Ali ne bi bilo dobro, da bi vsaj mi kristjani ne imeli za vsako stvar takoj pri roki izraze: »Verujem vase, verujem vanj; vera v bodočnost, vera v pekel, celo vera v satana« itd. Če bi nas slišali prvi kristjani, bi menili, da smo malikovalci in bogokletniki, kajti po njihovem pojmovanju in doslednem izražanju je mogoče verovati samo v Boga, ker je mogoče samo tukaj resno zatrjevati: To me ne bo varalo, to je trdno in absolutno zanesljivo; tu je neusahljivi »studenec žive vode« (Jer 2, 13; 17, 13); »moja skala, moj grad, moj osvoboditelj, moj Bog« (Ps 17, 3).

### 3. Eksistencialno-odrešenijski značaj vere

Krščansko oznanilo ima eksistencialni značaj, ker izraža popolnoma nepričakovano dejanje božje milosti, izvršeno in razodeto v Kristusovi eksistenci; obenem zato, ker to oznanilo da človeku spoznati njegovo eksistencialno situacijo grešnika, ki je poklican k sinovskemu združenju z Bogom. Gre torej za biti — ne biti, ne za nekaj obrobne, kakor je npr. za človeka dejstvo, da je bogat ali reven. Zato pa je sprejem krščanskega oznanila mogoč le v eksistencialni ali recimo globoko življenjski odločitvi, ki se imenuje vera.<sup>26</sup>

Vendar ne moremo zagovarjati golega »decizionizma«,<sup>27</sup> kakršnega vsak na svoj način zagovarjata npr. Kierkegaard in Bultmann, ki je izrekel znani stavek: »Ni važno, ali je Kristus vstal od mrtvih, ampak le to, ali se odločim zanj.« Brez dvoma ni dovolj za vero, če samo sprejemem za resnično to, da je Kristus vstal od mrtvih — s tem se ne morem zveličati. Toda človek mora na ta ali oni način opravičiti pred svojim lastnim razumom svojo nepreklicno odločitev za to, da veruje. Kontrolirati

<sup>25</sup> Erazem Rotterdamski, Ciceronianus 1528; o tem Lubac, Foi 329.

<sup>26</sup> Prim. J. Alfaro, Foi et existence, v: NRTh 100 (1968) 570; L. Malevez, Foi existentielle et foi doctrinale, v: NRTh 100 (1968) 137—154.

<sup>27</sup> O tem prim. Alfaro, n. d. 570 sl.

mora ne sicer božje besede same, pa tudi ne dejanja vere, kolikor ga utemeljuje božja beseda in ga podpira božja milost, ampak le svojo lastno svobodno odločitev za verovanje. Seveda je pri veri najvažnejše to, da se odločim za Kristusa. Toda dana mi mora biti možnost, da razločim, ali je tisti poziv k veri, katerega prejmem — predvsem po notranje, čeprav tudi po zunanje — zgolj subjektivno prepričanje, ali pa realnost. In če smo iskreni do svetopisemskih tekstov nove zaveze bomo priznali, da ne Jezus ne apostoli ne mislijo na bultmannski decizionizem, ko pozivajo ljudi k veri. Gre namreč za takšno odločitev, glede katere je sv. Pavel ob koncu svojega življenja mogel mirno reči, ko je že gledal krvavemu mučeništvu v obraz: »Vem, komu sem veroval« (2 Tim 1, 12); in podobno sv. Peter, ko je že pričakoval spolnitve Jezusove napovedi o njegovi mučeniški smrti: »Nismo se oprijeli izmišljenih bajk, ko smo vam oznanili moč in prihod Gospoda našega Jezusa Kristusa, ampak smo na lastne oči videli njegovo veličino« (2 Pet 1, 16).

Z vero človek sprejme realnost odrešenja, ki mu jo razodeva in podarja odrešujoči Bog. Verujoči se ne ustavi ob kakem razodetem povedku, ampak šele ob razodeti realnosti. Sv. Tomaž pravi: »Actus creditis non terminatur ad enuntiabile, sed ad rem.«<sup>28</sup> Dogmatične formule so samo sredstvo za sprejem stvarnosti, na katero se nanašajo, tj. na Boga. Z vero človek ne pritruje nekemu doktrinalnemu sistemu, marveč Bogu samemu, ki nas odrešuje po Kristusu, ki nam podarja svojega Sina in po njem svojo očetovsko ljubezen ter nas vabi k sinovski ljubezni do Boga.

Sv. Janez pravi: »Kai hemeis egnókamen kai pepisteúkamen tèn agápen hèn échei ho Theòs en hemín«, »Nos cognovimus et credidimus charitati« (1 Jan 4, 16). Wolfov prevod iz l. 1856 ima: »In mi smo spoznali in verovali ljubezni«. Morda bi bilo še boljše, če bi bilo rečeno »začeli verovati ljubezni«. »Prepričati se o ljubezni«, kakor pravi prevod iz l. 1958, biblično ni dovolj ustrezen. In sv. Janez malo prej tudi pove, da obstoji božja ljubezen do nas v tem, »da je Bog na svet poslal svojega Sina, da bi mi po njem živeli« in da bi uresničil »spravo za naše grehe« (1 Jan 4, 9.10; prim. Jan 3, 16.17). S tem je jasno povedano, da se vera nanaša na odrešenje. Seveda pa je razodetje odrešenijske božje ljubezni, uresničene v Kristusovi skrivnosti, moralo dobiti obliko doktrinalnih povedkov, tako da dejanje vere vključuje tudi razumsko pritrnitev. Toda razodeta realnost v takšnem nauku je očetovska ljubezen Boga, ki nas odrešuje po Kristusu. Zato pa dejanje vere nujno vključuje svobodno pritrnitev volje.

Današnja teologija rada govori o »optio fundamentalis fidei«. Brez temeljne, v poslednje korenine človekovega bitja segajoče odločitve človek ne more izvršiti dejanja pristne vere. Dejanje vere je »optio«, optiranje, svobodna odločitev za nekaj takega, kar prizadeva človekovo eksistenco do vseh globlin in ji daje nov in definitivni smisel. Na nekaj takega je treba misliti pri besedi, ki jo uporabljajo npr. fokolari, ko govorijo o »elezione di Dio«, o izbiri Boga; ali pri »electio«,

<sup>28</sup> Sv. Tomaž, 2—2 q. 1 a. 2 ad 2; prim. 2 q. 11 a. 1.

o kakršni govori sv. Ignacij Lojolski v »Duhovnih vajah«.<sup>29</sup> — Ta »optio« je »fundamentalis«, ker je vera »temelj in korenina« vsega nadnaravnega življenja.<sup>30</sup> — S to »optio fundamentalis« se človek odpove svoji avtonomiji razuma, ker pritrdi skrivnosti, ko se nasloni na božje pričevanje, ne več na svoj lastni razumski uvid. Tako podarja Bogu svoj razum, a dobi s tem delež pri samem božjem spoznanju in življenju. Odpove se tudi svoji moralni avtonomiji, ko se podredi zahtevam Boga. Z vero človek sprejme novo usmerjenost svoje eksistence k sinovskemu zedinjenju z Bogom v opravičenju in končno h gledanju. Ta odločitev je nepreklicna in trajna; vera namreč ni dejanje, ki bi bilo storjeno enkrat za vselej, ampak je osebnotni odnos, ki ga je treba obdržati in vedno zopet obnavljati. Izvršena je v večnostni perspektivi, ker vključuje naravnost eksistence h končnemu popolnemu zedinjenju z Bogom.

Iz tega vidimo, da je t. i. »fides informis«, tj. vera brez stanja posvečujoče milosti, torej brez nadnaravne kreposti ljubezni globoko ranjena. Tudi takšna vera je še združena z upanjem in ima v sebi neko teženje po ljubezni. Človek, ki veruje in je hkrati v stanju smrtnega greha, živi v notranji napetosti radikalne antinomije: vera je trajen poziv k spravi z Bogom, stanje greha pa je kakor utež, ki nagiblje k odpadu, apostaziji. Takšno živo protislovje teži k razrešitvi: ali v znova doseženem prijateljstvu z Bogom ali v popolni ločitvi od Boga z apostazijo. Človek, ki veruje in je hkrati grešnik, živi v notranjem protislovju med tem, kar veruje, in tem, kar dela; je notranje globoko razcepljen in zato mora njegova dejavnost ali postati skladna z vero, ali pa bo grešno življenje uničilo njegovo vero. Nasprotno pa je živeti iz vere, tj. živeti in delati po veri, najboljši način, kako si ohraniti in utrditi vero.<sup>31</sup>

## II. SPOZNAVNE DIMENZIJE VERE IN GOTOVOST VERE

### 1. Iracionalistične težnje kot reakcija na preveč razumarsko pojmovanje vere

V stiku z vernimi izobraženci, posebno še z mlajšimi, npr. s študenti, ne izvzemši bogoslovce, bomo danes mnogokrat srečali neko nagnjenje k iracionalizmu in k fideizmu, kar zadeva vero. »Čemu je treba sploh poudarjati spoznavno prvino vere? Saj je to le izgubljanje časa — to je racionalizem in intelektualizem.« — Zakaj Cerkev sploh vztraja pri »dogmah«, pri »verskih resnicah«, »ko si mora kar naprej izmišljati nove razlage in se pred znanstvenimi dognanji umikati s prejšnjih postojank?« To zadnje sem slišal tudi iz ust naših slušateljev.

<sup>29</sup> Prim. Il movimento dei focolari, Grottaferrata di Roma (Citta Nuova Ed.) 1965; v Ignacijevih Duhovnih vajah (zlasti št. 169) nam je tukaj »volitev« pred očmi le, kolikor gre za izbiro cilja, ki je Bog sam — vse drugo so le sredstva, ki vodijo k cilju.

<sup>30</sup> Denz. 804.

<sup>31</sup> Glej J. Alfaro, Fides spes caritas. Adnotationes in Tractatum De Virtutibus Theologicis. Ed. nova (Ad usum priv.), Romae 1968.



Po svetu danes najdemo tudi katoliške teologe, ki bolj ali manj jasno izrekajo mnenje: Bodimo vsaj v stiku s tistimi ljudmi, ki so agnostiki, tudi mi sami agnostiki, da bomo mogli skupaj z njimi iti na pot iskanja in najdemo Boga; nikar ne pripisujemo svoji veri razumske gotovosti — kar zadeva »praeambula fidei« —, saj to danes ljudi odbija.<sup>32</sup> — Pogosto slišimo zatrjevanje, da je vera »tveganje«, »skok v temo«, »avantura«.<sup>33</sup> Celo s prižnice morejo verniki sem in tja kaj takega slišati. Nekdo je mladim ljudem z najboljšo voljo dopovedoval, da je sedaj po koncilu »ko se v Cerkvi vse maje«, še posebno vredno biti kristjan. A ker ti mladi ljudje niso bili ravno študentje, temveč sredi takšnega življenja, ki je — vsaj v nekem pogledu — bolj trdo kakor študentovsko, so bili za to gledanje na vero vse kaj drugega kakor navdušeni. S takšno vero pa res ni mogoče sprejeti resničnih življenjskih tveganj, ki niso le prazno leporečje.

Iracionalistične težnje današnjega časa pa so v marsičem reakcija na pretirano racionalistično oziroma intelektualistično pojmovanje vere — tako pač po pravici ugotavlja med drugimi tudi G. Philips, tajnik teološke komisije na 2. vat. koncilu. »Ne da se tajiti,« tako pravi Philips, »naša brezbriznost in naši preveč površni pogledi nosijo velik kos odgovornosti za krizo, ki pretresa današnjo teologijo. Preveč sledov racionalizma 19. stol. nosimo v sebi. Ni dovolj, da obsojamo fideizem in da izrekamo ekskomunikacije nad religioznim sentimentalizmom. Kadar nam Bog govori, moramo uporabljati svoj razum z njegovimi pojmi, a se istočasno povzpeti nad te pojme, da dojamemo njega, ki se nam s svojim govorjenjem daje. — Danes delamo pokoro za grehe, ki jih je napravljala dogmatika ob koncu prejšnjega stoletja, ker je bila tako objestna, da je hotela jemati Boga tako rekoč v posest in obsoditi vse neverne kot omejene duhove in kot nepoštenjake. Greh razuma je posebno velik in nevaren. Storiti ga je mogoče tako s pomanjkanjem poguma kakor z domišljavostjo.«<sup>34</sup> Seveda bi bilo krivično, če bi kar vso teologijo 19. stol. in prve polovice 20. stol. obdolžili takšnih grehov in jim kar na pamet očitali, da so »branivci logičnega formalizma in duhovne statike«, ne da bi pogledali, koliko to dejansko drži.<sup>35</sup> — Z druge strani Philips zelo naglaša, da niti malo nimamo pravice spet iz nekakšne reakcije na nedavno pretirano racionalistično usmerjenost predajati se sedaj iracionalizmu ali agnosticizmu. »Ontološki agnosticizem bi mogel biti nezavestna oblika razočaranega racionalizma, in razočaranje je slab svetovavec, zlasti na intelektualnem in duhovnem področju.«<sup>36</sup> To bi bila kapitulacija.<sup>37</sup>

<sup>32</sup> Prim. o tem J. H. Walgrave, *Un salut aux dimensions du monde*, Paris (Cerf) 1970, 113.

<sup>33</sup> Že tu naj pripomnim, da so takšni izrazi lahko tudi čisto v redu. Treba je pogledati, kaj avtor pravzaprav misli. Tako ni kaj ugovarjati npr. pisatelju Al. Rebuli, »Krščanska avantura«, Ljubljana (Naše tromostovje) 1970.

<sup>34</sup> G. Philips, *Quelques réflexions sur la théologie purement notionnelle et la théologie réelle*, v: *EphThLov* 45 (1969) 106.

<sup>35</sup> Glede A. Ušeničnika glej A. Strle, *Ob stoletnici rojstva dr. Aleša Ušeničnika*, v: *BV* 28 (1968) 182; 187—189.

<sup>36</sup> G. Philips, v op. 31 n. d. 108.

<sup>37</sup> G. Philips, n. d. 104.

Podobno mnenje izraža s protestantske strani evangeličanski teolog U. Valeske. Valeske stoji obenem sredi dušnega pastirstva današnjih dni in ugotavlja, kako malo ljudi je, ki bi razumevali samega sebe, svoje okolje in svoje razmerje do Boga v kategorijah agnostične heideggerske eksistencialne filozofije ali iracionalistične bultmannske teologije; na drugi strani pa današnje ljudi odbija preveč razumarsko ravnanje z verskimi stvarnostmi, ravnanje, ki ne razodeva poslednje spoštljivosti in ponižnosti v odnosu do skrivnosti Boga in njegovega razodetja.<sup>38</sup> Poživiti je torej treba smisel za božji misterij, kar ne pomeni vdajati se racionalizmu.<sup>39</sup>

Razumsko utemeljeni gotovosti se v verskih stvareh ne moremo in ne smemo odpovedati. Seveda pa ni mogoče glede vseh stvarnosti imeti matematične razvidnosti in njej ustrezajoče matematične gotovosti. In takšna gotovost tudi ni najvišji spoznavni ideal, kakor si mnogokrat domišljamo.

Kakor hitro se namreč naše spoznanje nanaša na stvarnosti, ki človeka prizadevajo na globlji življenjski način in se nanašajo na človekovo osebnost, na njegov notranji svet ali pa na osebe zunaj njega, s katerimi naj pride v stik, posebno pa če gre za najvišjo osebo Boga samega, tedaj seveda matematična razvidnost in na njej temelječa »certitudo necessaria vel absoluta« ni mogoča. Možna je tukaj le t. i. »certitudo moralis«, v tistem smislu »moralis«, na kakršnega misli npr. Ollé-Laprune: za takšno gotovost je potrebna pravilna človekova нравna usmerjenost.<sup>40</sup> Na takšno gotovost je mislil kardinal J. H. Newman, ko je še kot anglikanec dejal, da do živega prepričanja o bivanju Boga ne bo prišel, kdo »hodi okrog samo z dokazi, a ne išče Boga z zanesljivejšimi sredstvi — s pokorščino, s predanostjo pred razumskim dokazom — tedaj ali resnice ne bo dosegel, ali pa bo dobil o njej samo votel, nestvaren nazor.«<sup>41</sup> In vendar pravi drugje Newman: »Če me vprašajo, zakaj verujem v Boga, odgovorim, da zato, ker verjamem v samega sebe, ker čutim, da je nemogoče verjeti v svojo lastno eksistenco (in o tem dejstvu sem popolnoma gotov), ne da bi veroval tudi v eksistenco Njega, ki živi kot osebno, vsevidno, vse sodeče Bitje v moji vesti.«<sup>42</sup>

Zadnji čas je, da se znebimo še vedno zelo razširjene misli, kakor da je najvišji ideal spoznanja uresničen le pri tistih stvarnostih, kjer je mogoča matematična in naravoslovna razvidnost. Takšna razvidnost se uresničuje le pri bitnostih, ki so nižje od človeške osebe in ki so le sredstva za doseg resničnega človekovega cilja in človekovih najvišjih vrednot. Če se spoznanje nanaša na osebe, nam to spoznanje ne podeli moči razpolaganja z njimi in oseb ne popredmeti. Ker je tukaj volja za priznavanje osebe brezpogojno potrebna, zaradi tega to spoznanje v nasprotju z mate-

<sup>38</sup> U. Valeske, *Hierarchia veritatum. Theologische Hintergründe und mögliche Konsequenzen eines Hinweises im Oekumenismusdekret des II. Vatikanischen Konzils zum zwischenkirchlichen Gespräch*, München (Cl. Verlag) 1968, 178.

<sup>39</sup> Prim. G. Philips, v op. 31 n. d. 108.

<sup>40</sup> Prim. A. Strle, »Credo quia absurdum«, v: BV 26 (1966) 224—255, zlasti 233—237.

<sup>41</sup> J. H. Newman, *Tract V*, 21. 9. 1838: Newman-Karrer, *Kirche I* (Köln 1945) 107.

<sup>42</sup> J. H. Newman, *Apologia pro vita sua*, London 1904, 123.

matičnim in naravoslovnim spoznanjem človeka ne prisili, da bi se ne mogel temu spoznanju odtegniti. Nikakor pa to spoznanje zato še ni relativno.<sup>43</sup> A. Brunner pravi glede spoznanja, ki se nanaša na Boga: »V posesti imamo pravo spoznanje duhovnih stvarnosti; in to spoznanje je kot spoznanje mnogo popolnejše kakor pa naravoslovno: duhovne stvarnosti razumemo; čisto drugače npr. vemo, kaj je veselje, dobrot, duhovna moč in podobno, kakor pa, kaj je električnost, težina itd.«<sup>44</sup>

Tukaj mislimo najprej na gotovost, ki se nanaša še na »praeambula fidei«, ne še na vero samo. Vendar je važno, da vztrajamo pri trditvi, da obstoji tudi glede »predstopenj vere« docela trdno spoznanje, čeprav drugačno kakor pri naravoslovnih in matematičnih stvarnostih, a nikakor ne manjvredno spoznanje in manjvredna gotovost.

Glede gotovosti vere si »Holandski katekizem« postavlja vprašanje: »Je vera zanesljivejša od znanosti?« In odgovarja: »Njena zanesljivost je drugačna. O tem je mogoče reči tole: naša pritrditev veri se veže na našo najglobljo spoznavno zmožnost. Zato je gotovost vere najgloblja in največja, kar jih poznamo na zemlji. Toda hkrati je to tudi gotovost vdanosti, ljubezni, ljubezni do tistega, ki ga spoznamo šele v vdanosti. Ne stojimo torej na svojih tleh. Zato h gotovosti vere bistveno spada dvom.«<sup>45</sup>

Pomislek vzbuja edinole zadnji stavek: »H gotovosti vere bistveno spada dvom.« Toda katekizem sam v opombi pojasnjuje, da uporablja besedo dvom »za vsako skušnjo v veri in za vsako versko težavo; z dvomom torej ne mislimo na tisto, kar mislijo nekatere verske knjige: na odklanjanje verske vdanosti«. Stvarno tu ni kaj ugovarjati. Saj katekizem dovolj jasno pove, da misli tukaj le na neprostovoljne dvome.<sup>46</sup> Ne bi bilo pa modro, če bi tukaj brž posneli tudi izražanje, kakršnega tu uporablja holandski katekizem, in še pripomogli k zmedam, ki jih je že tako veliko. Dobro je prisluhniti rajši K. Barthu, katerega štejejo za največjega protestantskega teologa. Ta z vso močjo naglaša: »Nimamo pravice uganjati flirta s svojo nevernostjo in s svojim dvomom. Nasprotno, iskreno se moramo tega sramovati.«<sup>47</sup>

## 2. V kakšnem smislu je vera »tveganje« in »avantura«

V tej zvezi naj se vprašamo, v kakšnem smislu je mogoče trditi, da je vera »tveganje« ali »avantura« in podobno.

Če kdo misli na slepo tveganje, na skok v popolno temo, na takšno avanturo, katere izid je popolnoma negotov — ne le s človekove, ampak tudi z božje strani —, je to docela neskladno z bibličnim in zato z edinim pristnim krščanskim pojmovanjem vere.

Abraham je bil brez dvoma tudi razumsko docela prepričan, da mu je Bog govoril (o bivanju Boga se biblični človek sploh ne sprašuje, ker mu je to tako jasno, kakor npr. obstoj lastnih rok), naj zapusti domovino in gre v tujo deželo, v negotovost, nejasnost, nevarnost; v nekem smislu

<sup>43</sup> Glej A. Brunner, *Entlehrter Glaube. Das Ende einer Entwicklung*, v: *StdZ* 1958/59, 187 sl.

<sup>44</sup> A. Brunner, n. d. 188 sl.

<sup>45</sup> Krščansko oznanilo. Holandski katekizem za odrasle, Maribor 1971, 313.

<sup>46</sup> Posebno še, če pogledamo kontekst.

<sup>47</sup> K. Barth, *Introduction à la théologie évangélique*, 104; nav. Lubac, *Foi* 162.

res v temó. Vendar pa to zanj ni bil odhod v popolno temo. Za Boga, na katerega se je Abraham brezpogojno zanesel, vse to sploh ni bila temá. Abraham je »proti upanju upal in veroval, da postane oče mnogih narodov, kakor je bilo rečeno... Ni se dal zbegati z nezaupnostjo, temveč se je v veri utrdil in dal Bogu hvalo, popolnoma prepričan [plerophoretheis, plenissime sciens], da more tudi storiti, kar je obljubil« (Rimlj 4, 20—22; Hebr 11, 8—10). — Ali je to slepo tveganje, je to skok v popolno temó, v prepad, kateremu človek nikjer ne vidi dna? S svojimi očmi direktno tega dna sicer ne vidi, a daje se z brezpogojnim zaupanjem Bogu, ki pred njegovimi očmi nič ni skritega. — Prav isto moramo reči za vero apostola Pavla ali katerega koli Jezusovega učenca v sv. pismu nove zaveze. Protestantski teolog G. Ebeling dobro označuje biblični pojem verovanja, ko pravi: Verovati pomeni »korakati v temino in biti pri tem popolnoma gotov, da temá ni temna za Boga in zato tudi ne za tistega, ki še v smrti pričakuje Boga, nič drugega kakor Boga.«<sup>48</sup>

Vera ni tveganje »v smislu negotovosti dejanja vere ali v smislu stave [ki ji ne vemo izida] — saj ni nič bolj trdnega in zvestega kakor Bog, pač pa v smislu zapustitve vidnih, prijemljivih zavarovanosti.«<sup>49</sup> Tisto tveganje in tista nezavarovanost, ki sta povezana z verovanjem, ne obstojita v skoku v popolno temó, ampak v nečem drugem. Vera v Boga, stvarnika in odrešenika, nam sredi neizmernosti vesoljstva, v naglici vsakdanjosti in ogroženosti eksistence podarja ravno zavest poslednje varnosti in nas rešuje ledene osamljenosti ter obupa. A ker je človek ustvarjen iz ničá, mu je lastna krhkost in ogroženost, zapadlost smrti, kateri se neizbežno približuje. Če človek hoče zares in globoko verovati, mora biti pripravljen sprejeti nase tisto nezavarovanost in negotovost, ki je lastna ospredju stvarstva. Poklican je, da zadnjo varnost išče tam, kjer jo je edino mogoče najti: v vsemogočni božji ljubezni; in to tem bolj, čim večja je ogroženost življenjskih področij ospredja. Površinska negotovost in globoka poslednja gotovost celo rasteta v enakem sorazmerju. Negotovost je vedno objeta od gotovosti v Bogu. Ravno po zaupanju v poslednjo varnost v Bogu se verujoči človek razlikuje od eksistencialističnega filozofa.<sup>50</sup>

Nekdo je dejal: Nekateri kristjani toliko govorijo o »tveganju«, a imajo pred očmi le zelo nekrščansko »tveganje«. Kakor da bi se hoteli izogniti resnično krščanskemu tveganju s frazami o »tveganju«! Pravo krščansko tveganje je tisto, o katerem govori Kristus: »Kdor ljubi svoje življenje na tem svetu, ga bo izgubil, in kdor sovraži svoje življenje na tem svetu, ga bo ohranil za večno življenje« (Jan 12, 25).

Praznih »tveganj« in »skokov v popolno temó« tudi t. i. moderni človek ne bo pripravljen sprejemati, vsaj ne za kaj več časa. Ko so slovitega pevca zabavne glasbe Cliffa Richarda v Zagrebu lani vprašali, ali ni v svoji vernosti hipnotiziran, predan globoki avtosugestiji, je brez premišljevanja odgovoril: »Jaz bi mogel biti hipnotiziran, a Jezus ni; on je živ. Krščanstvo ne zavisi od tega, kako jaz to čutim. Krščanstvo zavisi od zgodovinskega dejstva, da je

<sup>48</sup> G. Ebeling, v: G. Rein (Hrsg.), *Das Glaubensbekenntnis. Aspekte für neues Verständnis*, Stuttgart-Berlin (Kreuz—V.) 1968, 71.

<sup>49</sup> P. —A. Liégé, *Foi*, v: *Catholicisme IV* (1956) 1381 sl.

<sup>50</sup> Prim. M. Schmaus, *Kath. Dogmatik II<sup>3-4</sup>*, München 1949, 62 sl.; 129 sl.



Jezus obstajal in da je res tisto, kar je rekel o sebi. Nisem človek, ki bi imel časa za ukvarjanje z utopijami. Če bi se mi Jezus, živi Jezus ne razodel, bi se jaz ne mogel spreobrniti. Ne spreobrne nas branje knjige, ampak Jezus, ki je živ.«<sup>51</sup> Vera je torej gotovost, ali je pa ni.<sup>52</sup>

### III. RAZLIKOVANJE MED VERO IN RELIGIJO

Da bolje vidimo, kaj je vera, nam pomaga tudi razlikovanje vere od religije (fides, religio). Važno je namreč, da se izognemo z ene strani sinkretizmu, ki krščanstvo postavlja v isto vrsto kakor religije v splošnem, z druge strani pa sektarizmu, ki docela prezira pozitivne prvine nekrščanskih religij ali pa celo povsem zametuje religijo in religioznost v imenu vere.<sup>53</sup>

#### 1. Vera je nekaj drugega kakor religija

V kakšnem odnosu je krščansko verovanje do religioznega dejstva sploh?

V religijah se izraža ena od najglobljih dimenzij človeške narave. Človek je religiozno bitje, se pravi, sposoben je z razumom spoznati božanstvo in z ljubeznijo potrditi svoj odnos do njega.<sup>54</sup> Saj je vendarle treba priznati, da se človek uveljavljanja v treh razsežnostih: v razsežnosti obvladovanja sveta s tehniko, v občestvu s soljudmi po ljubezni, v obrnjenosti k Bogu z adoracijo. Človek, tako pravi sv. Pavel, tipaje išče Boga (Apd 17, 27). Temu iskanju in teženju po Bogu pa se kakor pri vsem, kar je človeškega, pritakne tudi marsikaj napačnega, pokvarjenega. Vendar ne moremo reči, da je v nerazodetih religijah vse slabo. Zato pa ne smemo takoj imeti na ustih psovko »magizem«, »malikovanje«, če gre za obrede poganških religij. Ti obredi morejo biti nekaj religiozno pristnega, nekaj, kar izraža iskreno predanost srca in življenja božanstvu, medtem ko magija sploh ne spada v pravo religijo, temveč je njeno nasprotje, ker z magijo človek ne teži k Bogu in ne išče Boga, marveč hoče z njo z nekimi posebnimi dejanji in znamenji božanstvo podrediti sebi. Član t. i. poganške, rajši recimo nekrščanske religije normalno izvrši prvo približevanje Bogu prek svoje lastne religiozne tradicije in uveljavlja svojo religioznost v določenem občestvu, od katerega prejema oblike bogočastja.<sup>55</sup>

Nerazodete religije so po svojem bistvu mnogotere in različne že zaradi tega, ker so stvaritve človeškega duha, človekove narave. Te religije mnogokrat pričajo o darovih velikih religioznih osebnosti. Religije so

<sup>51</sup> Glej »Pjevač-misijonar bez maske«, v: Glas koncila 25. 12. 1971, 9.

<sup>52</sup> Prim. Krščansko oznanilo. Hol. kat., 313.

<sup>53</sup> Prim. J. Daniélou, *Christianisme et religions non chrétiennes*, v: P. Burke, H. de Lubac etc., *Théologie d'aujourd'hui et de demain*, Paris (Cerf) 65.

<sup>54</sup> Prim. Daniélou, n. d. 66.

<sup>55</sup> Glej J. Daniélou, *L'unité chrétienne devant les multiples religions*, v: *Ecclesia* n. 271 (Octobre 1971) 3 sl.; isti, v op. 49 n. d. 69 sl.; prim. 2 Vat. N i in 2.

izraz in učinek človekove dejavnosti, človekovega teženja v smeri k Bogu. Religija gre torej od človeka n a v z g o r.<sup>56</sup>

Za zelo drugačen pojav gre pri veri, kakršno najdemo v judovstvu in krščanstvu. Gre za nekaj, kar ni učinek človekovega teženja navzgor, v smeri k Bogu: za razodetje, ki pričuje o tem, da se je Bog približal človeku. In vera je odgovor na božjo dejavnost n a v z d o l k človeku. Tukaj nimamo opraviiti najprej z določeno skupino sredstev za bogočastje, za uresničevanje našega razmerja do Boga. Tu gre bistveno za pričevanje o dogodkih, ki sestavljajo sveto zgodovino. Sveta knjiga kristjanov prikazuje zgodovino; pričuje o božjih dejanjih, o posegu Besede v svet, v človeško zgodovino. Za to, da človek veruje v Boga, ni potrebno, da postane kristjan. Če hoče kdo biti kristjan, mora verovati, da je Bog prišel med ljudi, da se je v Kristusu učlovečil zato, da bi človeštvo pritegnil v notranje območje neizrekljivo veličastnega, do dna osrečujočega božjega življenja samega. V religijah ima važno vlogo »epifanija« (javljanje) božanstva v ponavljanju ciklov v prirodi in človeku. Pri razodetju in pri veri, ki je odgovor na razodetje, pa je nekaj odločilnega dogodek, prihajajoč iz absolutno svobodne božje ljubezni, v bistvu en sam dogodek, na katerega je naravnano vse drugo. Vera se nanaša na realnost tega neponovljivega dogodka; zato je razodeta religija — kolikor jo po analogiji vendarle smemo označiti tudi s tem izrazom — bistveno samo ena. Religije pa so kot stvaritve človeškega génija normalno različne.<sup>57</sup>

Kristus, na katerega se krščanska vera nanaša, ni ustanovitelj religije kakor Buda, Orfej, Zoroaster, Mohamed. Kristus je namreč sama božja Beseda v osebi. In zato je avtoriteta Jezusa Kristusa absolutno nekaj drugega kakor Mohamedova, Budova ali Zoroastrova. Zato pa krščanski misijonarji ne prinašajo nekristjanom »zahodne religije«; vsaj smeli je ne bi. Oni so bistveno prinašalci daru od zgoraj, ne pa širitelji »višje« evropske kulture in v zvezi z njo religije, ki naj bi nadomestila neko drugo religijo. V tej zvezi je Romano Guardini dejal: »Mi kristjani nismo velike religiozne osebnosti, mi smo služabniki Besede. In tisto, kar učimo, ni naše. Tisto, o čemer pričujemo, je Bog govoril. Naš nauk ni človeški nauk, ampak je božja beseda, ki mi zanjo le pričujemo, ki naj jo izražamo v naši govorici, a ki ni naša beseda.«<sup>58</sup>

Pojem vere se je pojavil šele z judovstvom in pozneje v globljem in daljnosežnejšem smislu s krščanstvom. Beseda in pojem vere pravzaprav sploh ne spadata v religiozni slovar. V jeziku religij slišimo govoriti o religioznem čustvu, religioznem čutenju in doživljanju. In res je to področje religioznosti. Seveda tudi pri kristjanu to ni izključeno; v tem pomenu je npr. A. Ušeničnik l. 1927 naglasil, da cerkvene pobožnosti, ki se oklepajo verskih resnic, zlasti najglobljih, »pospešujejo prav tisto doživljanje, ki o njem moderni toliko govore, a zanj tako malo store«.<sup>59</sup> Tudi religiozno doživljanje je važno, kakor bomo še naglasili. A to ne spada k bistvu krščanstva, marveč le k religioznosti, kolikor seveda ostane tudi še v kristjanu, ker milost narave ne uničuje, ampak jo podstavlja

<sup>56</sup> Glej Daniélou, v op. 51 n. d. 3 sl.; isti, v op. 49 n. d. 69 sl.

<sup>57</sup> Daniélou, v op. 51 n. d. 4 sl.

<sup>58</sup> Guardini, nav. Daniélou, v op. 51 n. d. 4 sl.

<sup>59</sup> A. Ušeničnik, Izbrani spisi II, 106

in spopolnjuje. — Ljudje to dvojje mnogokrat zamenjavajo. Včasih slišimo kako nam mladi ljudje govorijo: »Nič več ne grem v cerkev, ne grem k maši, ker mi to nič ne pove, ker ničesar ne čutim...« Ne zavedajo se, da gre tu za raven religioznega čustva, ki je podvrženo nestalnosti. To samo po sebi sploh nima opraviti z vero. So ljudje, ki imajo mnogo religioznega čustvovanja, a vere sploh nimajo. In nasprotno: najdemo ljudi velike vere, ki pa so glede religioznih čustev skrajno suhi. Če človek kdaj tudi za dalj časa nima religioznih čustev, ni s tem rečeno, da nima pristne vere.

Omenimo še to, da je religija — vsaj sama po sebi, kolikor ne upoštevamo dejstva, da so »na različne načine naravnani na božje ljudstvo tisti, ki evangelija še niso sprejeli« (C 16) — naravna, vera pa je nadnaravna. Zato je vera pravzaprav težja kakor religija. Vera, ki sprejema dejstvo Kristusovega vstajenja, vera v Kristusovo realno navzočnost v Evharistiji — to je mnogo težje kakor pa imeti neko religiozno čustvo.<sup>60</sup>

## 2. Vendar religija ni nekaj, kar naj bi sploh zametali

Razlikovanje med vero in religijo je potrebno, če naj ne zahajamo v sinkretizem, ki bi lahko pomenil izdajstvo nad »neizrekljivim darom« (2 Kor 9, 15) vere, ki smo jo prejeli, ne pa si jo izmislili. Ali pa naj razlikovanje spremenimo v odklanjanje religije in religioznosti v imenu »čiste« vere ter se začnemo potegovati celo za t. i. »areligiozno« in »sekularizirano« krščanstvo?

Dejansko se je pod vplivom Bonhoefferjevih misli o »religiji« tudi med katoličani v zadnjih letih ponekod začel neki odpor do vsega »religioznega« in kar je s tem v zvezi. Tu in tam so se začeli celo navduševati za »areligiozno« krščanstvo, ne da bi s tem seveda hoteli naravnost zagovarjati ateizem; polagoma naj bi dosegli »sekularizacijo« vseh zunanjih oblik, v katerih se krščanstvo udejstvuje sredi sveta.<sup>61</sup>

Zoper takšno težnjo se je med drugimi odločno uprl npr. H. de Lubac, ki mu je treba priznati, da je v stvari, za katero tukaj gre, eden od največjih današnjih strokovnjakov. De Lubac sicer priznava neko upravičenost razlikovanja med »vero« (fides) in »religijo« (religio), ne pa ločitve in nasprotja med njima, zlasti ne v tem smislu, da bi »religija« bila že po sebi nekaj negativnega — kaj takega niti Bonhoeffer pravzaprav nikoli ni mislil, zlasti ne v svoji zreli dobi.

H. de Lubac pravi: »Vera se ne postavlja v nasprotje do religije... in ni nasprotna religiji v tem smislu, da bi jo hotela uničiti. Pač pa jo integrira, jo očisti, ji da njen celostni smisel. Če naj se postavimo v nasprotje do religije v imenu vere s kakim videzom upravičenosti, je treba začeti s tem, da damo religiji zožen in slabšalen pomen. A to bi bila tendenčna, samovoljna definicija, ki prihaja v nasprotje do stalne rabe v krščanskem izročilu od začetka naprej in ki ni opravičena tudi ne z najbolj običajno etimološko razlago. Religija vzpostavi vez med človekom in božanstvom; te vezi ni treba nujno pojmo-

<sup>60</sup> Prim. Daniélou, v op. 51 n. d. 6.

<sup>61</sup> Prim. o tem Lubac, Foi 185 sl.; O. Culmann, Falscher und echter Oekumenismus, priobčeno v: Fels 2 (1971) 380—382; H. Mühlen, Entsakralisierung. Paderborn (Schöningh) 1970.

vati kot (na zgrešen način) postavljeno na človekovo iniciativo, ni si je treba misliti kot iluzorni rezultat človekove ambicije, pa tudi ne kot nekaj, kar je baje po svoji naravi nezdružljivo z vero. Religija vzpostavlja tudi vez med verujočimi; a to je v odličnem smislu resnično v primeru krščanstva, ki zbira svoje vernike v Cerkvi, ki te vernike zedinja v skrivnostno Kristusovo telo in ki hoče vse ljudi zbrati v „katoliško edinstvo“. „Krščanska religija“, ki je v empiričnem pogledu religija med drugimi religijami, je za kristjana religija kateksohen, je polnost religije V tem tradicionalnem načinu izražanja ni nobenega popuščanja praznoverju ali malikovanju. — Niti veliki humanisti niti veliki reformatorji niso pri tem izjema. Ne Luther na Calvin ne Zwingli ne poznajo med dvema besedama (vera in religija) kake kontradikcije, ki se danes zdi tako važna nekaterim njihovim učencem... Če je v našem stoletju K. Barth ostro kritiziral „religijo“ v imenu vere, je bilo to v posebnem pomenu in s posebnim namenom, ki je ustrezal točni situaciji. Imel je pred očmi predvsem liberalni protestantizem 19. stol. in njegovo docela dehumanizirano „religijo“, potopljeno v „kulturo“; to je pervertirana religija... „potvorjena“ religija, kakor je dejal Barth, „kamufლაža ki si jo sposoja človeški napuh, da bi na svoj način obnovil Titanovo avanturo... po ljudeh „udomačeno krščanstvo“, po ljudeh, ki pozabljajo na božjo transcendenco in na pohujšanje križa“... Videl je, kako je takšna „religija“ postala, krščanstvo brez Kristusa, obsojeno na naglo smrt.“<sup>62</sup>

Nato H. de Lubac ugotavlja, kako je K. Barth v protestantovstvo hotel znova uvesti dogmatično načelo in je s tem dejansko »rešil religiozno sub-stanco protestantizma«, da se je mogel ustaviti germanskemu mysticismu tridesetih let, ko je za časa nacizma nastopil nov malik »mistika imanentizma«, kakršna se brez prestanka obnavlja v raznih oblikah.<sup>63</sup> — Barth je pozneje sam izrečno izjavil, da noče vztrajati »v trditvi, kakor da obstoji razkol med vero in religijo«. Sam je povedal, da je njegova reakcija zoper »religijo« liberalizma »imela značaj kritike in polemike, da pa »ni bila to zadnja beseda resnice« in da je imel pri tem le »deloma prav«.<sup>64</sup>

V drugačnem kontekstu kakor K. Barth v svojih mladih letih, toda tudi v tem primeru v zvezi z notranjo situacijo protestantskih Cerkva je D. Bonhoeffer povzel Barthovo antitezo med »Glaube« (fides) in »Religion« (religio). A storil je to z drugačnimi naglasi kakor K. Barth. Ker pa je upošteval dvoumnost besed »religije«, »religiozen«, »religioznost«, jih je deval v narekovaj. Kljub tej previdnosti, pravi de Lubac, je bila Bonhoefferjeva misel preobrnjena in popačena.<sup>65</sup>

A tudi znani evangeličanski teolog Gerhard Ebeling je o priliki uva-janja raznih »desakraliziranih«, »političnih bogoslužij« med protestanti in katoličani v Nemčiji energično odklonil misel, kakor da je Bonhoeffer utemeljitelj »desakraliziranega« in »areligioznega krščanstva«.<sup>66</sup> Že pred Ebelingom pa je subprior taizéjskega redovniškega bratstva, znani teolog M. Thurian zapisal, da ne K. Barth ne D. Bonhoeffer nista oznanjala »krščanstva brez religije«, to se pravi »brez liturgije, brez takšnega živ-

<sup>62</sup> H. de Lubac, »Foi, croyance, religion«, v: NRTh 101 (1969) 340—342. — Podobno, le da še obširneje H. de Lubac razpravlja o tem v že navedenem delu *Foi chrétienne*, 149—200, zlasti 185—195.

<sup>63</sup> Lubac, v: NRTh 1969, 342; prim. isti, *Foi* 185 sl.

<sup>64</sup> Nav. Lubac, v: NRTh 1969, 343.

<sup>65</sup> Lubac, v: NRTh 1969, 343.

<sup>66</sup> G. Ebeling, *Die Notwendigkeit des christlichen Gottesdienstes*, v: *Zschr für theol. u. Kirche* 67 (1970) 223—249, nav. K. — *Korr.* 24 (1970) 54.



ljenja po evangeliju, ki bi bilo oskubljenost sleherne kontemplacije in velikodušnosti pred Bogom...<sup>67</sup> Bivši rektor slovitega vseučilišča v Nanterreu Paul Ricoeur, sloviti filozof reformirane Cerkve v Franciji, pa je na kongresu v Torontu l. 1967 dejal, da brez religije in njenih »form«, institucij, izrazov, bogočastja itd. »vera« postane ne-vera; »ne-vera človeka, ki je izročen potrošništvu in nesmislu svoje modernosti«. Seveda pa drži, da je treba »religijo« in njene forme, v katerih se vera izraža, vedno znova očistiti brezdušnosti, kateri more podleči. Isto prepričanje je P. Ricoeur izrazil lansko leto na 23. tednu francoskih katoliških intelektualcev sredi marca.<sup>68</sup>

Skratka: Reči moramo, da je krščanstvo oboje, vera in religija; vera kot notranja osebna dimenzija kristjanovega bitja; kot totalna disponiranost osebe za Boga, ki se razodeva po Kristusu v Svetem Duhu; religija pa kot zakramentalno občestvo, kot vidna »Cerkev«.<sup>69</sup>

H. de Lubac pravi: »Tisti, ki danes spet postavljajo — opirajoč se posebej na Bonhoefferja — antitezo med religijo in vero, delajo to, kadar tega ne store v popolni konfuznosti, mnogokrat v povsem drugačnem smislu kakor pa Bonhoeffer. Dejansko je to popolno nasprotje tistega, kar sta hotela Barth in Bonhoeffer sam. Izpraznjevanje vere slehernega 'religizonega' elementa, ki da je preveč človeški, preveč interesiran, preveč težak in nečist, ni — v najboljšem primeru — nič drugega kakor vdajanje intelektualni utvari... Vera, ki polagoma prihaja do tega, da ne vključuje več ne zunanjega znamenja ne socialne institucije ne naslonitve na zgodovino ne objektivno formuliranega verovanja ne čustva, takšna vera ne ustreza več veri niti povprečnega kristjana niti cerkvenega človeka niti svetnika... Preveč je takšna vera oddaljena tako od nauka sv. pisma kakor tudi življenjskega izročila Cerkve in vključuje dve nepoznanji: nepoznanje človeške narave in nepoznanje univerzalnega značaja krščanstva, ki mora biti 'oznanjevano vsemu stvarstvu'. Če je vera oropana ne le sleherne zunanje, vidne opore, marveč tudi prvin, s katerimi se hrani, potem umre za asfiksijo... Bog sam izgine iz obzorja takih ljudi. Jezus Kristus je, če ti ljudje še mislijo nanj, samo davni pobudnik. Nič drugega ne preostane kakor ideologija brez trdnega jedra, ideologija, katero imenujejo 'odprtost nasproti prihodnosti' ali pa jo označujejo s katerim drugim imenom. Poštenost pa zahteva, naj bi priznali, da govore o nečem drugem kakor pa o krščanski veri.«<sup>70</sup>

Ze več kakor pred 150 leti je kardinal J. H. Newman še kot anglikanec (l. 1831) dejal: »Nekakšne abstraktne vernosti ni. Če se ljudje odločijo za to, da bi božje češčenje izvrševali na 'duhovni' način, kakor to imenujejo, potem končno dejansko nimajo nikakršnega božjega češčenja več. To se pogosto zgodi, in vsakdo bo to vedel iz svoje lastne izkušnje.«<sup>71</sup>

<sup>67</sup> M. Thurian, *Der Glaube in der Entscheidung*, Freiburg i. Br. 1969, 79.

<sup>68</sup> P. Ricoeur, *Tâches de la communauté ecclésiale dans le monde moderne*, nav. Lubac, Foi 184; poročilo o 23. tednu francoskih katoliških intelektualcev je prinesel Glas koncila, 18. 4. 1971 4; podobno misli o tem npr. O. Cullmann (glej v op. 58 nav. sestavek); pa tudi Jean-Louis Leuba, ki npr. pravi: »A vouloir n'affirmer que la transcendance divine et la liberté insondable de l'Esprit, comment ne pas aboutir à confondre Dieu et le néant? Si Dieu s'est donné à nous, ... il faut bien que nous puissions le recevoir«; »L'Eglise ne saurait renoncer à formuler sa foi, faute de quoi son témoignage devient obscur et ambigu.« (Nav. Lubac, Foi 188).

<sup>69</sup> Prim. Lubac, Foi 257 sl.

<sup>70</sup> Lubac, Foi 187; isti v: NRTh 1969, 345.

<sup>71</sup> J. H. Newman, v: Newman-Karrer, *Kirche* (Köln 1945) 191.

## Sklep

Kaj sledi iz povedanega?

Najprej brez dvoma to, da nam je treba upoštevati celostni, osebnostni, eksistencialno-odrešenijski značaj vere. Nikakor ne smemo ostajati le pri enostransko razumskem vidiku vere. Vrniti se moramo k bibličnemu in patrističnemu razumevanju vere kot celostne odprtosti za Boga, da bo Gospod vladal v vsem našem življenju; to pa je hkrati temelj za pravilno razmerje do slehernega človeka. Tudi je treba posvečati večjo pozornost »neracionalnim« prvinam vere in pa prvinam milosti. Zavedati se je namreč treba, da bodo ljudje le tedaj globoko verovali in vztrajali v veri, če bodo iskreno živeli po vesti, če bodo torej poslušni Bogu z vsem bitjem, ne le z razumom, in pa, če bodo gojili molitev, dialog z Bogom.

Vendar bi vera ne bila celostna, če bi razumske prvine prezirali in v reakciji na pretirano razumarstvo sedaj zahajali v drugo skrajnost: v iracionalizem in agnosticizem. Vera je po bibličnem pojmovanju tudi razumsko docela zadostno utemeljena in ni slepi skok v popolno temo. Vera je tudi razumska pritrditev razodetju in vsebini razodetja. Tému se ne moremo odreči. Eksistencialno-odrešenijski pomen ima pri veri tudi vidik razumske pritrditve. To pomeni, da se je odrešenijski dogodek, na katerega se vera usmerja kot na nekaj središčnega — bolj točno rečeno: na Boga, ki se razodeva v Kristusovi odrešenijski skrivnosti — da se je ta odrešenijski dogodek realno izvršil in da ga zato moremo biti realno deležni. To je smisel Pavlovega vzklika: »Če Kristus ni vstal, je prazna vaša vera, še ste v grehih... Če imamo samo v tem življenju upanje v Kristusa, smo od vseh ljudi najnesrečnejši« (1 Kor 15, 17—19). To hoče povedati Pavlova beseda: »Vem, komu sem veroval« (2 Tim 1, 12). In Petrova: »Nismo se oprijeli izmišljenih bajk« (2 Pet 1, 16).

Toda kakor nas je Bog ustvaril tako, da nas je že s tem samim pozval, naj soustvarjamo, podobno nas je odrešil tako, da nas je poklical k vélikemu dostojanstvu »božjih sodelavcev« (1 Kor 3, 9) pri dejanskem uresničevanju odrešenja sveta. Odrešenje ni le dogodek, ampak hkrati poziv in obljuba. Poziv: »Pojdite in oznanjujte evangelij vsemu stvarstvu« (Mr 16, 15). A tudi pri spolnjevanju tega naročila gre za nekaj celostnega, eksistencialno-odrešenijskega. Kaj to pomeni? Zlasti to, da mora biti prenovljena in vedno znova prenavljana celotna naša osebnostna usmerjenost, kakor nas k temu poziva tudi koncil.

Bilo bi dalje enostransko razumarstvo, če bi mislili, da bo naše oznanjevanje uspelo že samo s spremenitvijo govornice, s »transkategorizacijo«. Samim besedam ljudje ne bodo verjeli. Jezus je »delal in učil« (Apd 1, 1).

Profesor protestantovske teologije v Montpellieru Georges Crespy, predsednik generalne komisije za evangelizacijo reformirane Cerkve v Franciji in eden od vodilnih mož francoske protestantske misli, je po pravici zapisal ob koncu svoje knjige »Croire aujourd'hui« tole:

»Ako je med vsemi ideologijami, ki krožijo v našem svetu še ena ideologija, ki se razglša za krščansko, potem je to brez pomena in brez interesa za kogar koli. Važno je to, da najdemo še ljudi, ki postavljajo na kocko svoje življenje, zanašajoč se na obljubo božjega kraljestva. — Kadar človek sreča take ljudi, tedaj ni več vprašanja o Bogu, kajti tukaj je Bog

Bog v takšni transparenici, da ni kaj zanikati ali dokazovati. Če se naši sodobniki s takšno vztrajnostjo sprašujejo, ali eksistira Bog ali ne, ni vzrok v tem, ker so postali slepi; vzrok je marveč v tem, ker ni kristjanov, ki bi ga razodevali v edini obliki vidnosti, ki je vredna tistega, kar Bog sam je in hoče biti za ljudi. Današnja nevernost, nad katero se ljudje ali žalostijo ali nedoločeno veselijo, ne dokazuje nebivanja Boga; kvečjemu dokazuje neeksistenco kristjanov.« In Crespy, ki sicer sam skuša izražati krščansko oznanilo v prenovljeni govorici, nadaljuje: »Ali more kdo resno verjeti, da bi bila pomlajena govorica [oznanjevanja] sposobna dvigniti ugled Boga, glede katerega bi vse naše ravnanje kazalo, da ga mi sami nikakor ne vzamemo resno?... Komu bomo pripomogli k veri, da Bog vse spreminja, ko pa se mi ne spreminjamo? In kakšno vero bomo mogli posredovati, če nismo najprej umrli sebi, svojim ambicijam, da bi se zanesli samo na Njega, ki je postal ubog, brez udobja in brez vsake druge ambicije, razen té, da nas vse spreminja v svojo podobo?«<sup>72</sup>

Pri tem pa nam je potrebno tisto, kar — sicer v drugačni zvezi — omenja J. Ratzinger: Pogum in potrpežljivost! »Gola potrpežljivost brez poguma ostane brez prihodnosti, in pogum, ki izgubi potrpežljivost, deluje razdiralno in se ogoljufa za svoje lastno delo. V pogumu biti potrpežljiv in v potrpežljivosti ostati pogumen — to se zdi prava naloga naše ure.«<sup>73</sup> To je pač v najvišji meri napolnjevalo prve Kristusove učence, ko jih je poveljani Gospod poslal, da bi oznanjali evangelij vsemu stvarstvu in s tem prebujali vero. Tudi oni so se iz samih sebe čutili skrajno slabotne. A v moči križanega in poveljanega Gospoda in njegovega Duha se niso bali ničesar, ko je šlo za to, da spolnijo naročilo, ki je bilo, človeško gledano, norost prve vrste. Toda Gospodova beseda sv. Pavlu je veljala tudi za vse druge in velja še danes: »Dovolj ti je moja milost, zakaj moč se v slabosti spopolnjuje« (2 Kor 12, 9).

### Povzetek

## NEKATERI PREMALO UPOŠTEVANI VIDIKI V POJMOVANJU VERE

Anton Strle

Kakor pove naslov, gre za poudarek, ki bi ga naj v teologiji in v oznanjevanju dobili nekateri vidiki v pojmovanju vere, že dalj časa vse preveč zanemarjeni. Najprej je že splošno mogoče ugotoviti, da je v primerjavi s »fides quae« premalo upoštevana »fides qua«. Pri tej pa je v skladu s situacijo danes po koncilu (in v skladu z naukom koncila) potrebno, da se znebimo zoženo doktrinalnega pojmovanja verovanja, čeprav ne smemo zahajati sedaj v nasprotno skrajnost, saj bi preprečili ravno s tem tisto evangeljsko poglobitev, ki jo nameraval sprožiti 2. vat. koncil. To ima sestavek pred očmi, ko obravnava:

I. Osebnostno, eksistencialno-odrešenijsko pojmovanje vere (pododdelki: 1. Vera kot korelat razodetja; 2. osebnostno pojmovanje vere v izročilu; 3. eksistencialno-odrešenijski značaj vere).

<sup>72</sup> G. Crespy, *Croire aujourd'hui* (gl. op. 1) 122 sl.

<sup>73</sup> J. Ratzinger, v: O. Semmelroth — R. Haubst — K. Rahner (Hrsg.), *Martyria Leitura Diakonia*, Mainz (M. Grünewald) Mainz 1968, 70.

II. Spoznavne dimenzije vere in gotovost vere (pododdelki: 1. Iracionalistične težnje kot reakcija na preveč razumarsko pojmovanje vere; 2. v kakšnem smislu je vera »tveganje« in »avantura«).

III. Razlikovanje med vero in religijo (1. Vera nekaj drugega kakor religija — zoper sinkretizem; 2. vendar religija ni nekaj povsem negativnega — zoper sektarizem in »areligiozno« ter »sekularizirano« krščanstvo).

Sklep opozarja na praktične posledice, tudi na to, da ni dovolj spremeniti »govorico«, če se ne prenovi po evangeliju tudi življenje. Samo tako je mogoče priti do ustrezne »transkategorizacije« in pravega posoobljenja oznanjevanja.

### Zusammenfassung

#### EINIGE GESICHTSPUNKTE, DIE IN DER GLAUBENSAUFFASUNG NICHT IN GENÜGENDEM MASSE IN BETRACHT GEZOGEN WERDEN

Anton Strle

Wie schon aus der Überschrift ersichtlich wird, weist die Abhandlung daraufhin, daß seit geraumer Zeit in der Glaubensauffassung gewisse diesbezügliche Gesichtspunkte gar zu wenig in Erwägung gezogen werden. Es soll im allgemeinen zunächst festgestellt werden, daß »fides qua« im Vergleich zu »fides quae« nicht mit entsprechendem Nachdruck hervorgehoben wurde. In der gegenwärtigen Lage nach dem Konzil und im Einklang mit dessen Lehre tritt an uns die Forderung heran, sich von der eingeengten doktrinären Glaubensauffassung loszureißen, ohne aber ins entgegengesetzte Extrem zu fallen. In diesem Falle dürften wir nämlich Gefahr laufen, auf das Vertiefen des Evangeliums, das vom 2. Vatikanischen Konzil ausgelöst wurde und nun verwirklicht werden sollte, eine hemmende Wirkung auszuüben. Eben dieses Problem führt die vorliegende Behandlung im Sinne und macht es schärfer ins Auge zu fassen indem sie folgende Begriffsbereiche darlegt:

I. Die persönliche, existentiell-erlösende Glaubensauffassung. (Unterabteilungen: 1. der Glaube als das Korrelat der Offenbarung; 2. die persönliche Auffassung des in der Überlieferung enthaltenen Glaubens; 3. das existentiell-erlösende Gepräge des Glaubens.)

II. Die Erkenntnisdimensionen und die Sicherheit des Glaubens. (Unterabteilungen: 1. Irrationale Bestrebungen als Rückwirkung auf die allzu rationale Auffassung des Glaubens; 2. In welchem Sinne dürfte der Glaube als »Wagnis«, als »Abendteuer« betrachtet werden.)

III. Das Unterscheiden zwischen Glaube und Religion. (Unterabteilungen: 1. der Glaube kann der Religion nicht gleichgesetzt werden — contra Sincritismus; 2. Die Religion soll jedoch nicht als durchaus negativ gewertet werden — contra Sectarismus und das »areligiöse« und »sekularisierte« Christentum.)

Der Abschluß will auf die praktischen Folgerungen der dargestellten Erkenntnisse hinweisen, insbesondere aber auch darauf aufmerksam machen, daß es nicht ausreichend ist, nur »die Redeweise« abzuändern, sondern daß Leben durch das Evangelium erneuert und belebt werden müßte. Denn nur auf diese Weise wird die Möglichkeit geschaffen zu einer echten »Transkategorisation« zu gelangen und in der Verkündigung des Evangeliums zu dessen zeitgemäßer Vergegenwärtigung auszureifen.



## Résumé

### SUR QUELQUES ASPECTS NÉGLIGÉS DE LA FOI

Anton Strle

Comme le suggère le titre, il s'agit d'accentuer en Théologie comme dans l'annonce de la Parole, certains aspects de l'acte de foi que l'on a par trop négligé depuis fort longtemps. Il est évident, de prime abord, que l'on insiste trop sur la »fides quae« au détriment de la »fides qua«. En ce qui touche à cette dernière et en accord avec la situation créée par le Concile Vatican II. et avec la doctrine même du Concile, il faut abandonner une conception trop étroite de la foi, sans tomber, évidemment, dans l'excès contraire. Ce serait mettre en danger l'acquit du Concile, de même qu'on pourrait douter de la fidélité à l'Evangile de pareils excès.

Le présent exposé veut éviter ces excès lorsqu'il traite I. — de la conception personnelle de la foi comme acte salvifique dans l'existence. (Les sous-titres: 1. — La foi correlative à la Révélation; 2. — La conception personnelle de la foi dans la Tradition; 3. — La foi comme acte salvifique dans l'existence.)

II. — L'aspect cognitif de la foi et certitude de la foi. (Sous-titres: 1. — Tendances irrationnelles en réaction contre une conception trop intellectualiste de la foi; 2. — En quel sens la foi est un »risque« et une »aventure«.)

III. — Distinction entre foi et religion. (Sous-titres: 1. — La foi est différente de la religion — contre le syncrétisme; 2. — mais la religion n'est pas quelque chose de tout à fait négatif — contre le séctarisme et le Christianisme »areligieux« et »séculier«.)

Dans la conclusion on insiste sur les conséquences pratiques: il ne suffit pas de changer de langage si on ne change pas de vie dans le sens de l'Evangile. C'est la conformité à l'Evangile qui nous permettra de réaliser cette »transcatégorisation« tant vantée ainsi qu'un vrai »aggiornamento« dans l'annonce de la Parole de Dieu.

## DANAŠNJE OZNANJEVANJE BOGA

Koreferat — Rudi Koncilija

V dušnem pastirstvu opažamo:

1. Da danes ljudje ugovarjajo, da si Boga ne morejo več predstavljati in zato tudi ne morejo moliti. Zajelo jih je t. i. »stvarno mišljenje« — v mislih so jim blizu le predmeti. Kritičen razum ne prenese več antropomorfne in oddaljene (monarhistične) predstave o Bogu.

2. Današnjemu človeku je blizu le resnica, ki jo doživlja v sebi — eksistencialna resnica, ki se ga v jedru dotika.

3. Božji oznanjevalci v tem vzdušju opažamo, da ne poznamo njegove diagnoze, še manj zdravila.

Zato raziščimo položaj!

Industrijska civilizacija z načinom življenja, ki ga vsiljuje, oblikuje t. i. »moderno družbo«. Zanj je značilna:

1. večja zunanja povezanost, odvisnost;

2. sociološke skupnosti, ki se ne oblikujejo več tam, kjer ljudje stanujejo, ampak kjer delajo. Včasih je bila religioznost bistvena in javna lastnost sociološke grupe. Danes se v njej veren človek znajde popolnoma osamel.

Malikovanje tehnike je razkrojilo v ljudeh smisel za skrivnostnost. V neznanem so včasih ljudje videli božje. Danes si mislijo: znanost napreduje. Čez 100 let ne bo več skrivnosti. Današnji svet je razsvečeni svet, kajti posvečenost je skrivnostna in skrivnost je vedno posvečena. Če pa ni skrivnosti, ni posvečenosti. Torej vidimo, da vedno večja povezanost pospešuje razsvečenost.

Danes se sociološke skupnosti formirajo vedno bolj v horizontalo, vertikala se lomi. Ljudje iste generacije se drže skupaj, avtoriteto odklanjajo. V skupnosti postajajo lahkomišelnosti in preneglih sklepov. — Zgled: otroci. Kdor je iztrgan iz skupnosti, je globlji. Zato je tudi vera današnjih »posameznikov« sredi ateistične skupnosti globlja kakor nekdanjih ali sedanjih posameznikov sredi krščanske skupnosti.

Sprememba mišljenja. Nanjo vpliva prirodoslovna znanost z odkrivanjem trdnih zakonitosti. »Samo to je resnično, kar se da trdno in jasno spoznati.« Zopet vemo, da se je v preteklosti razobličil odnos med molitvijo in delom. Molitev je postala sama sebi namen. Zato je Marx v veri začutil opij, ker je zgubljala zvezo z realnim življenjem. Za načelo je postavil ustvarjalno, osebno odgovorno delo. Neskladnost med molitvijo in delom torej vodi v ateizem. Načrt brez ustvaritve je nesmisel, ustvaritev brez načrta pa prav tako.

Kakor sodobnega človeka tako tudi sodobno filozofijo zanima zlasti človek.

Prvenstvena ideja začetne in sedanje ateistične propagande se glasi: ateizem hoče služiti človeštvu, ga dvigniti iz blata, strahu in suženjstva in ga osvoboditi. Ko je Cerkev dajala, kolikor ne kaj hujšega, vsaj videz pripadnosti aristokratskemu taboru, so socialne revolucije nastopale v imenu zatiranih, v imenu svobode, bratstva in enakosti. Integralni del tega boja je bil boj proti Bogu, bolj rečeno — proti monarhistični, aristokratski podobi Boga. To vzdušje je kolikor toliko še aktualno.

Ljudje tega kova od nikoder nič ne pričakujejo. Zanesejo se le na lastno pamet in svoje roke. Iz svoje svobode gradijo svojo odgovornost pred seboj in družbo, torej le pred človekom. Zato v Bogu gledajo nekaj sovražnega, nekoga, ki človeku jemlje svobodo, ki ga peha z ravnine človeškega dostojanstva. Od tod geslo: Ateist sem zato, ker hočem biti človek. Vera pa je »opij za ljudstvo«, projekcija človeškega v božje, iluzija, sanje o izpolnitvi želja, pričakovanje zadostitve prikrajšanim. Torej nekaj človeka nevednega.

Vse te »psovke« vsebujejo globoke probleme človekovega bitja, ker so jih marksisti vse do nedavnega izgovarjali kot »psovke«, so menili, da so s tem že z njimi opravili. Vendar se je danes situacija v tem pogledu zelo spremenila. (Primer: Bošnjak, Bloch, Garaudy itd.)

V filozofiji je kozmološka metafizika nudila bližnjico k ugotavljanju nujnosti najvišjega, neskončno popolnega Bitja. V poslednjem obdobju pa govorimo o t. i. razkroju metafizike. Tako sodobna filozofija zanemarljivo objektivni kozmos in je vsa v eksistencialni antropologiji. Človek je središče, vendar pada v razkrajajoči NIČ. Na tem dnu pa mnogi odkrivajo novo pot do Boga — Rožanc itd. Nič novega, kajti baza vsega je Bog.

Trésmontant se že vrača v kozmos in na sodobno znanstven originalen način prihaja do nujnosti Stvarnika.

Korenina ateizma v mišljenju sodobnega človeka sega še zlasti v najgloblji človeški problem — trpljenje. V grozotah vojne in koncentracijskih taborišč so nekateri izjavljali: Bog, ki je tukaj in more to preprečiti, pa ne prepreči, je nemoralen.

Končno: današnjega človeka ne zanima toliko zunanja oddaljena resnica, kolikor v sebi doživeta resničnost. Iz nje izhaja.

Cerkveni vzroki za verski razpad:

1. Intelektualistično obravnavanje naukov. Pojem vere so osiromašili le na razumsko raven: »imeti za resnico« (katekizem). Resnica pred življenjem, pred ljubeznijo.

2. Krščanstvo je v marsikaterem predstavniku zašlo v juridizem in moralizem. Ljudem znamo le kot zverženi paragrafi pripovedovati, kaj MORAJO in kaj NE SMEJO, pozitivni element — žar oznanjevanja blagovesti čisto izostaja, Babin: Nimaš pravice spregovoriti, če ne boš oznanil veselega oznanila.

3. Božja služba se marsikje izrodi v formalno izpolnitev dolžnosti (intencija), v breme in dolgčas. Stolni mežnar: Če ne bi bilo intencij, marsikdo ne bi maševal.

4. Še vedno smo obsedeni od krute dediščine preteklosti, ko so pobožne duše strašili pridigarji z užaljenim Bogom, ki moralizira, pošilja stiske, obsoja, preklinja. Kje bi mogli še najti prostor za ljubezen? To spačeno osebno podobo Boga pa še ohladijo z abstraktnim govorjenjem o najvišjem Bitju, transcendentnem, onstranskem. Ta Bog je daleč od svetopisemske podobe Boga.

5. Zapostavljanje svetopisemskega oznanila, izkustva, meditacije in globine. Izhajajoč iz tehnično racionalističnega mišljenja mnogi zgubljajo smisel za bohotno bogato svetopisemsko izražanje v prispodobah in ga hočejo popolnoma oskubiti. S tem gledajo na božjo besedo kot na nekaj razumsko povsem obvladljivega. Ponižali so jo na svojo raven in tako pohabljeni jih ne more več dvigati v skrivnostni božji svet.

Odkritje človeškega sobivanja z drugimi v nedogled množi tostranske skrbi za sedanjost in prihodnost. V teh skrbeh (npr. gospodarstvo) vidijo ves smisel bivanja.

Nezmožnost za odnos do Boga raste z grehi in krivdo, nezvestobo in brezbriznostjo.

Naš odgovor na situacijo je veselo oznanilo Boga sodobnemu svetu.

Iz vsega tega, kar smo povedali v prvem delu, skušajmo spoznati svojo nalogo notranje katarze in svežega oznanjevanja Boga.

V duhu skesanosti moramo premotriti svoje mišljenje in svoje govorjenje o Bogu. Naš lasten odnos do Boga dviga ali podira odnos do Boga pri ljudeh. »Kakršno bo tvoje duhovno življenje, takšen bo tvoj apostolat« (Edvard Poppe).

Boga ne glejmo kot Bitje poleg bitij, ampak kot Bitje, s katerim vse vstane ali pade. V knjigi so vse črke in besede použite v duha knjige. Ni duh knjige nekaj poleg črk in besed. V takšnem odnosu je Bog do vsega ustvarjenega. Noben predmet nas ne loči od njega. Tudi nas prepaja do poslednjega vlakenca. Vanj smo použiti in ljubi nas. Vsemu je imanenten, vendar ga še ne moremo dopojmiti. Mnogo bolj važno pa je, da sredi stisk in minljivosti stopamo z njim v najgloblji ljubezenski stik. Kdor ga doživi, se požvižga na vse dokaze, kakor fant in dekle, ki se iskreno ljubita. Resnica ljubezni osvobaja, sprošča. Pojem o Bogu na ta način postaja vendo globlji, pristnejši in obenem skrivnostnejši, privlačnejši. Logicistična »jasnost«, »posest resnice«, pa je bila hladno oddaljena, mrtva neosebna. Logični dokazi za bivanje Boga so aktualni le za tistega, ki že živi ali išče v polnem zagonu ljubezenskega stika z Bogom. Po tem ljubezenskem stiku vera postaja preprosta, bratska, življenjska, sočna, goreča, vesela. Samo iz nje bo moglo vreti takšno govorjenje o Bogu, ki bo vleklo, vnemalo, ki bo polno strahu božjega in polno neposredne božje prijateljske bližine.

Kako ljudem pomagati.

Edino če bomo izhajali iz pravkar opisanega vzdušja iz osebnih doživetij in iskrene pristnosti, ba naša pomoč ljudem res pomoč. Bogoslovec, ki je šel iz semenišča: »Nočem ljudem lagati.« Ljudem ne bomo približali Boga s hladno oddaljenostjo, ampak s človeško toplino, s poseganjem v njihovo notranjo problematiko in prvinska doživetja.

V zgodnjem otroštvu si pridobiva človek najbolj prvinska izkustva: skritost, zavarovanost v materinem telesu in nato v naročju pred sovražnim okoljem:

— sprejetost v strani staršev. Občuti, kako ga starši hočejo, sprejemajo kot dar, ljubijo in mu poklanjajo silno veliko pozornost;

— vodenost s strani staršev. Starši ga vzgajajo: hvalijo in grajajo, svariijo, včasih kaznujejo. Izkuša, da je vse to njemu v dobro, iz ljubezni.

Ta prvinska otroška izkustva družinske ljubezni so predpoda ljubezenskega odnosa Boga do človeka.

Ko človek preraste svojo otroškost, ko dorašča in doraste, ko predre lupino toplega družinskega gnezda in se znajde sam sredi vesoljne stvarnosti, doživi eksistencialno stisko. To stisko tvorijo stvarnosti, ki so analogne otrokovi stiski, če je iztrgan iz ljubečega družinskega gnezda.

Te stvarnosti so:

1. Občutje nezavarovanosti in obenem iskanje trdnih tal: klic po smislu sveta in lastne eksistence. Čimbolj gre ta dispozicija v ekstrem, obupu naproti, tem pretresljivejši je krik po Bogu.

2. Občutje osamelosti sredi kozmične praznine, izgublajoče se v neznano temo, sredi neizprosne usode krutega minevanja in bližanja konca, občutje trde zavrženosti s strani zakonov bolezni in smrti, zavrženosti, iz katere ti noben bližnjik ne more pomagati in je tudi sam neizprosno vržen vanjo. Tako postane vsa človeška ljubezen samo iskrice v mrzlem objemu vesoljnega ničla.

To je krik po toplem objemu. Nekoga, ki vse to neznano in mrzlo obvlada, gleda od zgoraj in z ljubeznijo išče neznatno izgubljeno človeško bitje.

3. Občutje teme in zmede glede usmeritve posameznih dejanj in celotnega življenja. Torej moralni problem: na eni strani vest in čut odgovornosti, na drugi strani vpraševanje po utemeljitvah podreditvene vesti.

Ta elementarna želja po jasnosti je prav tako krik po Nekom, ki obvlada situacijo in more svetovati.

Ko pri ljudeh vsak dan množično ugotavljamo našete stvarnosti eksistencialne stiske, nam to ne smejo biti toliko znamenja ateizma kakor prvinski kriki po Bogu. V njih glejmo evangelija žejna usta množic. In ta usta se bodo izsušena umirajoče zaprla, če bo nam zmanjkalo evangeljskega kerigmatičnega soku. Še vedno smo polni enostranskega prirodoslovnega mišljenja, ki vse natančno »razjasni«. To pa ni okusen sok, ampak kis. Kajti najgloblja eksistencialna stvarnost ne sprejema razrešitve le kot pojem, ampak jo meditira, prodira v njeno skrivnost in jo tako uporablja in sprejme.

Zato moramo evangelijsko oznanilo vedno povezovati z osebnim mišljenjem človeka v njegovih življenjskih stvarnostih, kot so: soprog, otrok, zaupanje, ljubezen... Dalje z mišljenjem v smislu prav njegovega življenja, o njegovi odgovornosti. Medčloveški odnosi v ljubezni so prispodoba, na katero navezujemo svoje govorjenje o Bogu. S totalno egoističnimi ljudmi se ne da o Bogu govoriti.

Dejansko vse naturalno v človeku vodi k Bogu. Zato je izrednega pomena t. i. »naturalna meditacija«. Npr.: Otroci v materi že imajo težnja, ki se nanašajo na življenje po rojstvu. Če bi mu kdo povedal, kako bo po rojstvu, bi bilo to zanj razodetje. Tako zopet po rojstvu doživljamo v sebi večnostna težnja, ki se nanašajo na naše življenje v Bogu. In razodetje nam oznanja, kakšno bo.

Osnova naturalne meditacije je čudenje. Edino, kdor se zna čuditi, ima smisel za skrivnostno. Po naturalni meditaciji pogani prihajajo do Boga.

Pesnik vse gleda pomensko. Vsi moramo biti do neke mere pesniki.

Pravila za verski razgovor:

1. Ne se bojevati in zmagati, ampak pomagati.
2. Najti skupno osnovo in skupaj razmotrivati resničnost.
3. Ne dokazovati, ampak pokazati možnost, nato verjetnost, končno resnico.



4. Vprašuj sogovornika!
  5. Ne se postavljati nad sogovornika, ampak poleg njega.
  6. Proučiti moramo notranje nastrojenje sogovornika in ga spreminjati.
  7. Ne se pustiti zvoditi proč od ljubezni.
  8. Po stopnjah prihajati do resnice.
  9. O Bogu ne govoriti kot o stvari ali oddaljenem bitju, ampak o Bogu, ki nas išče, nagovarja, odrešuje, osvobaja, ljubi.
  10. Ne sogovornika obsipati z rešitvami, ampak omogočati izkustva, ki bodo k njim vodila.
  11. Tako govoriti, da pogovor daje priložnost za delovanje milosti.
- Buditi v ljudeh življenjsko izkustvo vere.

Še posebej danes imamo veliko odraslih in zlasti mladine, ki so v svoji verski zavesti zelo na začetku. Njihove formulacije vere in oblike pobožnosti niso nič kaj ortodoksne. Vera Cerkve in njeno bogoslužje jim je tuje. Njihova pot do cerkvene pravovernosti in popolne pripadnosti Cerkvi je dolga in naporna. Posamezni praktični verski vzgojitelji, ki delajo z občutkom, so že vedno čutili svoj poklic v tem, da te ljudi počasi vodijo po omenjeni poti naprej. Te poti ne smemo skrajševati. Vzgojitelj naj spremlja po njej vsakega posebej. (J. te Du v knjigi *Katechese und Gruppendynamik*, Luzern—München 1971, kaže, kako najti to pot s pomočjo neusmerjenega razgovora v skupini. Ostale metode podaja B. Grom, *Methodischdidaktische Impulse für die religionspädagogische Praxis*, Freiburg 1972.)

Na poti h globlji veri ima izredno važen pomen spontano in vitalno versko izkustvo in doživetje. Poklic verskih vzgojiteljev je, da ga budijo. Verska vzgoja, ki ne daje primata buditvi življenjskega izkustva, je enaka kot šolsko piflanje učnih formul, govorjenje nad glavami, socialni pritisk, dresura. Spontano in vitalno versko izkustvo in doživetje bodo vzgojitelji budili v mladini in odraslih z meditacijo. Po svetu se danes veliko ukvarjajo z meditacijo.

Veliki nemški katehetski strokovnjak Klemens Tilmann prireja po nemškem jezikovnem svetu številne tečaje uvajanja v meditacijo. Piše temeljit priročnik »Uvajanje v meditacijo«, katerega prvi del je izšel lani in letos v dveh izdajah (Klemens Tilmann, *Die Führung zur Meditation*, Ein Werkbuch I, Benziger Verlag), drugi del pa še čakamo.

Tudi pri nas bi morali vsaj duhovniki preštudirati to knjigo in začeti s tečaji uvajanja v meditacijo. Z meditacijami pri mladini sicer že precej šarimo, vendar ne strokovno. »V zadnjih mesecih ni nobena beseda tolikokrat zlorabljena kot 'meditacija',« je pred kratkim na tečaju na Dunaju izjavil Klemens Tilmann. Torej z meditacijo se moramo strokovno spoprijeti. Do meditacije evangelija moramo priti prek predstopenj: koncentracije, čutne zaznave in ustvarjalnega odkritja samega sebe. Tilmann nas strokovno pouči, kako priti do tega.

Prefinjeno izkustvo samega sebe spreminja vnešene navade mišljenja in vrednotenja. Če nočemo, da religiozne predstave in naravnave mladine, ki jih je prevzela od vzgojiteljev v otroštvu, ne bodo postale zanje nekaj obrobne, jih je treba voditi k izkustvu samega sebe. To izkustvo ima religiozni pomen, ker je človekovo najbolj notranje jedro stičišče z Bogom. To izkustvo jih bo zakoreninilo v proces odkrivanja samega sebe, svojega bistva v prihodnosti, večnostnih perspektiv svojega bivanja. Vpeljalo jih bo v proces nastajanja odrasle osebnosti in njenega razvoja k absolutnemu, k vodilni ideji in vodilni motivaciji, ki bo vse prežela.

Mlad človek je nagnjen k doživetju in notranjemu izkustvu. Za resnično spozna le tisto, kar more doživeti. Niso ga še pokvarile racionalistične tendence. Če Kristusa in po njem Boga ni doživel, ga pojmuje kot nekaj abstraktnega in neresničnega. Zato verouk, ki ni povezan z verskim doživetjem, nima

uspeha. Verskopsihološke raziskave v Belgiji kažejo, da so verski dvomi posebej živi med 14. in 16. letom pri polovici deklic in dveh tretjinah dečkov. Pri nas je v tem pogledu veroučno vzdušje boljše, ker verouk ni šolski predmet, ker prihaja mladina k verouku svobodno.

Današnja neverna in versko mlačna mladina trpi v nezadoščenosti lakoti po duhovnih doživetjih in potrebi po iskrenem prijateljstvu. Zato se po Ameriki in Evropi zelo hitro širi »Jezusovo ljudstvo«. V Ameriki jih je nad milijon, v Zahodni Nemčiji pa nad sto tisoč. Njihova entuziastično ekstatična podoba pomeni borbo proti zavoram ustvarjalnosti, zlasti proti trinoštvu racionalizma, pod katerega nas tiščita tehnični in družbeni razvoj. Človek se danes želi vrniti v raj predracionalnega, materinskega izkustva enosti in sreče. To vračanje je samospušcanje k transcendenci lastnega bitja (Rahner). Religioznost je »neskončna strast« (Kierkegaard).

Česa naj se iz tega uči Cerkev?

Pomaga naj ljudem, da bodo doživljali svojo vero tudi v čustvenem območju osebnosti. Vendar ne sme zavajati v zmoto, kot da pomeni človekov notranji obrat k transcendenci egocentrično uživaško čustvovanje kot sodelležnost pri Neskončnem. To bi bila docela kompenzacijska in funkcionalna religioznost. Izginila bi, brž ko bi bila določena potreba potešena (uspeh v poklicu, ljubezni...). Sentimentalnega verskega čustvovanja se mladina sramuje, ko ga preraste. Zelo nevarno je, da se obenem sramuje tudi verske vsebine.

Ko se mladina zbere iz nekega verskega razloga, si mora najprej določiti vseprevejajoče stališče. Ujeti se mora v medsebojnem življenjskem občutju ob tematiki, ki obvladuje vse navzoče (poklic, ljubezen, družbeni angažma...). Voditelj do tega pripelje z vprašanji, ki ugotavljajo diagnozo osebnosti.

Pri uvajanju v vitalno religioznost mladine imajo enakovreden pomen razum, volja, čustveno območje. Nagovoriti je treba predvsem tista čustvena stremjenja, ki domujejo popolnoma v duši — in so odprta za resnično transcendenco: veselje, izkustvo vrednot, čut za odgovornost, iskanje zadnjega smisla, zavarovanosti in sreče, hvaležnost za podarjeno ljubezen, spoštovanje pred Absolutnim, stremljenje po tem, da bi bil kaj vreden.

Spontano veselje nad uspehom življenja lahko izpeljemo v občutek »anonimne hvaležnosti«, nato ga pa poglobimo v zavestno zahvalo Stvarniku in v pripravljenost darovati naprej. Značaj podarjenosti (Stvarnik nam) in darovanosti (mi drugim) bivanja v naši zavesti postane intenzivno in vitalno izkustvo.

Čustveno močno in metafizično jasnovidno izkustvo je v neposrednem božjem nagovoru v vesti. Iz tega pa sledijo nadaljnja doživetja, ko prevzemam odgovornosti in postajam etično ustvarjalni ali zadolženi.

V meditacijah in pri verouku bi morali pogosteje izhajati iz t. i. »mejnih situacij« (izraz je uvedel K. Jaspers) ali iz osnovnih omejenosti človeške eksistence: čas, smrt, greh, spol. In v njih bomo vodili mladino v dialog z osebnim transcendentnim Ti in njegovim avtentičnim razodetjem v Jezusu Kristusu.

### Literatura

Dr. Kl. Tilmann, Die Gottesfrage in Welt, Glaubensverkündigung und Seelsorge (predavanje v Ljubljani, 26. 6. 1968).

Dr. Kl. Tilmann, Die Führung zur Meditation, Ein Werkbuch I, 2. izdaja, Benzinger Verlag 1972.

B. Grom, Ist Jesus der beste Trip? Extatisch — meditative Welle als Frage an die Religionspädagogik; v: Orientierung (Zürich) 15. 1. 1972.

# Pomen karizem v teologiji in življenju Cerkve

Anton Nadrah

V znanstvenem in poljudnem verskem pisanju po svetu in deloma tudi pri nas večkrat zasledimo besedo »karizma«. 2. vat. cerkveni zbor je o karizmah spregovoril. Mnogi v pokoncilski prenovi zelo upoštevajo karizme in ne nehajo naglašati njihovega pomena za teologijo in življenje Cerkve.

O karizmah danes pišejo pod različnimi vidiki. Ker je teologija o karizmah šele na začetni stopnji razvoja, je marsikaj še nedognanega. Zlasti bi bilo potrebno vsa dognanja povezati v sistematično celoto.

Razprava hoče, čeprav v skromni obliki, na sistematičen način podati današnje teološko gledanje na karizme in ob tem raziskati, kakšen pomen imajo karizme v teologiji in življenju Cerkve. To je zlasti potrebno pri nas, ker je bilo doslej o karizmah zelo malo napisanega.

V prvem delu razprave govorim o karizmah po gledanju sv. pisma, o karizmah v zgodovini Cerkve in o nauku 2. vat. cerkvenega zbora glede karizem. Drugi del razprave je teološko razglabljanje o karizmah in hoče še posebej pokazati pomen karizem v teologiji in življenju Cerkve.

## I. KARIZME SPADAJO K BISTVU CERKVE

### 1. Enostransko gledanje na karizme

O karizmah, nadnaravnih darovih Svetega Duha za korist skupnosti, je razširjenih še veliko napačnih predstav, drugim pa ta beseda ne pove prave vsebine.

Solska teologija je karizme opredeljevala kot posebni privilegij apostolske in prve Cerkve. Pozneje so se javljale le še pri svetnikih in mistikih. Po tem naziranju so karizme izredni darovi Svetega Duha, ki jih prejmejo le nekateri izbranci, in ne spadajo k naravi Cerkve. V slovenski mariborski celotni izdaji sv. pisma iz leta 1959—1961 v pismu Korinčanom že naslov »O izrednih darovih Svetega Duha« (1 Kor 12) zavaja v zmoto, kakor da so karizme le nekaj izrednega. Tudi v opombah k različnim svetopisemskim besedilom, ki govore o karizmah, je ponovno povedano, da gre za izredne in začasne darove Svetega Duha.

Vzrokov, da se teologija skoraj ni ukvarjala s karizmami, je več. Že teologija o Svetem Duhu je bila premalo poglobljena. Sveti Duh je v zavesti vernikov nepoznani Bog, čeprav jim je dejansko zelo blizu, saj deluje povsod tam, kjer gre za milost. Starejša ekleziologija se je od reformacije naprej skoraj izključno ukvarjala z institucionalnim elementom v Cerkev. Na Cerkev je gledala kot na popolno družbo, ki jo zedinja, ureja in vodi hierarhija. Ko je prišlo v ospredje juridično gledanje na Cerkev, v teološkem razpravljanju ni bilo dosti prostora za nepredvidene svobodne karizmatične darove Svetega Duha. Poleg tega je treba upoštevati, da laiki polagoma niso imeli več tako dejavne vloge v Cerkev, kakor so jo imeli nekdaj in kakor jim jo Cerkev priznava danes. Sveti

Duh pa prebiva in deluje v vseh vernikih, tudi v laikih. Kot nadaljnji vzrok skoraj popolnega molka o karizmah je treba iskati v dejstvu, da teologija ni dovolj upoštevala celotnega sv. pisma, zlasti ne prvega pisma Korinčanom. Končno omenimo, da je nezanimanju za karizme botrovala tudi sholastična delitev milosti na posvetilno milost (*gratia gratum faciens*) in službeno milost (*gratia gratis data*). »*Gratia gratis data*« je namenjena za korist Cerkve, nima posvečevalne vloge in je zelo redka, izredna ter čudežna, tako so začeli polagoma trditi. Kot najboljši primer za karizme so navajali Balaamovo prerokbo. Balaam je hotel proti božji volji preklinjati Izraelce, a jih je po karizmatičnem božjem vplivu moral blagoslovljati (4 Mojz 22—24). Razumljivo je, da se za take izrednosti teologija ni posebej zanimala.<sup>1</sup>

Seveda bi bilo napačno misliti, da v času, ko se teologija ni posebej zanimala za karizme, teh ni bilo. Sveti Duh je v Cerkvi vedno dejaven. Poleg tega moramo upoštevati, da so o karizmah vsaj vključno govorili, kot so npr. razpravljali o milosti ali o delovanju Svetega Duha, čeprav niso uporabljali besede »karizma«.

Teologija se je začela bolj zanimati za karizme že nekoliko pred 2. vat. cerkvenim zborom, zlasti pa v zvezi z njim in po njem. Kljub temu karizme še niso vsestransko obdelane.<sup>2</sup>

## 2. Karizme po gledanju sv. pisma

### a) Splošno o karizmah

Grško besedo »charisma« so pred sv. Pavlom zelo redko uporabljali. Apostol Pavel ji je prvi dal tehnični pomen in jo uvedel v teologijo. Pomeni nezasluženi dar, milostni dar (Rimlj 12, 6) in pride od besede »charis«, ki pomeni milost. Beseda »charisma« nima pri Pavlu vedno tega tehničnega pomena. V zelo splošnem pomenu Pavel z njo označuje vsak božji dar ali dar v božjem imenu (Rimlj 1, 11; 11, 29; 1 Kor 1, 7). Pomeni tudi dar večnega življenja (Rimlj 6, 23) in celo rešitev od življenjskih nevarnosti (2 Kor 1, 10—11).<sup>3</sup>

1. Karizmatične pojave najdemo že v stari zavezi, saj je tudi v njej deloval božji Duh. Imamo institucionalne in karizmatične službe. Institucionalne službe so bile vezane na pripadnost k določenemu rodu, ali so se podedovale, ali podeljevale s človeško postavitvijo. Karizmatične

<sup>1</sup> Prim. H. Küng, *La structure charismatique* 47 sl.; K. Rahner, *Bemerkungen* 415 sl.; G. Lafont, *L'Esprit-Saint* 477. Za dela, ki jih večkrat navajam, uporabljam skrajšano obliko. V celoti so ta dela navedena na koncu med viri in literaturo.

<sup>2</sup> Med prvimi boljšimi razpravami z novim pogledom na karizme je vredno omeniti dve: Y. Congar, *Le peuple fidèle et la fonction prophétique de l'Église*, v: *Irenikon* 24 (1951) 289—312; 440—466; K. Rahner, *Das Charismatische in der Kirche*, v: K. Rahner, *Das Dynamische in der Kirche*, Freiburg im Br. 1958, 1965<sup>3</sup>, 38—73.

<sup>3</sup> Nekateri avtorji tako uporabo besede »charisma« imenujejo netematično oziroma nespecifično. G. Hasenhüttl, *Charisma* 130—136, pravi, da razlikovanje na tematično in netematično uporabo besede ni utemeljeno v sv. pismu in ga zato tudi sam ne uporablja. »Netematične« karizme šteje med »temeljne« karizme in jih obravnava pred ostalimi karizmami.



službe so se podeljevale po neposredni božji izvolitvi in so imele posebno močan vpliv. Naloge karizmatičnih služb so bile določene pri vsakokratnem božjem poklicu, medtem ko so imele institucionalne službe točno določeno področje pravic in dolžnosti.

Ker sta bila Savel in David poklicana in maziljena od karizmatika Samuela, je imela tudi kraljevska služba karizmatično podlago, čeprav je bila obenem tudi institucionalna. Kralj po Jahvetovem srcu ni le nosivec službe, ampak tudi duha: »Samuel je vzel rog z oljem in ga (Davida) mazilil sredi njegovih bratov. Od tega dne in nadalje je duh Gospodov prešinal Davida« (1 Kralj 16, 13). Poleg Davida je tipičen primer karizmatičnega kralja Salomon s svojo karizmatično modrostjo.

Karizmatična je bila služba velikih sodnikov, Otoniela, Gedeona, Jefteja, Samsona idr., ki jih je Jahve poklical, da so pomagali ljudstvu do pravice nasproti drugim narodom. Napolnjeval jih je božji Duh in jih vodil do zmag.

Predvsem so v stari zavezi važne karizme v zvezi z oznanjevanjem in ohranjanjem božje besede, ki kažejo posebno božjo skrb. Služba prerokov je imela izrazito karizmatičen značaj (če izvajamo institucionalne preroke). Jahve jih je posebej poklical v službo. Bili so napolnjeni z njegovim Duhom in so nastopali tudi proti kraljem in duhovnikom, če se je bilo treba pognati za božje pravice.

Preroško karizmo v polnem pomenu besede so imeli Mojzes, tako imenovani veliki in mali preroki idr. Gre za neko božje razodetje in za posredovanje tega razodetja. Oznanjevanje božje besede je po gledanju preroka Izaija v zvezi z Duhom (Iz 42, 1).

Tisti, ki so skrbeli za ohranjanje in posredovanje božje besede, so imeli funkcionalne karizme, neko deležnost pri preroški karizmi. Prerok v polnem pomenu besede je oznanil božjo besedo. Naprej je skupnost skrbela zanjo. Posebno vlogo so imeli pri tem duhovniki in leviti.

Zelo važna je v stari zavezi karizma za pisanje božje besede. Mnogi preroki so dobili od Boga posebno naročilo, posebno karizmo, v moči katere so božja razodetja tudi napisali. Gre za karizmo inspiracije. Tudi drugi svetopisemski pisatelji (npr. za zgodovinske knjige ali psalme), ki niso prejeli razodetja, so pisali pod vplivom karizme inspiracije.<sup>4</sup>

Preroki so napovedovali obilico darov v mesijanski dobi. Prerok Joel je napovedal: »Po tem bom izlil svojega Duha na vse človeštvo; in vaši sinovi in vaše hčere bodo prerokovale, vaši starčki bodo sanje imeli, vaši mladeniči bodo prikazni gledali; tudi na vaše hlapce in na vaše dekle bom v tistih dneh izlil svojega Duha« (Joel 3, 1—2).

2. V novi zavezi, ki pomeni začetek mesijanske dobe, se je na binkoštni praznik ta obljuba začela uresničevati. Apostol Peter je v svojem govoru pojasnil, da se je s prihodom Svetega Duha zgodilo to, »kar je bilo povedano po preroku Joelu« (Apd 2, 16). Tedaj so Kristusovi učenci delovanje Svetega Duha izkustveno doživljali. Najbolj na zunaj opazna karizma je bilo govorjenje v raznovrstnih jezikih (Apd 2, 4).

<sup>4</sup> Prim. P. Grelot, *L'inspiration scripturaire*, v: *Recherches de science religieuse* 51 (1963) 349—357; N. Füglistner, *Prophet*, v: *Handbuch theologischer Grundbegriffe II*, München 1963, 366 sl.; J. Gewiess, *Amt*, v: *Handbuch theologischer Grundbegriffe I*, München 1962, 31 sl.

Šele ko je prva Cerkev na binkoštni praznik prejela »moč z višave« (Lk 24, 49; Apd 1, 8), je bila sposobna za svojo svetovno nalogo. Tako ima prejem Svetega Duha in njegovo delovanje velikanski pomen za življenje Cerkve. Sveti Duh je božje darilo vsem, ki verujejo in so bili krščeni (prim. Apd 2, 38; Gal 4, 6; Rimlj 5, 5). Je Duh svetosti, ki vodi k svetemu življenju in ga tudi zahteva (Gal 4, 16—25; Rimlj 8, 13). Čeprav Svetega Duha prejme vsak posameznik, vendar ga prejme vedno v odnosu do celote in Sveti Duh napolnjuje tudi celotno občestvo kristjanov, da to postane božji tempelj (1 Kor 3, 16; 2 Kor 6, 16; Ef 2, 22). Po Svetem Duhu imajo vsi skupen dostop k Očetu (prim. Ef 2, 18—19).

Zavest o bližini Svetega Duha je bila prvim kristjanom zelo domača. On je vodil misijonarje in prvo Cerkev. Prav delovanje Svetega Duha jih je vidno razlikovalo od judovskih in poganskih skupnosti. Celotno življenje vsake cerkvene občine je bilo prežeto z njegovim delovanjem. On je skrbel za ureditev in vodstvo občin, čeprav ne brez ljudi. Sv. Pavel pravi efeškim pastirjem: »Pazite nase in na vso čredo, v kateri vas je Sveti Duh postavil za škofe, da vodite božjo Cerkev, ki jo je pridobil z lastno krvjo« (Apd 20, 28).

V Apostolskih delih se zelo razločno vidi delovanje Svetega Duha. Ananija je »lagal Svetemu Duhu« (Apd 5, 3). Cerkev po Judeji, Galileji in Samariji je »rastla po tolažbi Svetega Duha« (Apd 9, 31). Z apostolskega zbora v Jeruzalemu so poslali pismo, v katerem so tudi besede: »Odločil je namreč Sveti Duh in mi z njim« (Apd 15, 28). Apostoli so predlagali, naj ljudstvo izbere »sedem mož, ki so na dobrem glasu, polni Duha in modrosti« (Apd 6, 3). »Izvolili so Štefana, moža polnega vere in Svetega Duha« (Apd 6, 5).

Trajno bivanje in delovanje Svetega Duha v Cerkvi je skrivnost, ki je skrita tistim, ki so zunaj Cerkve. Po sv. Pavlu razume to le tisti kristjan, ki živi v Svetem Duhu (1 Kor 2, 14). Sv. Janez pravi o »svetu«, da »Duha resnice« »ne more prejeti, ker ga ne vidi in tudi ne pozna«. Le Kristusovi učenci ga poznajo, ker pri njih prebiva in bo v njih (Jan 14, 17). Rudolf Schnackenburg dostavlja, da je potrebna živa pripadnost k Cerkvi, če hočemo razumeti skrivnost njenega pnevmatičnega bistva, skrivnost delovanja Svetega Duha v Cerkvi.<sup>5</sup>

Karizme so posebno delo Svetega Duha v cerkvenih občinah. Posebno očitne so bile v tistih cerkvenih občinah, ki jih je ustanovil sv. Pavel. V njih se kaže izobilje in mnogovrstnost delovanja Svetega Duha in pomoč, ki jo je dajal za graditev Cerkve.

Pavel sam je bil velik karizmatik. Njegovo delo za božje kraljestvo je spremljalo posebno močno delovanje Svetega Duha (prim. 1 Tes 1, 5; 1 Kor 2, 4). Govoril je v tujih jezikih (1 Kor 14, 18) in imel prikazni ter razodetja, da omenimo le nekaj na zunaj bolj opaznih karizmatičnih pojavov, čeprav ni s tem rečeno, da so najvažnejši (prim. 2 Kor 12, 1—4). Sploh je vsa Pavlova apostolska dejavnost rezultat velikih karizem.

Cerkvene občine spoznavajo navzočnost Svetega Duha prav po različnih darovih, ki jih on daje (1 Kor 1, 7). Pavel zelo ceni te darove, a hoče,

<sup>5</sup> R. Schnackenburg, Die Kirche im Neuen Testament, Freiburg im Br. 1961, 146, 15—17, 143—145.

da vlada v izvajanju teh darov neka urejenost. Prav tako odločno vztraja, da je treba izločiti vse, kar ni pristni dar Svetega Duha.

Najobširneje govori Pavel o karizmah, ko piše Korinčanom (1 Kor 12—14). Tu so precenjevali vrednost govorjenja v tujih jezikih. To nenavadno karizmo bi opazovalci kaj lahko razumeli kot pijanost od vina (prim. Apd 2, 13) ali celo blaznost (prim. 1 Kor 14, 23). Ko rešuje to vprašanje, poda sv. Pavel obenem precej obsežen nauk o karizmah.

V nauku o karizmah moramo pri sv. Pavlu upoštevati predvsem še pismo Rimljanom (Rimlj 12, 3—8) in Efežanom (Ef 4, 7—16). Da niso bile karizme samo pri pavlinskih cerkvenih občinah, dokazuje prvo Petrovo pismo (1 Pet 4, 10—11), evangeliji (npr. Mr 16, 17—18; Lk 21, 15; Mt 17, 19) in Apostolska dela (npr. Apd 2, 1—13; 5, 12; 6, 10; 9, 31).

Apostol Pavel našteva štiri seznane karizem. Pri tem mu ne gre za to, da bi naštel vse možne duhovne darove.

V pismu Korinčanom najprej pravi: »Enemu se po Duhu daje beseda modrosti, drugemu beseda vednosti po istem Duhu; drugemu vera v istem Duhu, drugemu darovi ozdravljanja v enem Duhu: drugemu čudežna dela, drugemu prerokovanje, drugemu razločevanje duhov, drugemu raznovrstni jeziki, drugemu razlaganje jezikov« (1 Kor 12, 8—10). Nekoliko naprej Pavel karizme razvršča v drugačnem redu in pri tem v več primerih našteva nosilce karizem, ki so to, kar so, prav zaradi prejema karizme: »In nekatere je Bog postavil v cerkvi, prvič apostole, drugič preroke, tretjič učitelje, potlej moči, potlej darove ozdravljanja, poma-ganje, vladanje, različne jezike. So mar vsi apostoli? Ali so vsi preroki? Ali vsi učitelji? Ali imajo vsi moči? Ali vsi darove ozdravljanja? Ali vsi govore jezike? Ali vsi razlagajo?« (1 Kor 12, 28—30).

Drugačen vrstni red z nekaterimi drugačnimi karizmami, ki nimajo značaja nenavadnosti, najdemo v pismu Rimljanom: »Imamo pa karizme, ki so po dani nam milosti različne: če preroštvo, naj bo po nauku vere; če strežništvo, naj bo v strežbi; kdor je učitelj, naj bo pri poučevanju; kdor je tolažnik, naj tolaži; kdor miloščino deli, naj jo v preproščini; kdor je predstojnik, naj bo z vnemo; kdor usmiljenje skazuje, naj ga z veseljem« (Rimlj 12, 6—8).

Tudi seznam karizem v pismu Efežanom, čeprav je krajši, pomeni za nauk o karizmah nekaj novosti: »In on (Kristus) je dal, da so eni apostoli, drugi preroki, zopet drugi evangelisti in zopet drugi pastirji ter učitelji« (Ef 4, 11).

Apostol Peter vse karizme uvrsti v dve skupini: karizme oznanjevanja in karizme strežbe: »Strežite drug drugemu kot dobri oskrbniki mnogotere milosti božje, vsak z darom, kakor ga je prejel. Če kdo govori, govori kakor božje besede. Če kdo streže, streži kakor z močjo, ki jo daje Bog« (1 Pet 4, 10—11).

Na prvi pogled se zdi, da so se te karizme izražale na zunaj predvsem kot čudeži ali vsaj izredne dejavnosti in manj kot nekaj vsakdanjega. Toda priznati bo treba, da ima prav Bertulf van Leeuwen, ki pravi, da ti darovi niso tako čudežni in izredni, če jih gledamo v njihovi celoti.<sup>6</sup>

<sup>6</sup> B. van Leeuwen, *La participation universelle* 451 sl.

Nekatere karizme v Pavlovih seznamih imajo značaj trajne cerkvene službe, druge so bolj prehodnega značaja.

Pri Pavlovih seznamih duhovnih darov je vedno neki ustaljeni red, ki kaže na presojo vrednosti posameznih karizem. Pavel ob tem zelo upošteva različne okoliščnosti posameznih delnih Cerkva, npr. ali gre za že starejšo ali pa za novo ustanovo itd.<sup>7</sup>

Že v novi zavezi je glede karizem viden precejšen razvoj. V pastoralnih pismih, ki so časovno precej poznejša od pisma Korinčanom, ni sledu o bogato razvejanih oblikah karizmatičnosti, ki smo jih srečali v pismu Korinčanom. V ospredje je prišla službena funkcija hierarhije. Nosivci cerkvenih služb prejmejo posebno zakramentalno karizmo pri ordinacijah (1 Tim 4, 14; 2 Tim 1, 6; prim. Apd 20, 28.32).

#### b) Nekatere karizme v sv. pismu

1. Dar apostolov se med Pavlovimi seznamami karizem dvakrat omenja na prvem mestu (1 Kor 12, 28; Ef 4, 11). Nekateri mislijo, da ima tu beseda širši pomen in ne velja le za dvanajstere. Tisti, ki so prejeli karizmo apostolov, so imeli v veliki meri karizmo poučevanja in čudežev in drugih karizem. Dar apostolov je bil posebno dragocen zlasti za vodstvo Cerkve. To karizmo so mogli prejeti tudi laiki in so bili tako posebno dobri sodelavci dvanajsterih in apostola Pavla.<sup>8</sup>

Kolikor bi hoteli z besedo »apostol« označiti le dvanajstere in apostola Pavla, bi seveda morali reči, da apostolat ni dar med ostalimi duhovnimi darovi, niti ne prvi med njimi, ampak povzetek vseh karizem. Pavel vse duhovne darove, ki jih opaža v cerkvenih občinah, premišljeno razlaga v zvezi s svojim apostolatom, ki ga je prejel pred Damaskom. Pavlovo oznanjevanje evangelija ni »le v besedi, ampak tudi v moči in v Svetem Duhu« (1 Tes 1, 5), »ni v prepričevalnih besedah modrosti, ampak v skazovanju Duha in moči« (1 Kor 2, 4).<sup>9</sup>

2. Preroke omenjajo vsi Pavlovi seznam duhovnih darov. Dvakrat so na seznamu takoj za apostoli (1 Kor 12, 28; Ef 3, 5). V apostolski dobi so poleg apostolov prejeli razodetje za vso Cerkev (prim. Ef 2, 20; 3, 5). Zato se razlikujejo od prerokov v poapostolskem času, ki so kvečjemu mogli imeti privatna razodetja. Redno pa je prerok govoril ljudem »v spodbudo in osrčevanje in tolažbo« (1 Kor 14, 3). Preroki v krščanski občini zlasti spodbujajo, prepričujejo, tolažijo in gradijo Cerkev, zbor vernikov. Svojo nalogo opravljajo predvsem pri skupnem bogoslužju, katerega glavni nosilci in oblikovalci, se zdi, da so prav oni (1 Kor 12—14; prim. 1 Tim 1, 18; 4, 14; Apd 13, 1—3). Za preroke je značilno, da svojo nalogo opravljajo z veliko močjo in uspehom. Le drugotno naznanjajo prihodnje reči (Apd 11, 27—28; 21, 10—11). Tudi ženske so prejele to karizmo (Apd 21, 6—9; 1 Kor 11, 5). Pavel preroško karizmo zelo ceni in želi, da kristjani po njej hrepenijo (1 Kor 14, 1; 13, 2). Ker so v Korintu bolj cenili izredne darove kakor preroštvo, je Pavel posredoval in preroštvo postavil pred vse izredne pojave Svetega Duha.

<sup>7</sup> Prim. Schürmann 554.

<sup>8</sup> Prim. Dauvillier 322 sl.

<sup>9</sup> Prim. Schürmann 550, 555.



Po gledanju nove zaveze imajo vsi kristjani preroški dar (Apd 2, 17—18; 19, 6; 1 Kor 14, 1.39). Že Mojzes si je želel: »O, da bi vse Gospodovo ljudstvo prerokovalo! Da bi dal Gospod svojega duha nadnje!« (4 Mojz 11, 29). Joel je napovedal: »Vaši sinovi in vaše hčere bodo prerokovale« (Joel 3, 1). Na binkoštni praznik se je to začelo uresničevati na »sinovih« in »hčerah«, na »hlapcih« in »deklah« (Apd 2, 14—18). To velja za »prerokovanje« v širšem pomenu besede. Preroštvo kot izrazito karizmo pa imajo le nekateri.

Preroki skupaj z apostoli spadajo k temelju Cerkve, kajti Cerkev je zgrajena »na temelju apostolov in prerokov« (Ef 2, 20). Geiselmann pravi, da preroki spadajo prav tako k trajnemu temelju Cerkve kakor Petrova služba. Zato bi bilo potrebno, da bi imeli takšne preroke tudi v našem času.<sup>10</sup>

Karizma razločevanja duhov je ozko povezana s karizmo prerokovanja (1 Kor 12, 10). V posebni meri so imeli ta dar preroki, da so razsojali, ali je tisto, kar so povedali drugi preroki, res od Svetega Duha oziroma ali je v skladu z razodetjem (1 Kor 14, 29). Ta dar morejo imeti tudi vsi verniki. Sv. Pavel namreč naroča vsem Tesaloničanom: »Duha ne ugašajte, prerokovanja ne zaničujte, vse pa preskušajte, in kar je dobro, ohranite« (1 Tes 5, 19—21; prim. Rimlj 12, 2; Ef 5, 10—11; 1 Kor 2, 15; Flp 1, 9—10). Apostol Janez piše: »Preljubi, ne verjemite vsakemu duhu, temveč duhove preskušajte, ali so od Boga; kajti veliko krivih prerokov je šlo v svet« (1 Jan 4, 1). Že Jezus je svaril pred krivimi preroki (Mt 7, 15). Celo čudeži in znamenja niso dokaz pristnosti (Mt 14, 11.24; Mr 13, 22). Dar razločevanja duhov priznava vsem vernikom dogmatična konstitucija o Cerkvi, ko govori o verskem čutu božjega ljudstva (C 12, 1). Ta dar je zlasti dragocen za hierarhijo, a tudi za laike.

3. Karizmo učiteljev omenja Pavel takoj za preroki (1 Kor 12, 28), ali za evangelisti in pastirji (Ef 4, 11). Poučevali so krščanski nauk. Zdi se, da jim je za podlago bolj pridobljeno znanje kakor pa navdih. Prejeli so dar za razlaganje že v veri sprejetih resnic. Pavel daje prednost poučevanju pred izvajanjem konkretnih oblik ljubezni in strežbe (Rimlj 12, 7—8; 1 Kor 12, 28—30). Niso pa v apostolskem času poučevali le učitelji. Tudi Timotej in Tit in krajevni predstojniki so poučevali, da so spodbujali v krščanskem nauku in zavračali nasprotnike (1 Tim 3, 2; Tit 1, 9). V poznejšem razvoju je oznanjevanje postalo predvsem naloga škofa in duhovnikov.

4. Evangelisti so v seznamu karizem omenjeni le na enem mestu (Ef 4, 11). Imeli so nalogo oznanjevanja evangelija. Jean Dauvillier domneva, da so učitelji delovali med tistimi, ki so bili že kristjani, evangelisti pa med nevernimi.<sup>11</sup> Beseda se uporablja za Filipa, enega od sedmerih (Apd 21, 8) in tudi Timoteja (2 Tim 4, 5).

5. Značilno je, da se predstojniki ne omenjajo na začetku seznamov karizem pri sv. Pavlu, ampak skoraj popolnoma na koncu. Predstojniki so imeli omejeno vlogo, ker je na začetku še Pavel sam vodil cerkveno občino, naj bo to osebno ali pismeno ter po odposlancih. Poleg

<sup>10</sup> J. R. Geiselmann, *Dogma*, v: *Handbuch theologischer Grundbegriffe* I, 233.

<sup>11</sup> Dauvillier 326.

tega moramo upoštevati, da je bila tedaj organizacija cerkvene občine šele v razvoju in da je Pavel živel v pričakovanju konca sveta ter zato pravna ureditev zanj ni imela tolikega pomena.

Pismo Efežanom uporablja besedo »pastirji« (Ef 4, 11), ki so skupaj z učitelji postavljeni na četrto mesto.

Mnogi razlagavci mislijo, da gre v teh primerih za posvečene prezbitere oziroma škofo, ki so imeli na začetku malo opravil. Predstavljali so edinost skupnosti in so skrbeli za to edinost.<sup>12</sup> S. Tromp misli, da karizma predstojnikov ne velja le za hierarhijo, ampak tudi za starše, ki morajo vzgajati svoje otroke.<sup>13</sup>

Prezbiterji oziroma škofje so postajali vedno bolj pomembni, ko so polagoma prevzeli prvenstveno opravilo učiteljev in prerokov. To dokazuje Didache: »Postavite si torej škofo in diakone...; tudi oni vam strežejo z izvrševanjem službe prerokov in učiteljev« (15, 1 sl.).

Ker bi iz Pavlovih pisem, zlasti iz pisma Korinčanom, kdo utegnil sklepati, da v Pavlovih cerkvenih občinah ni bilo po sv. redu postavljenih voditeljev, je treba za pravilno sodbo upoštevati celotno novo zavezo. Luka v Apostolskih delih poroča, da sta Pavel in Barnaba že na prvem misijonskem potovanju v vsaki cerkveni občini izbrala može in jih postavila za prezbiterje — starešine (Apd 14, 23; prim Apd 20, 18—35). Šlo je za skupino voditeljev, ki so bili postavljeni v službo z liturgičnim dejanjem. Imeli so veliko avtoriteto. Pastoralna pisma tudi kažejo, da se je karizma cerkvene službe podeljevala s polaganjem rok (1 Tim 4, 14; 2 Tim 1, 6).

Upoštevati moramo, da od začetka prezbiterji še niso bili sposobni prevzeti vso nalogo poučevanja. Cerkev je bila izrazito misijonsko usmerjena, zato je bilo oznanjevanje še posebno важно. Pri tem so odigrali zelo важно vlogo karizmatični apostoli, preroki, učitelji in evangelisti.

Pavel omenja predstojnike med darovi praktičnega izvrševanja ljubezni: »Kdor miloščino deli, naj jo v preproščini; kdor je predstojnik, naj bo z vnmom; kdor usmiljenje skazuje, naj ga z veseljem« (Rimlj 12, 8; prim. 1 Kor 12, 28). Nekateri so na podlagi tega mislili, da gre le za vodstvo v delu ljubezni, torej ne za predstojništvo prezbiterjev-škofov. Toda zdi se, da gre le za tisto silno poudarjanje del ljubezni v prvi Cerkvi, kar je vidno na mnogih mestih (prim. Apd 2, 44—45; 4, 32—5, 11; 6, 1—4). Bolj so izvrševalci teh del zbujali pozornost kakor prezbiterji, katerih ugled so v prvi Cerkvi močno zasenčili apostoli in preroki.<sup>14</sup> Poleg tega lahko sklepamo, da Pavel namenoma predstojnike povezuje z deli ljubezni, da bi s tem pokazal, da je njihova naloga v ljubezni služiti bratom.

6. Praktični darovi bratovske ljubezni so, kakor smo ravnokar naglasili, imeli zelo velik pomen v prvi Cerkvi. Saj je bila teološka krepost ljubezni, kakor smo že videli, najodličnejši dar in obenem duša vseh karizmatičnih darov ter je vse te darove spreminjala v ponižno strežbo bratom. Ti darovi niso na zunaj tako bleščeči, a so tembolj koristni za Cerkev. Gre za darove pomaganja (1 Kor 12, 28), zbiranje in dajanje miloščine (Rimlj 12, 8; prim. Rimlj 15, 31; 2 Kor 11, 8), skazovanje usmi-

<sup>12</sup> Prim. Schürmann 563, 565.

<sup>13</sup> S. Tromp, *De Spiritu Christi anima*, Romae 1960, 308.

<sup>14</sup> Prim. Schürmann 564 sl.

ljenja, pri čemer je v ospredju strežba bolnikom, nesrečnim in ubogim (Rimlj 12, 8). Važno vlogo ima tudi tolažnik, ki posreduje dobro besedo tistim, ki potrebujejo nasveta ali poguma (Rimlj 12, 8).

Apostol je imel pri tej skupini karizem pred očmi to, kar danes imenujemo telesna in duhovna dela usmiljenja.<sup>15</sup>

7. Beseda modrosti in vednosti (1 Kor 12, 8) ter razodetja (1 Kor 14, 6) so važni darovi za Cerkev. Prvi dve karizmi Pavel omenja v pismu Korinčanom na začetku, ker so teh darov še posebej potrebovali. Razodetje pride od Svetega Duha. Pavel je takšno razodetje doživel pred Damaskom. Tudi v Korintu so bili takšni pojavi in Pavel hoče, naj bi bili v spodbudo (1 Kor 14, 26). Modrost pride od zgoraj (Jan 3, 15.17) in ima za cilj globlje spoznanje verskih resnic (prim. 1 Kor 2, 6—16). Vednost usmerja na praktično delovanje. Sicer pa je težko ta dva darova razlikovati enega od drugega. Teh darov nimajo vsi. Zelo koristna sta za teologe in predstojnike.

8. Predvsem med bolj izrednimi in čudežnimi karizmami bi lahko našeli vero, ki gore prestavlja (1 Kor 13, 2; Mr 11, 23). Tistemu, ki jo ima, je vse mogoče (prim. Mr 9, 23). Naslednji je dar ozdravljanja (1 Kor 12, 9.28.30), nato dela moči (1 Kor 12, 10.28.29; Gal 3, 5). Sem štejemo lahko tudi glosolalijo, o kateri značilno pravi sv. Pavel: »V Cerkvi hočem rajši pet besed povedati s svojim razumom, da bi tudi druge poučil, kakor pa na tisoče besed v jezikih« (1 Kor 14, 19), a glosolalije ne odklanja, saj je manifestacija Duha. Da bi »govorjenje v jezikih« razumeli, je bil potreben poseben dar razlaganja jezikov (1 Kor 12, 30).

Če ne upoštevamo več ali manj izrednih in čudežnih pojavov, bi lahko karizme v sv. pismu razdelili na tri skupine, ki so še danes izredno važne in nujno potrebne. Kot najvažnejša skupina so karizme, ki so v službi oznanjevanja. Druga skupina so karizme, ki so v službi medsebojne ljubezni. Tretja skupina so duhovni darovi za vodstvo skupnosti. Kolikor gre za bolj izredne in čudežne pojave, bi jih lahko uvrstili v četrto skupino, v skupino, ki ima predvsem epifaničen značaj, namreč s tem, da kot znamenje božje navzočnosti priča za resničnost Boga in nadnaravnih stvarnosti ter gradi s tem Cerkev. Nevernik lahko z njihovo pomočjo pride do vere v Boga in do molitve (1 Kor 14, 25).

Po nauku sv. Pavla je za novo zavezo značilno, da tu ni »služb«, ki ne bi bile karizmatične.<sup>16</sup>

### 3. Karizme v zgodovini Cerkve

Ker bo Sveti Duh do konca sveta v Cerkvi navzoč in dejaven, je razumljivo, da bodo v Cerkvi vedno karizme.

Sveti Duh je vodil svojo Cerkev v vseh stoletjih in je tako hierarhiji kakor tudi laikom, tudi najbolj preprostim, delil svoje darove. Nekatere karizme so bile drugačne, kakor jih srečamo v Pavlovih pismih.

<sup>15</sup> Prim. S. Tromp, *De Spiritu Christi anima*, 309—311; Dauvillier 327; Schürmann 545, 564 sl.

<sup>16</sup> Prim. Schürmann 549; H. Küng, *La structure charismatique* 53.

Bog je še posebej v posebno težkih obdobjih zgodovine, ko je gorečnost za Boga popustila, klical ljudi in jim dajal svoje karizme, ki so bile kakor zdravilo zoper bolezni določene dobe. Spomnimo se npr. na sv. Katarino Siensko in na sv. Franciška Asiškega. Bog je v obilju delil tudi bolj preproste karizme, ki so prejemnikom, pa tudi njihovim sodobnikom pomagale, da so kljub težkim zgodovinskim situacijam ne le ohranili vero, ampak so prinašali tudi obilne sadove ljubezni.

V Cerkvi je bilo vedno veliko pobud od spodaj, od navadnih vernikov. Lahko rečemo, da je bilo veliko teh pobud karizmatične narave. Posledica tega je bila bogata mnogovrstnost, ki jo lahko opažamo v zgodovini na vseh področjih. Prvi cerkveni zbori, skoraj vsa dogemska zgodovina, začetki redov, največji del zgodovine duhovnosti in zgodovinski razvoj teologije so se v precejšnji meri vršili pod vplivom laikov. Ti pojavi so v znatnem obsegu nastajali in se razvijali neposredno pod karizmatičnim božjim vplivom.<sup>17</sup>

Čeprav so bile karizme vedno v Cerkvi, s tem seveda ni rečeno, da je Cerkev vedno v enaki meri prejemala karizme. Zlasti je treba upoštevati, da niso člani Cerkve vedno v skladu s sprejetimi karizmami živeli in da tudi dolžnosti, ki so jih nalogale karizme, niso vedno izpolnjevali. Tako so npr. premnogi nosilci cerkvenih služb v poznem srednjem veku živeli zelo malo karizmatično. Zato je lažje razumljivo, zakaj so reformatorji v cerkveni službi gledali zgolj človeško organizacijo.<sup>18</sup>

Sveti Duh je vedno znova, na nov način, nepričakovano in stvariteljsko posegal v Cerkev in ji podarjal novo življenje v veliki meri po novih redovnih ustanovah. Karizmatična pa je še prej bila ljubezen do mučeništva, ki se je v prvih stoletjih Cerkve pojavljala kot protiutež strahopetnosti, računarstva in kompromisov, ki so se vedno hoteli vrivati tudi v Cerkev. Prav tako ima karizmatični značaj pojav devištva in asketov v prvi Cerkvi.

V zgodovini so bili karizmatični pojavi večkrat deležni precejšnjega nezaupanja. Deloma so bila temu vzrok pretiravanja nekaterih krivoverških gibanj in skupin, ki so se sklicevale na karizmatičnost. Prvo večjo krizo je karizmatičnost doživela v zvezi z montanizmom, ki se je rad skliceval na izrednosti. Tako je npr. preroštvo cvetelo kot poseben stan v Cerkvi še v poapostolskem času.<sup>19</sup> Proti koncu 2. stol. je zaradi zmote montanizma padla senca na karizme in karizmatične preroke. Origen nič več ne poroča o cerkvenem preroštvu. Dalje se je ta služba ohranjala pri meništvi. Poleg tega so službo prerokov izvrševali škofje.<sup>20</sup> Zato niso čisto pravične trditve, ki jih včasih srečamo, češ da je Cerkev karizme popolnoma zatrla.

Razumljivo je, da je bila od časa montanizma dalje cerkvena hierarhija zelo nezaupna do vseh pojavov, ki so se imeli za karizmatične. To nezaupanje je seveda veljalo bolj izrednim pojavom, ne pa vsakdanjim karizmam, ki so skoraj neopazne, a so bile v zgodovini tako važne za

<sup>17</sup> Prim. K. Rahner, *Bemerkungen* 424 sl.

<sup>18</sup> Prim. K. Rahner, *Das Dynamische* 54.

<sup>19</sup> Prim. *Didache* 10, 7; 11, 7—12; 13, 1—7; Justin, *Dial.* 82, 1; Herm. 11, 5—9.

<sup>20</sup> Prim. *Didache* 15, 1; Apostolske konstitucije II, 25.



graditev in rast Cerkve. Da bomo to nezaupanje razumeli, je treba vedeti, da je bila v Cerkvi vedno nevarnost prenapetega individualizma, ki je vodil proč od pristne vernosti! Početniki raznih sekt so lahko v začetku imeli pristno karizmo, a so jo zlorabili.

Glede teološkega razglabljanja o karizmah je treba reči, da so cerkveni očetje veliko govorili o stalnem delovanju Svetega Duha, ki deluje tudi na bolj izreden način. Pri tem gre za graditev in prenavljanje Cerkve. Prvo mesto so dajali ljubezni. Cerkevni očetje so bili prepričani, da je karizmatično delovanje odvisno od splošne gorečnosti v Cerkvi. Po njihovih nazorih ni nujno, da bi karizme imele vedno isto obliko, kakor v času apostola Pavla. Sveti Duh se je stalno »prilagajal« potrebam Cerkve.

Patristika in zgodnji srednji vek sta krščanske preroke enačila s pridigarji in eksegeti.

V srednjem veku so komentatorji sv. Pavla govorili tudi o karizmah. Govorili pa so zlasti o izrednem, čudežnem značaju karizem. V 12. in 13. stoletju so poudarjali njihov mistični vidik in v zvezi s tem so naglašali, da jih prejmejo le redki izbranci. O karizmah je razpravljal tudi Tomaž Akvinski, in sicer v odnosu do posvečujoče milosti. Vse karizme je povezoval z darom prerokovanja in jim tako dal smisel v oznanjevanju božje besede.<sup>21</sup> Škoda, da pozneje teologi tega niso upoštevali.

Ker so preroštvo polagoma začeli pojmovati kot nekaj izrednega, nekaj, kar je določeno za napovedovanje prihodnosti, je preroštvo skoraj popolnoma izginilo iz zavesti. Kljub temu so bili tudi večji preroki v vseh časih v Cerkvi, npr. Brigita Švedska, Katarina Sienska in Savonarola.

Tudi v novem veku so poudarjali mistični značaj karizem. Obenem so jih navajali v apologetiki kot znamenja nadnaravnega božjega poseganja v zgodovino človeštva. Ker so jih pojmovali kot nekaj izrednega in čudežnega, so o njih zelo redko in malo govorili.

Pomembno novost v nauku o karizmah pomeni okrožnica Pija XII. *Mystici Corporis*, ki priznava, da so karizmatiki lahko tudi laiki in da so bile karizme vedno v Cerkvi. Po karizmah Kristus neposredno vodi svojo Cerkev. Po pojmovanju okrožnice so karizme še vedno izredni pojavi, ki jih prejmejo le nekateri izbranci.<sup>22</sup>

Sicer pa je s Karlom Rahnerjem treba povedati, da zgodovina teologije o karizmah v Cerkvi in za Cerkev še ni napisana.<sup>23</sup>

#### 4. Nauk 2. vat. cerkvenega zbora o karizmah

V molitvi za dober uspeh 2. vat. koncila je božje ljudstvo po vsem svetu prosilo, naj bi s koncilom prišle nove binkošti. Prve binkošti so prinesle v mlado Cerkev številne, tudi na zunaj opazne karizme. Karizme so bile najbolj vidno znamenje, da je Sveti Duh res prišel. One so največ

<sup>21</sup> 1, 1, q. 3, a. 1; 2, 2, q. 171—178.

<sup>22</sup> Prim. Pij XII., *Mystici Corporis*, v: AAS 35 (1943) 200 sl.; slov. prevod Franc Grivec, Ljubljana 1944, št. 17, 37, 38.

<sup>23</sup> K. Rahner, *Das Charismatische in der Kirche*, v: LThK II<sup>2</sup> (1958) 1029; prim. J. V. — M. Pollet, *Les charismes*, v: *Initiation théologique III*, Paris 1952, 1083—1085; N. Füglistner, *Prophet*, v: *Handbuch theologischer Grundbegriffe II*, 354 sl.

pripomogle k naglemu širjenju krščanstva in h globokemu zakoreninjenju v dušah.

Novih binkosti ne more biti brez novih karizem, brez njihovega upoštevanja v teologiji in življenju. Ker je tradicionalna teologija o karizmah govorila kot o izrednih, izjemnih božjih darovih, ki jih prejmejo le nekateri izbranci, je razumljivo, da so imeli tudi mnogi koncilski očetje v svojih glavah takšno mišljenje o karizmah. Vsak vesoljni cerkveni zbor pač pomeni posebno močno delovanje Svetega Duha, delovanje njegovih karizem, zato v sklepih koncila pride do rezultatov, ki jih ne bi dobili, če bi vsakega posameznega škofa v njegovi škofiji vprašali za mnenje. Tako je 2. vat. koncil razpravljal tudi o karizmah in se je povrnil k širšemu in bolj bibličnemu pojmovanju, ne da bi se popolnoma ločil od tradicionalnega pojmovanja. Ko so koncilski očetje razpravljali glede dogmatične konstitucije o Cerkvi, se je pokazala težnja, da bi zmanjšali pomen karizem, ali da bi jih v konstituciji sploh ne upoštevali. Podobne težnje so se kazale tudi pri razpravljanju o drugih odlokih. Posamezni predlagani popravki koncilskih očetov kažejo, da so prav do konca koncila nekateri skušali zbrisati pomen karizem.<sup>24</sup>

Da je na koncilu zmagalo bolj biblično pojmovanje karizem, je bil potreben takorekoč karizmatičen poseg. Belgijski kardinal Léon Suenens je spregovoril o karizmatični razsežnosti Cerkve.<sup>25</sup>

Kardinal Suenens pravi, da je bilo do njegovega nastopa malo govorjenja o karizmah, kar daje vtis, kakor da so karizme nekaj postranskega. Treba je naglasiti življenjski pomen karizem za graditev Kristusovega skrivnostnega telesa. Čas Cerkve je čas Svetega Duha, katerega niso prejeli le pastirji Cerkve, ampak vsi kristjani, in sicer že pri sv. krstu. Sveti Duh deli vsem vernikom, naj bodo učeni ali preprosti, zelo različne darove, karizme. Za časa apostola Pavla je delil tudi zelo izredne in čudežne karizme, kakor sta glosolalija in karizma ozdravljanja. Toda darovi Svetega Duha niso prvenstveno v takih pojavih. Že sv. Pavel govori o besedi modrosti in vednosti, o karizmi učitelja, o delivcu miloščine in o tolažniku, o strežništvu, o karizmi pomaganja in vodstva itd. Ne bi bilo prav, pravi dalje Suenens, če bi osnutek o Cerkvi govoril le o apostolih in njihovih naslednikih, nič pa o prerokih in učiteljih. Tudi v našem vsakdanjem življenju imamo opravka s karizmami. Seveda bi bile karizme brez službe pastirjev neurejene, toda tudi cerkvena služba bi bila brez karizme uboga in nerodovitna. Nato kardinal navaja besede, ki so skoraj nespremenjene prišle v koncilske odloke, zlasti v odlok o službi in življenju duhovnikov (D 9, 2). Pastirji morajo karizme, da povzamemo kardinalove besede, z nekakšnim »duhovnim instinktom« odkrivati, pospeševati in pustiti, da se razširjajo. Naloga pastirjev je, da pazljivo in odkritosrčno poslušajo laike, ki imajo različne darove in karizme in večkrat večjo izkušnost v življenju današnjega sveta. Vedno znova naj imajo z njimi življenjski dialog.<sup>26</sup> Odlok o službi in življenju duhovnikov

<sup>24</sup> Prim. F. Klostermann, komentar k odloku o laškem apostolatu, v: LThK, 2 Vat II, Freiburg im Br. 1967, 614; H. Küng, La structure charismatique 43; A. de Sutter, Carismi 673.

<sup>25</sup> L. Suenens, Die charismatische Dimension der Kirche, v: Y. Congar, H. Küng, D. O'Hanlon, Konzilsreden, Einsiedeln 1964, 24—28.

<sup>26</sup> Suenens 27.

je te besede povzel takole: »Radi naj (duhovniki) laike poslušajo, njih želje bratovsko upoštevajo, priznavajo njihovo izkušnost in pristojnost na različnih področjih človeškega udejstvovanja, da bi mogli z njimi vred spoznavati znamenja časov. Preskušajo naj duhove, ali so od Boga, in naj mnogovrstne karizme laikov, tako nižje kakor višje, z verskim čutom odkrivajo, z veseljem priznavajo in skrbno gojijo.« (D 9, 2.) Dalje pravi Suenens, da morajo biti tudi največji karizmatiki poslušni pastirjem, a pastirji morajo upoštevati in spoštovati karizme ter po nauku sv. Pavla varovati in pospeševati svobodo božjih otrok.<sup>27</sup>

Teksti 2. vat. koncila izraz »karizma« oziroma »karizmatičen« ali »karizmatik« uporabljajo le na štirinajstih mestih (C 4, 1; 7, 3; 12, 2; 25, 3; 30, 50, 1; M 4, 23, 1; 28, 1; BR 8; L 3, 4; 30, 6; D 4, 2; 9, 2). Nad sedemdesetkrat koncilski odloki uporabljajo besedo »dar«, ki ima večkrat pomen karizme. Koncilski očetje so raje govorili o daru, ker je do tedaj beseda »karizma« pomenila izredne darove Svetega Duha. Prav tako imajo lahko pomen karizme pogosto rabljene besede »služba«, »naloga« in »milost«. Upoštevati moramo, da tudi sv. Pavel ne uporablja le besedo »karizma«, ko govori o darovih Svetega Duha v korist skupnosti.<sup>28</sup>

Po nauku koncila je treba razlikovati med hierarhičnimi in karizmatičnimi darovi (C 4, 1; M 4). S tem je povedano, da so poleg hierarhičnih tudi karizmatični darovi nekaj trajnega v Cerkvi in da spadajo k bistvu Cerkve. Ker je izvor obeh darov v Svetem Duhu, je s tem koncil naglasil edinost med cerkveno službo in karizmo. V Cerkvi sta torej dve strukturi, hierarhična in karizmatična, ki ju ne smemo pojmovati popolnoma ločeno. Obe strukturi tvorita eno temeljno strukturo Cerkve.

Obojni darovi so lahko skupaj v isti osebi. Tako ima papež ob določenih pogojih karizmo nezmotnosti (C 25, 3) in škofje imajo zanesljivo karizmo resnice (BR 8). Karizmatičnih darov nima le hierarhija (C 12, 2). Med karizmami se odlikuje karizma apostolov, katerih oblasti Sveti Duh podreja tudi karizmatike (C 7, 3). Pastirji Cerkve morajo z verskim čutom odkrivati mnogovrstne karizme laikov in jih z veseljem priznavati ter skrbno gojiti v korist Cerkve (D 9, 2; C 30). Prav tako je njihova naloga, da razsojajo o karizmah (C 12, 2; L 3, 4). Nekatere svetnike verniki časte ne le zaradi njihovih kreposti, ampak tudi zaradi božjih karizem (C 50, 1). Tu gre za izredne karizme. Karizme se razlikujejo od naravnih darov (L 30, 6). Karizme pridigarjev zelo vplivajo na oznanjevanje božje besede, karizme laikov imajo pomembno vlogo pri apostolatu (D 4, 2; L 3, 4). Karizme dajejo osnovo za različne poklice v Cerkvi. Tako je misijonski poklic posledica karizme, prav tako so misijonske ustanove, »ki kot svojo posebno dolžnost sprejmejo vsej Cerkvi lastno službo oznanjevanja evangelija«, karizmatične (M 23, 1). Devišstvo ali celibat se imenuje »dragoceni dar božje milosti« (C 42, 3; DV 10, 1; D 16, 3) in evangelijski sveti »so božji dar, ki ga je Cerkev prejela od svojega Gospoda v korist celotnega telesa« (C 43, 1). Čeprav koncilski teksti tu ne uporab-

<sup>27</sup> Suenens 27 sl.

<sup>28</sup> Značilno je, da slovenski prevod koncilskih odlokov le na štirih mestih uporablja besedo »karizma« oziroma »karizmatičen« (C 4, 1; 12, 2; M 4; BR 4), drugje pa govori o »darovih« (C 7, 3; 25, 3; L 3, 4; D 4, 2; 9, 2), »milostnih darovih« (M 23, 1; L 30, 6), »milosti« (M 28, 1) in »izrednih darovih« (C 30; 50, 1). Aleš Ušeničnik je za besedo »karizma« uporabljal izraz »darina«.

ljajo besede »karizma«, gre tu za karizme, kar je za devišstvo in celibat razvidno že iz tega, da se koncilski tekst sklicuje na sv. Pavla (1 Kor 7, 7).

Najbolj obsežno govori o karizmah dogmatična konstitucija o Cerkvi v svojem 12. členu. V prvem delu tega člena je govor o verskem čutu, ki ima veliko vlogo pri sprejemanju božje besede, razglabljanju o njej, pri presojanju verskih stvarnosti in sploh pri življenju iz vere. Nato sledi mesto o karizmah. Oboje je postavljeno v okvir Kristusove preroške službe, ki jo je božje ljudstvo deležno. Glede karizem konstitucija naglašava svobodnost Svetega Duha, ki deli svoje darove »slehnemu, kakor hoče« (1 Kor 12, 11). Karizem so deležni verniki vsakega stanu. Naloga karizme je, da prejemnika usposobi za določeno delo ali nalogo, koristno za »prenovitev in obsežnejšo graditev Cerkve«. Omenjeni člen deli karizme na dve skupini: posebno očitne (clarissima, slov. prevod ima »izredne«, kar ni dobro in lahko zavaja v zmoto o izrednosti in izjemnosti teh darov) in preprostejše. Nato imamo pripombo: »Za izrednimi (extraordinaria) darovi pa ne smemo lahkomišelnost težiti in tudi ne smemo od njih drzno pričakovati sadov apostolskih prizadevanj.« Zdi se, da koncil pri tem misli na tradicionalni pomen besede »karizma«, torej na neke izredne, več ali manj čudežne darove. V odloku o službi in življenju duhovnikov, ki je bil sprejet in potrjen pozneje kakor dogmatična konstitucija o Cerkvi, imamo tudi delitev na dve skupini karizem: nižje in višje. Oboje naj duhovniki z »verskim čutom odkrivajo, z veseljem priznavajo in skrbno gojijo« (D 9, 2). Očividno te »višje« karizme niso identične z »izrednimi« karizmami v dogmatični konstituciji o Cerkvi (C 12, 2). Možen je razvoj v samem nauku o karizmah. V tem primeru je možno, da se »izredne« in »višje« karizme po vsebini pokrivajo in je torej o »izrednih« karizmah v dogmatični konstituciji o Cerkvi prav na podlagi odloka o službi in življenju duhovnikov, ki govori o »višjih« karizmah, treba bolj ugodno soditi, kakor to dela dogmatična konstitucija o Cerkvi.

Sodba o pristnosti in urejeni uporabi karizem gre predstojnikom, ki pri tem ne smejo ugašati Duha (C 12, 2).

Če primerjamo to, kar pove sv. pismo o karizmah, s tem, kar ima o njih 2. vat. koncil, lahko ugotovimo, da se je koncil zelo skliceval na sv. pismo, a je uvedel več podrobnejših distinkcij, kakor jih je imel pri karizmah sv. Pavel. Koncil je upošteval tudi poznejše novozavezne spise.

Na nobenem vesoljnem cerkvenem zboru niso tako pogosto in na široko govorili o karizmah kakor ravno na 2. vat. cerkvenem zboru. A čeprav je koncil o karizmah precej povedal in je v dogmatični konstituciji o Cerkvi prej govoril o božjem ljudstvu kakor o hierarhiji, je bila vendar v središču zanimanja hierarhična struktura Cerkve.<sup>29</sup> Drugače tudi ni moglo biti, saj teologija o karizmatični strukturi Cerkve do danes še ni posebno veliko povedala. Kljub temu celotna dogmatična konstitucija o Cerkvi s svojo usmerjenostjo na Cerkev kot skrivnost in na Cerkev kot božje ljudstvo daje odlično osnovo za teološko razpravljanje ne le o hierarhični, ampak tudi o karizmatični strukturi Cerkve. Dejstvo, da je 2. vat. koncil zelo naglasil splošno duhovništvo vseh vernikov in pomen laikov za Cerkev, nas v tem prepričanju potrjuje.<sup>30</sup>

<sup>29</sup> Prim. K. Rahner, Bemerkungen 419.

<sup>30</sup> Prim. G. Hasenbüttel, Charisma 327—353.



## II. TEOLOŠKA RAZGLABLJANJA O KARIZMAH

### 1. Zakaj so karizme v Cerкви možne

Da bomo razumeli možnost karizem v Cerкви, je potrebno pravilno gledanje na Cerkev. Cerkev ni neki sistem, ki bi sam sebi zadoščal, ni zaprti sistem. Cerkev bi bila zaprti sistem, če bi celotno vodstvo in vse pobude v njej ter sploh vse, kar ima veljavo v Cerкви, prihajalo le od ene točke znotraj tega sistema, namreč od papeža in škofov. V tem primeru ne bi bil možen noben odločilen vpliv niti od spodaj, od strani božjega ljudstva, niti zunaj sistema Cerkve. Toda bistveno za Cerkev je, da je odprti sistem, ki mora biti stalno pripravljen predvsem za posege, ki prihajajo v ta sistem od zunaj, od Boga. Ravno zaradi tega so v Cerкви stalno možni karizmatični, nepreračunljivi božji posegi, ki vodijo človeško zgodovino in zgodovino Cerkve.<sup>31</sup>

Ker je Cerkev odprt sistem, ki je stalno pripravljen za božji poseg, tudi cerkveno učiteljstvo ne more vedeti, kako se bo razvijala npr. bodoča teološka znanost, verska in dogemska zgodovina. Ni samo papež krmar zgodovine Cerkve, tudi škofje vsi skupaj ne. Pravi krmar je pravzaprav zunaj zgodovine Cerkve. Zato mora biti Cerkev stalno pripravljena, da ostane odprta in da odstranja vse tisto, kar bi jo vodilo k zaprtemu sistemu. Kajti v tem primeru bi se zapirala karizmatičnemu svobodnemu božjemu delovanju, stalnemu poseganju Stvarnika v naš svet in zgodovino.

Prav zato, ker je Cerkev odprt sistem in gre v njej stalno za karizmatične božje posege, je Cerkev odprt sistem prav tako v razmerju do celotnega božjega ljudstva, tudi do laikov. Tako mora cerkvena služba upoštevati tudi karizmatične pobude od spodaj, saj ona ni edini nosivec Duha, edina vrata, skozi katera prihaja Sveti Duh v Cerkev. Bog ne vodi svoje Cerkve le po cerkveni službi. Nepravilno bi bilo, če bi iskali le povelja ali želje »od zgoraj«, ne bi pa upoštevali pobude »od spodaj«.<sup>32</sup>

Prav zato ni naloga laikov le ta, da so poslušni tistim, ki vodijo Cerkev, ampak morajo biti tudi neposredno poslušni Svetemu Duhu, njegovim karizmam. Če gledamo vodstvo Cerkve kristocentrično, lahko rečemo, da Kristus ne vodi svoje Cerkve le prek cerkvenih služb, ampak tudi s pomočjo karizem, danih laikom.<sup>33</sup>

### 2. Nekaj osnovnih pojmov o karizmah

#### a) *Narava in značaj karizem*

Ko je Pavel v svojih pismih govoril o karizmah, ni imel namena o njih podati sistematičnega teološkega nauka. Ker je karizmatične pojave povsod v skupnosti vernikov opazal in ponekod videl tudi nepravilno pojmovanje o njih, ali celo nerednosti, je zaradi tega o njih spregovoril.

<sup>31</sup> Prim. K. Rahner, *Die Frage nach der Zukunft*, v: *Schriften zur Theologie IX, Einsiedeln 1970*, 519—540; K. Rahner, *Bemerkungen 422—425*.

<sup>32</sup> Prim. K. Rahner, *Bemerkungen 426—429*; K. Rahner, *Das Dynamische* 43 sl.

<sup>33</sup> Prim. K. Rahner, *Das Dynamische* 46, 62.

1. Štirje nazivi za karizme. Sv. Pavel uporablja v glavnem štiri nazive za štiri posebne pojave, ki so sicer ena celota, a imajo štiri vidike. Ti štirje nazivi izražajo prav isto dejstvo. Pomagajo nam razvozlati bogato vsebino karizmatičnih pojavov.

Apostol uporablja za karizme naziv duhovni darovi (pneumatiká) (1 Kor 12, 1; 14, 1), ker je bila v Korintu njihova duhovna narava še posebno vidna. Uporablja tudi posebej obliko duhovni (pneumata) (1 Kor 14, 12. 32), ker so delo Svetega Duha (1 Kor 12, 7). Naziv »duhovni darovi« je najprej veljal za pojave, pri katerih je posebno viden njihov duhovni značaj. Sem bi morda lahko šli karizme: beseda modrosti, beseda vednosti, vera (1 Kor 12, 8—9), govorjenje v jezikih (1 Kor 14, 6. 26), sploh karizme, ki imajo za svojo nalogo oznanjevanje božje besede (prim. 1 Kor 2, 13). V širšem pomenu pa se »duhovni darovi« rabijo za vse karizmatične pojave (1 Kor 12, 1; 14, 1).

Drugi naziv za karizme je dela (energémata) (1 Kor 12, 6), ker Sveti Duh v njih s svojo močjo deluje. Gre npr. za čudežna dela (1 Kor 12, 10), a izraz se lahko uporablja tudi v širšem pomenu.

Tretji naziv, ki ga sv. Pavel uporablja, so službe (diakoníai). So usluge za izpolnitev natančno določenega opravila. Pavel opravlja takšno službo, ko zbira miloščino za Jeruzalem (Rimlj 15, 31; 2 Kor 9, 12—13), ali ko oznanja evangelij (2 Kor 11, 8), ko je apostol za pogane (Rimlj 11, 13). Beseda pomeni tudi vse druge funkcije, ki nimajo za cilj govorjenja (prim. 1 Pet 4, 11). Pomeni tudi službo apostolov, ki so služabniki nove zaveze (2 Kor 3, 6); službo sodelavcev apostolov, tako je Timotej božji služabnik v Kristusovem evangeliju (1 Tes 3, 2), Pavel naroča Timoteju, naj spolni svojo službo (2 Tim 4, 5); službo diakonov (Flp 1, 1; 1 Tim 3, 8. 12); in tudi druge služabnike občestva, tako je Feba strežnica Cerkve v Kenhrehah (Rimlj 16, 1), Stefanasova hiša je v službi svetih (1 Kor 16, 15, kjer gre za gostoljubnost, oskrbovanje bolnikov in podpiranje siromakov), Arhip opravlja službo voditelja cerkvene občine v Kolosah (Kol 4, 17). Pavel torej uporablja naziv »služba« za zelo različna opravila v cerkveni občini, ki so večinoma trajnejše narave. Za vse je značilen značaj služenja. Po besedah apostola Petra imajo vse karizme tak značaj: »Strezite drug drugemu kot dobri oskrbniki mnogotere milosti božje, vsak z darom, kakor ga je prejel« (1 Pet 4, 10). Apostol Pavel pa naglašja njihovo koristnost za skupnost, ko pravi: »Slehnemu pa se razodetje Duha daje v korist« (1 Kor 12, 7; prim. 12, 25). Zato naziv »diakonia« velja za vse duhovne darove. Vsi so posredno ali neposredno usmerjeni na Boga, vodijo namreč k njemu.

Kot četrti naziv za duhovne darove uporablja Pavel besedo karizma. Sv. pismo hoče pogosto s tem izrazom obseči vso realnost duhovnih darov (1 Kor 12, 4. 31; 1, 7; Rimlj 12, 6; 1 Pet 4, 10). Imenujejo se tako, ker so učinek darovane milosti (Rimlj 12, 6). Naziv »karizma« posebej velja za cerkveno službo, ki se podeljuje s polaganjem rok (1 Tim 4, 14; 2 Tim 1, 6).

Sveti Pavel je s temi štirimi nazivi hotel prikazati predvsem tisto, kar imajo ti tako raznovrstni darovi Svetega Duha skupnega. Pri vseh karizmah gre za »duhovne« darove, za vse je značilna moč, »delovanje«

Boga. Vsi ti darovi »služijo« pri graditvi in kreipitvi občestev in so vsi nezasluženi »darovi božje milosti«. <sup>34</sup>

2. Vir karizem. Sv. Pavel nam pove, da je vir duhovnih darov presveta Trojica (1 Kor 12, 1. 4. 5). V prvi vrsti gre za Svetega Duha, ki se razodeva v različnih darovih (1 Kor 12, 4. 7) in jih tudi deli (1 Kor 12, 8—11). Po prikazovanju pisma Efežanom jih deli Kristus (Ef 4, 7. 8. 11). Doživetje pred Damaskom, kjer se je Pavel srečal s poveličanim Kristusom, je povzročilo, da je Pavel spoznal poveličanega Gospoda za vir podarjenih duhovnih darov. Deležni smo Kristusovega gospostva in milosti v Svetem Duhu. <sup>35</sup> Drugje se karizme splošno pripisujejo Bogu (1 Kor 12, 28; 2 Tim 1, 6).

Pri karizmatičnih pojavih gre torej po pojmovanju sv. Pavla za božje delovanje v izlitju Svetega Duha, za mimohod Svetega Duha, ki je bolj ali manj zaznaten prav v različnih karizmah. Tako je v karizmah kristjan deležen izkustva neustavljive moči Svetega Duha. Iz duhovnih darov spozna, da je odrešujoči Bog navzoč in da deluje po Duhu ter da se je eshatološki čas že začel.

Drugi novozavezni spisi bolj na splošno in vključno govore o karizmatičnem delovanju Svetega Duha. Pred svojim odhodom v nebesa je Jezus rekel svojim učencem: »Jaz pošiljam na vas obljubo svojega Očeta, vi pa ostanite v mestu, dokler ne prejmete moči z višave« (Lk 24, 49). Naročil jim je, »naj čakajo Očetove obljube«, da bodo »krščeni s Svetim Duhom« (Apd 1, 4—5). »Prejeli pa boste moč, ko pride v vas Sveti Duh, in boste moje priče v Jeruzalemu in po vsej Judeji in Samariji in do konca sveta« (Apd 1, 8; prim. Mt 16, 20).

3. Božja svobodnost pri podeljevanju karizem. Pri delovanju Svetega Duha je treba računati z božjo svobodnostjo in nevezanostjo (prim. Jan 3, 8), zato ni nobene točno določene oblike, po kateri bi moral delovati. Sveti Duh deli svoje darove, komur hoče in kakor hoče. Ravno zato, ker moramo računati z božjo svobodnostjo, moramo biti vedno pripravljeni, da podiramo in popravljamo pregrade, ki smo jih naredili, pravi Bertulf van Leeuwen. <sup>36</sup> Seveda pa se moramo na avtentičen način prepričati, da je res sveti Duh tisti, ki nas poziva, naj to storimo. Duhovito pravi A.-I. Mennessier, da hočejo teologi vse karizme lepo uvrstiti kakor v herbariju. Živo in svobodno delovanje Svetega Duha težko najde mesto med utrganimi cvetlicami v herbariju. <sup>37</sup>

4. Značaj karizem. Glede na trajanje so karizme zelo različne. Večkrat gre za trajne ali vsaj za dalj časa trajajoče darove, za vplivanje Svetega Duha na človeka, katerega hoče porabiti za posebne namene. Drugič gre za bolj prehodno delovanje, ki naj bi vplivalo na izpolnitev posebnih priložnostnih nalog v Cerkvi in svetu. Pri karizmatičnem daru torej ni tako kakor pri materialnem daru, kjer gre za nekaj enkratno podeljenega in v sebi zaključenega. Pri karizmi gre za božje delovanje

<sup>34</sup> Prim. Schürmann 543—547.

<sup>35</sup> Prim. H. Küng, *La stucture charismatique* 58.

<sup>36</sup> Van Leeuwen 451.

<sup>37</sup> A.—I. Mennessier, *Les charismes hier et aujourd'hui*, v: *La vie spirituelle*, tome 112 (1965) 717 sl; prim. Schürmann 547—549.

ob različnih prilikah. Trajne karizme so prejeli apostoli, preroki, učitelji, pastirji itd. (1 Kor 12, 28; Ef 4, 11). V tem primeru so karizme utemeljevale neke vrste cerkvenih služb.

Karizmatični pojav pomeni nekaj novega, dinamičnega, nekaj, kar vedno preseneti, če le gre za bolj izrazite pojave. Karl Rahner pravi, da je karizmatično le toliko časa karizmatično, dokler je novo, in kot takšno ima nekaj šokantnega na sebi.<sup>38</sup> Karizma nosi s sabo protest proti vsaki goli institucionalnosti. Kot priče Duha so karizme skupaj z zakramenti življenje Cerkve v njeni razgibanosti.

Po vsem tem bi lahko podali definicijo karizme. Karizma je nadnaravni, trajni ali prehodni milostni dar Svetega Duha, ki prejemnika pokliče in usposobi za neko bolj ali manj določeno službo ali opravilo v korist skupnosti in mu tudi pomaga pri izvrševanju.

Ta definicija velja za proste in za zakramentalne karizme. Na podlagi dogmatične konstitucije o Cerkvi (C 12, 2) bi lahko podali definicijo za proste karizme, ki jih konstitucija loči od zakramentov in služb. Karizme so bolj izrazite ali preprostejše posebne milosti, ki jih Sveti Duh svobodno razdeljuje med vernike vsakega stanu; z njimi jih stori sposobne in pripravljene, da prevzamejo različna dela in naloge, koristne za prenovitev in obsežnejšo graditev Cerkve.

5. Pomen karizem za Cerkev in svet. Cerkev kot božje ljudstvo in Kristusovo skrivnostno telo je le tedaj urejena, če njeno življenje urejujejo in vodijo karizme. Vsaka karizma ima velik pomen za Cerkev. Noben karizmatik, če je njegova karizma pristna in ji ostane zvest, ne more in ne sme živeti sam zase, zaprt v svoj jaz, ampak mora biti usmerjen na človekov ti, na skupnost. Kar ne služi skupnosti, ni karizma. Vsi darovi pripadajo cerkveni skupnosti in tudi potrebujejo to skupnost. Cerkvena skupnost je prav zato karizmatična, ker so njeni člani prejemniki karizem in ker so vse karizme naravnane na to skupnost. Karizme jo namreč gradijo in pospešujejo njeno rast. Tu vidimo, kako velik pomen imajo karizme za graditev in prenavljanje krajevne in vesoljne Cerkve. Povzročajo najintenzivnejšo dejavnost v Kristusovem skrivnostnem telesu. Pavel si ne more zamišljati cerkvene občine, ki bi ne bila v svojem bistvu karizmatična. Karizmatična temeljna struktura Cerkve pomeni, da ima v skupnosti vsak svoje mesto, na katerega je bil postavljen po karizmi. Z zvestim izvrševanjem poslanstva, ki ga nalaga karizma, kristjan prispeva h graditvi in prenavljanju Cerkve. Če na tem mestu odpove, ali mu drugi preprečijo izvršitev njegove naloge, ne trpi skupnost le škode, ampak je prizadeta tudi v svojem bistvu.<sup>39</sup>

Poleg tega imajo karizme v Cerkvi tudi eshatološki pomen. Kažejo namreč prihodnje stvarnosti in so nekako v kali že uresničenje teh stvarnosti.

Karizme nimajo pomena samo za Cerkev, ampak tudi za svet. Seveda moramo upoštevati, da je navsezadnje tudi svet namenjen uresničevanju božjega kraljestva. S karizmami Cerkev služi svetu. Po Pavlovem poj-

<sup>38</sup> K. Rahner, *Das Dynamische* 73.

<sup>39</sup> Prim. G. Hasenhüttl, *Charisma* 235, 332 sl.; L. Bouyer, *L'Église de Dieu*, Paris 1970, 351.



movanju gre pri karizmah za zveličanje vsega sveta in za graditev sveta. Za tiste, ki se v svetu ukvarjajo z znanostjo, je potrebna karizma modrosti in vednosti. Zlasti sta ta dva darova potrebna tistim, ki rešujejo velike probleme sveta in človeštva in s tem gradijo bodočnost sveta in človeštva.

Dar predstojnikov in voditeljev je še posebej potreben tistim, ki vodijo velike skupine ljudi, npr. državni poglavarji. Cerkev in svet imata veliko potrebo po takih ljudeh, ki bi jih vodil Sveti Duh. Kot takšna poglavarja navajajo papeža Janeza XXIII. in ameriškega predsednika Kennedyja.

Dar služenja in ljubezni, ki sta nekaterim dana še v posebni meri, sta zelo važna za vsakdanje življenje.

Poleg teh darov vedno potrebujemo preroških darov, ki bodo človeštvo vodili k edinosti in miru. Potrebujemo prerokov, kakor je bil papež Janez Dobri.

Karizme lahko zelo pomagajo ne le pri ekumenskem delu med različnimi Cerkvami in verskimi skupnostmi, ampak tudi pri zedinjevanju celotnega človeštva.<sup>40</sup>

#### b) *Povezanost karizem s krstom, birmo in svetim redom*

S krstom človek postane član Cerkve; živi ud skrivnostnega telesa. Kot ud Kristusovega skrivnostnega telesa ima v tem telesu lastno nalogo in zato tudi lastno karizmo ali celo več karizem. Krst pomeni za krščenca anteno, ki je sposobna sprejemati karizme Svetega Duha, vrata, skozi katera prihaja v Cerkev karizmatično življenje.

Zakrament birme pomeni dopolnilo krsta. Sveti Duh se sicer podeli že pri krstu, zato je tudi krst temelj za podeljevanje karizem. A v mnogo večji meri in tako rekoč prvenstveno prejmemo Svetega Duha pri birmi. Birma torej pomeni novo osnovo za prejem karizmatičnih darov. V sv. pismu so karizmatični pojavi, tudi izredni, pogosto zvezani s prejemom zakramenta birme. Binkoštni praznik je pomenil za mlado Cerkev začetek karizmatičnega delovanja Svetega Duha.

Kakor smo že videli, uporablja Pavel naziv »karizma« tudi za cerkvene službe, ki se dele s polaganjem rok, torej z zakramentom sv. reda. Predvsem misli pri tem na škofovsko posvečenje, a lahko sklepamo, da velja za vse stopnje sv. reda. Gre za dve mesti. Pavel naroča Timoteju: »Ne zanemarjaj karizme, ki je v tebi in ki ti je bila dana na preroško besedo s polaganjem duhovniških rok« (1 Tim 4, 14). »Zaradi tega te spominjam, da poživiš božjo karizmo, ki je v tebi po polaganju mojih rok« (2 Tim 1, 6). Brez te zakramentalne karizme, zakramentalne milosti, Timotej ne bi mogel opravljati službe voditelja cerkvene občine. Gre za trajni milostni dar, ki je bolj ali manj živ, brleč ali pa žari v polni moči, in ga je treba stalno poživljati. Po tem pojmovanju so vse cerkvene službe, ki se dele s sv. redom, karizmatične. Verjetno bo treba zakramentalno karizmo povezovati z zakramentalnim karakterjem in v njegovi trajnosti iskati trajnost te karizme.

Tu imamo opraviti s precej drugačno vrsto karizme, kakor so proste karizme, ki niso vezane na cerkveno službo.

<sup>40</sup> Prim. Van Leeuwen 452—454.

c) *Odnos karizem do posvečujoče in dejanske (stanovske) milosti, kreposti, darov in sadov Svetega Duha*

Karizme spadajo k notranji ustvarjeni milosti. Tako sta »charis« in »charisma« pojma, ki spadata skupaj in moreta v nekem pogledu imeti celo enak pomen. G. Hasenhüttl pravi, da so karizme manifestacija, konkretizacija in individualizacija milosti. V karizmah človek doživi božjo milost.<sup>41</sup> Dogmatična konstitucija imenuje karizme »posebne milosti« (C 12, 2) in jih s tem uvršča v skupino milosti.

V nauku o milosti so doslej delili notranjo ustvarjeno milost na dve vrsti, posvetilno milost (*gratia gratum faciens*) in službeno milost (*gratia gratis data*). Posvetilno milost, ki se deli na habitualno ali posvečujočo in na aktualno in dejansko milost, Bog podeli zato, da bi določeno osebo notranje posvetila, jo napravila všečno Bogu. Habitualno milost Bog podeli duši kot trajno razpoloženje in je temelj za človekovo trajno nadnaravno stanje, za resnično notranje stanje sinovstva ali otroštva pred Bogom. Dejanska milost pa vpliva na prehodno nadnaravno dejanje, bodisi da gre za dejanje razuma bodisi za dejanje volje; ko je to dejanje končano, tedaj delovanje milosti preneha. Službeno milost, ki se imenuje tudi karizma, Bog podeli zato, da bi prejemnik posvečeval druge ljudi in jim več ali manj službeno, poklicno pomagal na poti k zveličanju.

Ti dve skupini moremo v nekem pogledu med seboj razlikovati, čeprav Pavel takega razlikovanja ne pozna. Karizmo ima lahko tudi tisti, ki ni v posvečujoči milosti. Torej ni karizma nujno zvezana s posvečujočo milostjo in se od nje razlikuje. Teže je rešiti vprašanje, kakšna je razlika med dejansko milostjo in karizmo. Posvečujoča in dejanska milost sta prvenstveno namenjeni za posvečenje prejemnika in šele posredno za posvečenje drugih, medtem ko so karizme prvenstveno usmerjene na posvečenje drugih. A tudi pri karizmah je normalno, da vplivajo na posvečenje prejemnika. Pridigar mora prvi imeti korist od svoje pridige.

Pri sv. redu in sv. zakonu govorimo o stanovski milosti, ki prejemnikom pomaga, da dobro izvršujejo z zakramentom prejete naloge. Ker gre pri stanovski milosti obeh izrazito socialno usmerjenih zakramentov prvenstveno za korist oziroma posvečenje drugih, je med stanovsko milostjo in karizmami še večja podobnost, kakor je med dejansko milostjo splošno vzeto in med karizmami. Karel Rahner pravi, da so stanovske milosti lahko v posebnih primerih heroične, torej moralni čudež, zato so tudi v ožjem smislu karizmatične.<sup>42</sup> Če pojmujeemo karizme kot nekaj vsakdanjega, kar ne izstopa iz običajnega teka življenja, potem je težko najti kako razliko med stanovsko milostjo in karizmo. Neka razlika pa je že v tem, da je karizma lahko tudi trajen dar, medtem ko je delovanje dejanske milosti vedno nekaj prehodnega.

Naziranje, da karizme vsaj indirektno posvečujejo tudi prejemnika, če le ostane zvest prejeti karizmi in jo izvršuje v ljubezni, je v skladu s celotnim razodetjem. Posvečujemo se, ko izpolnjujemo največjo zapoved ljubezni do Boga in do ljudi. Posvečujemo se v nesebični službi drugim, ko delamo iz moči Duha. Kdor dobro izpolnjuje svojo od Boga določeno

<sup>41</sup> G. Hasenhüttl, *Charisma* 120 sl., 105.

<sup>42</sup> K. Rahner, *Bemerkungen* 419 sl.

nalogo v Kristusovem telesu, s tem deluje v moči karizme (božje kreposti ob tem seveda niso izključene). V zvestobi svoji karizmi se posvečuje in vpliva na posvečenje drugih. Da prejemnik raste v posvečujoči milosti in da ima zaslužnje za nebesa, je seveda med drugim potrebno, da je v posvečujoči milosti. Tudi posamezniku podeljena posvečujoča milost koristi obenem celotnemu skrivnostnemu telesu. Torej nimamo zgolj individualnih milosti.<sup>43</sup> Iz vsega tega lahko vidimo, da ne bi bilo prav, če bi preveč poudarjali razliko med »gratia gratis data« in »gratia gratum faciens«.

Med karizmami in krepostmi je ozka povezanost. Zlasti to velja za kreposti, ki so izrazito usmerjene na bližnjega. Karl Rahner pravi, da karizme v posameznih krepostih poudarijo posebno usmerjenost na korist bližnjega in Cerkve. Krepost tako dobi v svojem delovanju bolj socialen značaj, značaj pričevanja in izpovedovanja vere, in je v službi Cerkvi.<sup>44</sup> Neko razliknost med krepostjo in karizmo bi lahko videli v tem, da pomeni krepost neko trajno dispozicijo, neki trajni »habitus« v duši, medtem ko gre pri karizmi večinoma za bolj prehodno delovanje na človekove zmožnosti. Pri tem moramo izvzeti trajne karizme.

Tako imenovani sedmeri darovi Svetega Duha se tudi v nekem pogledu razlikujejo od karizem. Darovi so trajna razpoloženja v duši, ki nas napravijo sposobne za sprejem navdihov Svetega Duha in za prepustitev njegovemu vodstvu. Pri darovih je v ospredju osebno posvečenje. Na podlagi darov Svetega Duha kristjan lahko prejme posebno močna razsvetljenja glede evangelija in življenja po evangeliju. Na ta način more zelo napredovati na poti samoposvečevanja. Ker gre pri karizmi lahko za posredovanje tega, kar je v kristjanovi duši napravil Sveti Duh, je ozka povezanost med karizmami in darovi Svetega Duha.<sup>45</sup>

Darove Svetega Duha v drugem pogledu lahko štejemo tudi med karizme. Izaija napoveduje, da bo bodoči Mesija deležen sedmerih darov (Iz 11,2). Iz konteksta je razvidno, da ti darovi nimajo prvenstvenega namena, da bi posvetili Mesija, ampak mu bodo dani za izpolnjevanje njegovega poslanstva. Ker smo teh Kristusovih darov v Cerkvi deležni, imajo tudi pri nas karizmatični značaj. To bi lahko sklepali tudi iz tega, da Pavel uporablja za karizme isti izraz »pneumata« (duhovi) (1 Kor 14,32), kakor ga imamo v grškem prevodu Izaije (Iz 11,2). Lahko rečemo, da so teh darov, ki imajo karizmatični značaj, še v posebni meri deležni cerkveni predstojniki,<sup>46</sup> a tudi laiki niso od njih izključeni. Darovi Svetega Duha kot karizme niso nujno navezani na posvečujočo milost.

Sadovi duha (Gal 5, 22—23) so predvsem v zvezi s posvečenjem posameznika, zato se od karizem razlikujejo. Tudi dogmatična konstitucija o Cerkvi jih razlikuje od karizmatičnih darov (C 4,1). Upoštevati moramo, da je meja precej zabrisana.<sup>47</sup>

<sup>43</sup> Prim. K. Rahner, *Das Dynamische* 49; K. Rahner, *Bemerkungen* 417 sl.

<sup>44</sup> K. Rahner, *Bemerkungen* 420.

<sup>45</sup> Prim. G. Lafont, *L'Esprit-Saint* 477—479.

<sup>46</sup> Prim. S. Tromp, *De Spiritu Christi anima*, 294—298, 335.

<sup>47</sup> Prim. G. Hasenbüttel, *Charisma* 237, op. 4; H. Küng, *La structure charismatique* 58.

Končno moramo ob razmišljanju glede medsebojnega odnosa med karizmami ter milostmi, krepostmi, darovi in sadovi Svetega Duha ugotoviti, da vsaj za praktično življenje ni tako važno ugotoviti razlike in sličnosti. Gre za bolj ali manj tekoče vmesne prehode. Povsod gre za svobodno božje delovanje, delovanje Svetega Duha, ki je vsaj posredno v korist Cerkve tudi tedaj, če prvenstveno posvečuje prejemnika; prav tako običajno posvečuje tudi prejemnika, čeprav je prvenstveno namenjeno posvečenju Cerkve.<sup>48</sup>

#### č) *Karizme upoštevajo naravne danosti in sposobnosti prejemnika*

Pri karizmatičnem delovanju gre navadno za ozko povezanost med nadnaravnim karizmatičnim darom in naravnimi sposobnostmi prejemnika. Kajti Sveti Duh je božji vzgojitelj, ki popolnoma upošteva vsakega posameznika v vseh njegovih značilnostih. Karizma pomeni bistveno novo obdarjenost, pri kateri vsa naravna obdarjenost pride v novo luč. Bolj ali manj se odraža tudi na človeku. Toda ne smemo imeti za karizmo tega, kar je več ali manj zunanji odsev, posledica mimohoda Svetega Duha. Pri tistih, ki so prejeli kako karizmo, gre za skupno delovanje karizme in prejemnika, ki pri tem uporablja tudi vse svoje naravne darove. Tako je pri izvajanju karizme dejaven ves človek z vsemi naravnimi in nadnaravnimi darovi. Ves človek je poklican od Svetega Duha v službo skupnosti. Zato dobi novih moči in njegovo življenje dobi nov cilj.

Kako važne so pri karizmatični obdarjenosti naravne dispozicije in sposobnosti človeka, razberemo lahko iz sv. pisma. Devišstvo je karizma (1 Kor 7, 7). Kontekst v sv. pismu kaže, da ta karizma suponira neko fiziološko dispozicijo, neko naravno lahkoto, v devištvu vztrajati. Neporočenim naroča sv. Pavel: »Če pa niso zdržni, naj se poroče; boljše je namreč v zakon stopiti kakor goreti« (1 Kor 7, 9).

Naravni darovi, verske navade in sploh zemeljske stvarnosti lahko vplivajo na zunanje javljanje karizem. Tako je možno, da so karizmatični darovi v korintski cerkveni občini dobili zelo nenavaden zunanji izraz prav zaradi svojevrstnosti navad in običajev Korinčanov, ki so se pravkar spreobrnil od poganstva, kjer so imeli na zunaj karizmam podobne pojave.<sup>49</sup>

Kako važne so pri karizmatični obdarjenosti naravne sposobnosti, nam lepo kaže karizma inspiracije v zvezi s pisanjem svetopisemskih knjig. Inspiracija naravne pisateljske sposobnosti pusti nedotaknjene. Ako je po naravi slab, okoren pisatelj, je literarno slabotna tudi njegova

<sup>48</sup> Nekateri avtorji karizme pojmujejo mnogo širše. Vsako nadnaravno božje delovanje v človeku ali za človeka — naj gre za posvečujočo milost in njeno spremstvo, dejanske milosti in karizme v našem pomenu besede — imenujejo karizma. Tako O. Semmelroth, *Amt und Charisma*, v: *Sacramentum mundi* I, Freiburg im Br. 1967, 121, pravi, da karizma pomeni celotno področje milostnega samopriobčevanja Boga v Cerkvi in njenih članih.

<sup>49</sup> Prim. H. Küng, *La structure charismatique* 53; J. Gewiess, *Amt*, v: *Handbuch theologischer Grundbegriffe* I, 37 sl.; J. Hasenhüttel, *Charisma* 116; *Krščansko oznanilo*, Holandski katekizem za odrasle, slov. prevod, Maribor 1971, 216.



inspirirana knjiga. Če pa je mojster jezika, misli in domišljije, je tudi njegova inspirirana knjiga literarna mojstrovina. Seveda ne smemo tega primera posplošiti, kakor da bi na enak način veljal za vse druge primere, kjer gre za karizme.

#### d) *Velika množičnost in različnost karizem*

Ko smo govorili o povezanosti krsta s karizmami, smo rekli, da s krstom vsak kristjan prejme posebno nalogo v Kristusovem skrivnostnem telesu, v katerega se prav s krstom včleni. Za to nalogo prejme posebno karizmo. Karl Rahner pravi, da ima zato karizmo vsaj v kali.<sup>50</sup>

Po nauku apostola Pavla, pa tudi apostola Petra, je vsak kristjan glede na graditev Kristusovega telesa prejel tak ali drugačen dar, ki ga mora uporabiti (Rimlj 12, 3; 1 Kor 7, 7; 14, 26; 1 Pet 4, 10).<sup>51</sup>

Glede množičnosti karizem se stara zaveza zelo razlikuje od nove zaveze. V stari zavezi so bili obdarjeni s karizmami le nekateri, ne pa vse ljudstvo.

Hasenhüttl naglaša, da je 2. vat. cerkveni zbor še bolj kakor nova zaveza poudaril, da karizme prejmejo vsi verniki.<sup>52</sup>

Značilno je, da Pavel tedaj ko govori o karizmah, govori tudi o Kristusovem skrivnostnem telesu (1 Kor 12, 12—31; Rimlj 12, 4—8; Ef 4, 7—16). Cerkev kot ponavzočevanje Kristusa in kot skrivnostno Kristusovo telo je živ organizem, v katerem morajo posamezne karizme delovati složno v korist celotnega organizma. Eno telo je skupnost vseh udov, kolikor so deležni karizem. Ko Pavel v pismu Korinčanom neha razpravljati o skrivnostnem telesu, prikaže posamezne člane Cerkve kot karizmatike s posebno nalogo v Cerkvi: »Vi pa ste Kristusovo telo in posamezni udje. In nekatere je Bog postavil v Cerkvi, prvič apostole, drugič preroke, tretjič učitelje, potlej moči, potlej darove ozdravljanja, pomaganje, vladanje, različne jezike. So mar vsi apostoli? Ali so vsi preroki? Ali vsi učitelji? Ali imajo vsi moči? Ali vsi darove ozdravljanja? Ali vsi govore jezike? Ali vsi razlagajo?« (1 Kor 12, 27—30).

V pismu Rimljanom za razlaganjem o skrivnostnem telesu takoj našteje posamezne karizme: »Kakor imamo namreč v enem telesu mnogo udov, vsi udje pa nimajo istega opravila, tako je množica nas eno telo v Kristusu, posamezni pa med seboj udje. Imamo pa karizme, ki so po dani nam milosti različne: kdor je učitelj, naj bo pri poučevanju; kdor je tolažnik, naj tolaži; kdor miloščino deli, naj jo v preproščini; kdor je predstojnik, naj bo z vnemo; kdor usmiljenje skazuje, naj ga z veseljem« (Rimlj 12, 4—8).

Po nauku pisma Efežanom so karizme namenjene za graditev Kristusovega telesa: »In on (Kristus) je dal, da so eni apostoli, drugi preroki, zopet drugi evangelisti in zopet drugi pastirji ter učitelji, da se tako sveti usposobijo za delo službe in se zida Kristusovo telo« (Ef 4, 11—12).

<sup>50</sup> K. Rahner, *Bemerkungen* 420.

<sup>51</sup> 1 Kor 7, 7 in 1 Pet 4, 10 nekateri eksegeti drugače razlagajo. Vendar razlaga, ki jo navajamo, bolj ustreza miselni zvezi in jo zagovarja večina današnjih eksegetov in dogmatikov. Prim. G. Hasenhüttl, *Charisma* 234, op. 1.

<sup>52</sup> Prim. G. Hasenhüttl, *Charisma* 331, 110.

Hans Küng pravi, da je zmotno misliti, da so karizme le za nekatere, za posebno skupino ljudi v Cerkvi. So splošen pojav v Cerkvi, nekaj vsakdanjega, in so zelo različne. Vsak kristjan ima svojo karizmo, vsak kristjan je karizmatik. Vsi so prejeli Svetega Duha, torej tudi njegove darove.<sup>53</sup> Seveda gre tu v večini primerov za najpreprostejše duhovne darove, ki ne izstopajo iz vsakdanjega življenja.

Že iz zgoraj navedenih tekstov sv. Pavla sledi, da je karizem veliko in da so zelo različne med seboj. Prav tako niso vsi prejeli vseh karizem. Računati moramo tudi s svobodnostjo Svetega Duha, »ki deli slehernemu, kakor hoče« (1 Kor 12, 11). Množičnost in različnost karizem sledi iz različnosti nalog in služb v skrivnostnem telesu, ker vsi udje nimajo istega opravila. Različnost torej hoče Bog, ker je vsakemu udu namenil drugačno nalogo. V cerkvenem občestvu torej ne sme biti nobenega nedejavnega člana.<sup>54</sup>

Kakor Kristusova milost deluje tudi zunaj Cerkve in zunaj krščanstva, tako lahko tam najdemo tudi karizme. Nimamo namreč pravice, da bi Kristusovi milosti in njegovim karizmam postavljali meje.<sup>55</sup>

Drugi vat. koncil izrecno pravi, da Sveti Duh deluje tudi pri ostalih krščanskih skupnostih (E 1, 2; 4, 1). Pri njih so tudi karizme, čeprav koncil zanje ne uporablja prav te besede (C 15; E 3, 2).

#### *e) Med karizmami vlada urejenost*

Kakor sv. Pavel prikaže množičnost in različnost karizem, ko za Cerkev uporablja podobo telesa, prav tako s to podobo razloži medsebojno urejenost. Kakor v človeškem organizmu vsi udje delujejo skladno med seboj za korist celotnega telesa, tako tudi v Cerkvi.

Pavel se zelo prizadeva, da bi v korintski cerkveni občini pri karizmatičnih pojavih vladala prava urejenost, »kajti Bog ni Bog nereda, ampak miru« (1 Kor 14, 33). Ko Pavel konča razpravljanje o karizmah, pravi: »Vse pa naj se vrši dostojno in po redu« (1 Kor 14, 40).

Med karizmami vlada urejenost, ker gre pri vseh za isti vir in cilj. Kakor smo že videli, vse še tako različne karizme povzroča Sveti Duh in končno vsa presveta Trojica. Sveti Duh sam ustvarja edinost in urejenost. Seveda hoče tudi človekovo sodelovanje. Vse karizme imajo nalogo, da ustvarjajo edinost. Olajšujejo zvezo človeka s človekom, generacije z generacijo.<sup>56</sup> Sveti Duh ustvarja edinost v različnosti, kajti »različni so duhovni darovi, isti pa je Duh« (1 Kor 12, 4). Ker ima vsak svojo karizmo, jo mora tako izvrševati, da bo to prispevalo k edinosti in redu v Kristusovem skrivnostnem telesu. Zato se ne sme eden povzdigovati nad drugega. Vsakemu je treba dati mesto, ki mu po božji zamisli pripada. Če bi tega ne upoštevali, bi ustvarjali nered.

Hans Küng pravi, da je v Cerkvi potrebna edinost duha, s katero se vsak, zvest svoji prejeti karizmi, postavi v službo drugim v ljubezni

<sup>53</sup> H. Küng, *La structure charismatique* 54, 56.

<sup>54</sup> Prim. Schürmann 552–554.

<sup>55</sup> Prim. K. Rahner, *Das Dynamische* 56 sl.; Van Leeuwen 454.

<sup>56</sup> Prim. J. V.—M. Pollet, *Les charismes*, v: *Initiation théologique* III, 1097.

in pokorščini edinemu Gospodu. Ne gre niti za neurejeno svobodo niti za popolno enakost oblik, ampak za red v ljubezni.<sup>57</sup> Red pa ne sme biti gospodovalen in birokratičen, ampak dinamičen in gibljiv, kakršna je tudi ljubezen, pravi Michael Schmaus. Kjer red ovira ali celo preprečuje pravo ljubezen, ni upravičen. Red mora torej služiti ljubezni in zveličanju. Šele v ljubezni dobi pravi red smisel. »Sobota je ustvarjena zaradi človeka in ne človek zaradi sobote« (Mr 2, 27).<sup>58</sup>

Značilno je, da Pavel v zvezi s karizmami govori tudi o bratovski ljubezni, ki je največja med karizmami (prim. 1 Kor 12, 31).<sup>59</sup> Vse karizme so v njej vključene. V visoki pesmi ljubezni pokaže apostol Pavel, da vse druge karizme, naj bodo še tako odlične, brez karizme ljubezni nič ne pomenijo (1 Kor 13). Zato dostavlja: »Prizadevajte si, da boste imeli ljubezen« (1 Kor 14, 1). Po govoru o karizmah v pismu Rimljanom naroča: »Bratovsko se med seboj ljubite; v spoštovanju drug drugemu prvuajte« (Rimlj 12, 10).

Ljubezen, ki ni le najvišja karizma, ampak je tudi božja krepost, spontano ureja izvajanje različnih duhovnih darov v Cerkvi. Vsi duhovni darovi so namenjeni za izvajanje medsebojne ljubezni (1 Pet 4, 10).

Isto misel ima tudi 2. vat. koncil: »On v svojem telesu, ki je Cerkev, neprestano razdeljuje darove služb, s katerimi v njegovi moči drug drugemu pomagamo k zveličanju in resnico izvršujemo v ljubezni ter v vsem rastemo k njemu, ki je naša glava (prim. Ef 4, 11—16)« (C 7, 6).

Ker karizme zahtevajo službo drugim in je zato najvišja karizma ljubezen, pomenijo karizme klic k duhu križa, službe in ljubezni, pripominja Hans Küng.<sup>60</sup>

Med kristjani vlada temeljna enakost ne le zato, ker so po krstu vsi božji otroci, ampak tudi zato, ker ima vsak svojo karizmo.<sup>61</sup>

### 3. Karizmatične cerkvene službe in proste karizme

#### a) Cerkvene službe so karizmatične

V zadnjih desetletjih so večkrat v teologiji cerkveno službo, diaconat, prezbiterat in škofovstvo, postavljali v nasprotje s karizmatičnostjo, kot da gre za dve popolnoma različni in nasprotujoči si stvarnosti. Včasih so celo razpravljali o tem, ali je za Cerkev odločilno eno ali drugo, kakor da ne bi oboje spadalo k bistvu Cerkve.

Pavlu ne gre za to, da bi poudarjal razliko med hierarhičnimi službami in prostimi karizmami. Obojne v svojih seznamih karizem našteva skupaj. Še več, po njegovem pojmovanju nimamo služb v Cerkvi, ki ne

<sup>57</sup> H. Küng, *La structure charismatique* 58 sl.

<sup>58</sup> M. Schmaus, *Der Glaube der Kirche II*, München 1969, 59 sl., 143.

<sup>59</sup> G. Hasenbüttl, *Charisma* 237, ugotavlja, da sv. pismo izrečno ne šteje ljubezni med karizme, a jo je treba šteti med karizme. Sv. Pavel ljubezen imenuje »mnogo odličnejšo pot« (1 Kor 12, 31). Ljubezen prištevata med karizme: Schürmann 567, 569, H. Küng, *La structure charismatique* 51 sl., 58.

<sup>60</sup> H. Küng, *La structure charismatique* 58; prim. Schürmann 566—570.

<sup>61</sup> Prim. G. Hasenbüttl, *Charisma* 233.

bi bile hkrati karizmatične. Za Pavla je nekaj nemogočega razlikovati med »karizmatičnimi« in »nekarizmatičnimi« službami. Tudi tiste, ki so predvsem funkcionalne, so v njegovih očeh karizmatične. To gledanje upošteva tudi 2. vat. koncil (C 4, 1; 5, 2; 7, 3; 12, 2; 18—20; 30; 32, 3; 33, 2; E 2, 2; 3, 2). Če bi karizme pojmovali tako, da bi od njih izključili cerkveno službo, ne bi ravnali v skladu z naukom sv. Pavla. Heinz Schürmann pravi, da se mora Cerkev učiti od apostola Pavla, da ne bo podlegla skušnjavi, da bi svojo funkcionalno službo gledala le v juridičnem in profanem smislu. To bi bil greh proti Duhu nove zaveze.<sup>62</sup>

Cerkvena služba je karizmatična že zaradi tega, ker je vsakokratni nosilec prejel zanj od Boga svobodno nevidno poklicanost. Lahko sklepamo, da so to upoštevali že apostoli in so zato le tiste, ki so prejeli potrebno karizmo, odbirali za potujoče misijonarje in krajevne predstojnike. Bog človeka pokliče z duhovnim darom, ki mu ga da. Kogar pokliče, ga tudi usposobi, da more dobro opravljati nalogo, za katero je poklican. Vse to je treba upoštevati, če gre za postavitev kristjana v kako cerkveno službo, npr. za predstojnika. Poleg božje poklicanosti gre še za karizmo, ki jo je nosilec cerkvene službe prejel pri ordinaciji.

Ker je Kristus apostolom kot voditeljem Cerkve obljubil in poslal Svetega Duha in ker bo Kristus po Svetem Duhu do konca sveta s svojo Cerkvijo, torej tudi s službeno Cerkvijo, zato je cerkvena služba sama karizmatična in ne le nosilci cerkvenih služb.

Cerkvena služba je tudi institucionalna, kar pomeni, da je postavljena po človeškem orodju za službo ljudstvu. Institucionalni značaj temelji na apostolski ureditvi Cerkve, na ureditvi Kristusa samega, ki je Gospod institucionalne in karizmatične strukture v Cerkvi. Prav zato imajo cerkvene službe vso potrebno avtoriteto.<sup>63</sup>

#### b) *Proste, neinstitucionalne karizme*

Poleg karizem, ki so vezane na cerkveno službo, imamo še proste ali neinstitucionalne karizme, ki niso vezane na noben stan v Cerkvi in jih lahko prejmejo tako kleriki kakor tudi laiki. To nenavezanost na cerkveno službo hoče poudariti pridevek »proste«. Tisti, ki razpravljajo o karizmah, običajno ali vsaj v mnogih primerih mislijo le na proste karizme. Tudi mi se v tej razpravi večinoma ukvarjamo s prostimi karizmami, čeprav ni to posebej povedano.

1. Delitev karizem. Ker so proste karizme zelo mnogovrstne in ker Sveti Duh lahko vsak čas preseneti svojo Cerkev z novimi, doslej neznanimi karizmami, je nemogoče podati kako dokončno delitev karizmatičnih pojavov. Kljub temu bo koristno na podlagi dosedanjega razpravljanja vsaj nakazati nekaj možnih delitev z ozirom na različne vidike.

Glede na koristnost za skupnost delimo karizme na dve skupini, na nižje in višje ali odličnejše. Po zunanem javljanju, izstopanju iz vsakdanjosti, bi karizme lahko razdelili na tri skupine, čudežne, na zunaj bolj opazne in na preproste ali tako rekoč neopazne. Glede na pogostnost

<sup>62</sup> Schürmann 551; prim. 549, 566, 571, op. 1.

<sup>63</sup> Prim. K. Rahner, *Das Dynamische* 38—43.



duhovnih darov pa jih delimo na dve skupini, vsakdanje ali navadne in na nenavadne, nevsakdanje ali izredne.

Pri tem je neka karizma lahko v enem pogledu pred drugo, v drugem pa narobe. Karizma glosolaliije je, kakor smo že videli, zelo zbuja pozornost, a jo je Pavel, ki je karizme presojal predvsem po koristnosti za skupnost, postavljaj na konec svojih seznamov karizem. Več so mu bila vredna dela ljubezni do bližnjega in oznanjevanje božje besede.

V večini primerov gre za preproste in vsakdanje karizme, ki ne zbuja pozornosti in so z ozirom na koristnost za skupnost nižje ali višje.<sup>64</sup> Te imajo prav po svoji številnosti in pogostnosti velik delež pri graditvi in prenovi Cerkve, kakor ga imajo tisti laiki, ki v tihoti vztrajno izvršujejo svoje naloge, ali pa številni duhovniki, ki se vztrajno prizadevajo za rast božjega kraljestva, čeprav njihovo življenje ne zbuja pozornosti. Karl Rahner pravi, da more biti karizma najpreprostejša pomoč in najobičajnejša služba. Dalje pravi, da karizmatičnega ne smemo iskati le na listih velike svetovne zgodovine, ampak tudi v skriti zvestobi, v samopozabni dobroti, v moški srčnosti, ki brez besed vrši svojo dolžnost, v notranji čistosti mišljenja, v čistem srcu, ki brez kompromisov izpoveduje resnico, čeprav je to težko, v nedopovedljivi ljubezni do Boga, v neomajnem zaupanju ubogega grešnika, da je božje srce večje kakor naše in zelo usmiljeno. Dalje se Rahner sprašuje, ali ne gre morda za karizmatično dobroto, če je bolniška sestra vse življenje zvesta v svoji strežbi bolnikom in zanje tudi moli. Prav tako bi lahko govorili o karizmatičnosti pri dobrih materah, ki se popolnoma žrtvujejo. Če le gre pri vsem tem za nadnaravne kvalitete in ne za zgolj naravne darove, smemo govoriti o karizmatičnosti.<sup>65</sup>

Včasih ljudje za koga ugotavljajo, da je »kakor rojen za predstojnika«. Gotovo se pri tem ozirajo na naravne sposobnosti tistega človeka, a ni izključeno, da v njem zaslutijo vodstveno karizmo. Bog se pri delitvi svojih nadnaravnih darov redno ozira na človekove naravne darove, kar smo že naglasili. Yves Congar se sprašuje, zakaj bi predstojniška karizma v svojem temelju ne mogla biti naravni dar, ki ga življenje po veri in ljubezni očisti, okrepi in plemeniti. Ta dar končno Sveti Duh usmeri v splošno korist za graditev Cerkve. Imamo tudi primere, v katerih gre za trenuten karizmatičen vpliv. Tako lahko prava, od Svetega Duha navdihnjena beseda, ki jo izrečemo o pravem času, popolnoma spremeni življenje kakega človeka.<sup>66</sup> Ob tem se lahko zavemo, kako važno nalogo v našem oznanjevanju more opraviti karizmatična božja beseda.

Tisti, ki so prejeli preproste in nižje karizme, niso s tem dobili naloge, da bi v Cerkvi začeli nekaj novega. Gre le za razširjanje in utrditev ter

<sup>64</sup> Nekateri avtorji take duhovne darove štejejo med karizme v širšem pomenu besede, medtem ko med karizme v ožjem pomenu prištevajo le tiste darove Svetega Duha, ki so na zunaj bolj opazni ter presenečajo. Takšnega razlikovanja sv. Pavel ne pozna. Samo na sebi bi bilo možno. Ne bi pa bilo v skladu z naukom sv. Pavla, če bi preprostih in vsakdanjih darov Svetega Duha, ki so namenjeni za korist skupnosti, ne šteli niti med karizme v širšem pomenu besede. V tem primeru bi obtičali v starem, predkoncilskem pojmovanju karizem kot izrednih darov.

<sup>65</sup> K. Rahner, *Das Dynamische* 49, 57—59.

<sup>66</sup> Y. Congar, *Jalons pour une théologie du laïc*, Paris 1954, 471 sl.

prenovo tega, kar je že v Cerkvi. Tako more biti sad karizme posvetitev kaki nalogi v Cerkvi, delo pri razširjanju kake cerkvene ustanove, delo pri laškem apostolatu, karitativnem in vzgojnem delu itd. Čudovita iznajdljivost, ki se večkrat pri tem pokaže, je lahko sad že nekoliko višjih karizem.

A. Auer primerja potrebe Cerkve danes s potrebami Cerkve v prvih časih krščanstva in pravi, da je bilo v prvem času krščanstva tudi precej čudežnih karizem. Cerkev jih je potrebovala, da se je pred svetom pokazala kot božje delo in se je zato lahko hitro širila. Danes potrebuje Cerkev predvsem karizmatične laike s področja znanosti in tehnike, publicistike, umetnosti itd., da bi ponesli krščanstvo v sredo sveta. V prvih časih so morale biti karizme znamenje, da se je odrešenje res izvršilo. Danes bi morali karizmatiki služiti svetu s tem, da bi mu pokazali, kaj pomeni resničnost odrešenja za pravo podobo človeške družbe in za uresničitev njene edinosti.<sup>67</sup>

Ko Holandski katekizem govori o preprostih karizmah, pravi, da so tako navadne, »da so doma povsod, v kuhinji in izbi, v šoli in delavnici«. <sup>68</sup>

Holandski katekizem našteva tudi nekaj primerov, kjer so na delu večje karizme: »Izredno učinkovito dušno pastirstvo, razsvetljeni nauk (teologija), daljnovidno vodstvo, oblikovno silo (pri umetniku), vzgoja (po starših in drugih) in končno še: običajno krščansko življenje v izredni obliki (pri svetnikih)«. <sup>69</sup>

Kardinal Suenens je med 2. vat. koncilom v svojem govoru o karizmah povedal tudi naslednje: »Kaj bi bila naša Cerkev brez karizme učiteljev ali teologov? Kaj bi bila naša Cerkev brez karizme prerokov, tistih ljudi, ki govore po navdihu Duha, ki zato nastopajo 'bodi prilično ali neprilično' (2 Tim 4, 2) in ki včasih spečo Cerkev prebudijo, da bi tako v praksi ne zanemarila Kristusovega evangelija? Cerkev ni potrebovala karizem učiteljev, prerokov in drugih služb le v preteklih stoletjih, ne le v času sv. Tomaža Akvinskega ali sv. Frančiška Asiškega, ampak tudi danes, in sicer prav v svojem vsakdanjem in običajnem življenju.« <sup>70</sup>

Med velike karizmatike bi lahko šteli tiste kristjane, ki so dobili s karizmo v Cerkvi kako posebno poslanstvo, ki pomeni za Cerkev neko novost. To so karizme začetnikov nečesa novega v Cerkvi. Take karizme Bog da lahko tudi najbolj preprostemu laiku. Večina karizmatikov, ki so imeli nalogo v Cerkvi začeti nekaj novega (različna gibanja, redovne ustanove itd.), je bila iz vrst duhovnikov in redovnikov, manj iz vrst škofov in laikov. Vedno večje upoštevanje laikov v Cerkvi nas lahko navdaja z upanjem, da bodo tudi oni v vedno večji meri deležni takih velikih karizem. <sup>71</sup>

Karizmatiki z večjimi karizmami so bili in so veliki misleci in umetniki vseh vrst, ki so večne resnice tako izrazili, da jih je vsak čas sprejel za svoje. Sem bi mogli šteti velike teologe, ki so bili dostikrat tudi svetniki. Gre za velike pesnike in pisatelje, slikarje in kiparje, glasbenike

<sup>67</sup> A. Auer, v: LThK, 2 Vat III, Freiburg im Br. 1968, 396.

<sup>68</sup> Krščansko oznanilo, Holandski katekizem za odrasle, 217.

<sup>69</sup> Krščansko oznanilo, 218.

<sup>70</sup> Suenens 26.

<sup>71</sup> Prim. G. Lafont, L'Esprit-Saint 480.

itd., ki so znali krščanske resnice in osebnosti, zlasti Jezusa Kristusa, tako upodobiti, da so s tem v vsakem času znali ljudi pridobivati za Kristusa in jih napravljati boljše. Pomislimo, kako veliko oznanjevalno moč ima Michelangelova Pietà ali njegov Mojzes. Med velike karizmatike bi lahko šteli vse tiste, ki so imeli v Cerkvi enkratno veliko poslanstvo. Take velike karizme ne spadajo le k bistveni lastnini Cerkve, ampak so tudi kriteriji, po katerih lahko spoznamo Cerkev kot božje delo.<sup>72</sup>

Govoriti je treba tudi o posebno velikih in odličnih karizmah. Take karizme so imeli svetniki, ki so zelo vplivali na svojo okolico in sploh na dobo, v kateri so živeli. Spomnimo se npr. na sv. Bernarda, po katerem se 12. stoletje imenuje Bernardovo stoletje; sv. Janeza Boska, po katerem je Sveti Duh poskrbel za zapuščeno mladino; preprostega arškega župnika sv. Janeza Vianneya, ki je postal zavetnik vseh dušnih pastirjev. Vsa dela, ki so jih ti in mnogi drugi napravili, v veliki meri kažejo moč Svetega Duha. Tudi v današnjem svetu ne manjka takih ljudi, ki jih je Bog posebej izbral, da bi opravili važne naloge v skrivnostnem Kristusovem telesu in jih je temu primerno obdaril s karizmami.

2. Poklic kot karizma. Vsak poklic je karizma. Sv. Pavel pravi: »Vsak naj tako živi, kakor je komu dal Gospod, kakor je koga poklical« (1 Kor 7, 17; prim. Rimlj 12, 3.6). Pavel govori enakovredno o karizmah in poklicu (Rimlj 11, 29). Poklic v cerkveno službo in redovni stan je karizmatičen. Prav tako je poklic k življenju v celibatu ali v zakonu karizmatičen. Sv. Pavel namreč pravi: »Želim pa, da bi bili vsi kakor jaz (namreč neporočeni); toda vsak ima svoj dar od Boga, eden tako, drug tako« (da se poroči, ali da ostane samski) (1 Kor 7, 7). V Cerkvi je mnogo in mnogovrstnih poklicev, brez katerih Cerkev ne more dobro izvrševati svojega poslanstva. Tudi svetne poklice bi smeli gledati v tej luči, saj imajo tudi ti vsaj posreden pomen za Cerkev, poleg tega karizme nimajo pomena le za Cerkev, ampak tudi za svet. Če tako gledamo na poklice, imajo laiki splošne in posebne poklice in zato tudi splošne in posebne karizme. Učitelji, zdravniki, delavci so tudi »preroki«. <sup>73</sup>

S tem seveda ni rečeno, da je izvrševanje kakega poklica v konkretnem primeru res karizmatično. Lahko se da npr. kdo posvetiti za duhovnika, ne da bi imel poklic ali karizmo za to. Prav tako ima lahko izvrševanje katerega koli poklica malo ali nič karizmatičnega na sebi in je videti na zunaj kot obrtniško rutinirano zunanje izvrševanje brez duha, čeprav je morda na začetku šlo za pristno karizmo. Nikjer ni to bolj usodno kakor pri nosivcih cerkvene službe, kateri bi zaradi svoje odgovorne naloge v Kristusovem telesu še posebej morali biti poslušni Svetemu Duhu. Iz tega, da kdo opravlja kako službo v korist Cerkve, torej še ne moremo z gotovostjo sklepati, da je za to službo prejel karizmo.

3. Karizmatična gibanja v Cerkvi. Kadar hoče Sveti Duh v Cerkvi zbuditi ali na novo poživiti, kar je za določeno dobo posebno važno ter lahko vpliva na ves bodoči potek verskega življenja v Cerkvi, obdari več ljudi hkrati z enako karizmo. To se lahko zgodi hkrati v različnih delih sveta. Tako so nastala gibanja, ki so zelo vplivala na

<sup>72</sup> Prim. K. Rahner, *Das Dynamische* 59 sl.

<sup>73</sup> Prim. F. Klosterman, v: *LThK*, 2 Vat II, Freiburg im Br. 1967, 610 sl.; H. Küng, *La structure charismatique* 53.

2. vat. cerkveni zbor in vplivajo na versko življenje še danes. Spomnimo se npr. na liturgično, biblično in ekumensko gibanje.<sup>74</sup> Pri njih je šlo v veliki meri za pobude »od spodaj«, kakor pravimo.

Brez karizmatičnega liturgičnega gibanja ne bi bilo današnje liturgične prenovе z novo liturgijo. Kar se je pred desetletji zdelo nekaj nemogočega, je postalo resnica. Spomnimo se, s kakšno težavo je prišel sv. Jožef v rimski mašni kanon, in sicer šele po prvem zasedanju 2. vat. koncila, nekaj let za tem pa smo že dobili nove evharistične molitve in nove obrednike.

Tudi biblično gibanje in z njim združeno geslo »nazaj k virom!« je imelo zelo velik vpliv na vse odloke 2. vat. koncila. Celotna pokoncilska prenova je ne le v znamenju posodabljanja in prilagajanja današnjim razmeram, ampak pomeni obenem povratak k virom in s tem k večjemu poudarku tega, kar je krščanstvu bistveno.

V zvezi z ekumenskim gibanjem se spomnimo le nekaterih imen, ki nam kažejo, da Sveti Duh več oseb porablja za svoje orodje, da vse delajo za isti cilj »da bodo vsi eno« (Jan 17, 21). Prior Roger Schutz pomeni s svojo karizmatično redovno ustanovo v Taizéju veliko pobudo za ekumensko delo pri vseh krščanskih skupnostih. Kardinal Bea je kljub visokim letom gradil mostove med ljudmi različnih verskih prepričanj in papež Janez XXIII., ki je, kakor je značilno za velike karizmatike, s svojim nastopom vedno presenečal, presenetil tudi z napovedjo 2. vat. cerkvenega zbora, ki naj bi imel tudi ekumenski pomen. Med karizmatike na ekumenskem področju smemo šteti tudi carigradskega patriarha Atenagora in sedanjega papeža Pavla VI., ki s svojim delovanjem veliko prispeva k eni Kristusovi Cerkvi.

Zaradi velikega vpliva, ki ga ima na versko življenje že po vsem svetu, omenimo gibanje »Opera di Maria«, ki je obenem že ustanova. Ustanoviteljica je Chiara Lubich. S svojo karizmo edinstvi gibanje veliko obeta tudi na ekumenskem področju in je razširjeno tudi pri drugih krščanskih skupnostih in celo zunaj krščanstva. Patriarh Atenagora se je štel za pripadnika »Marijinega dela«.

Karizmatičen značaj ima tudi Lombardijevo gibanje »Za boljši svet«, gibanje »Cursillo« s posebnim načinom duhovnih vaj itd.

4. Karizmatične ustanove. V vseh časih je Sveti Duh v Cerkvi zbujal nove redovne ustanove različnih oblik, bodi kleriške ali laiške. V zadnjem času imajo v Cerkvi velik pomen tudi svetne ustanove. Kadar je kaka redovna ali svetna ustanova zaživela, je pomenila nekaj za Cerkev zelo sodobnega in potrebnega ter obenem za mnoge, ki se raje oklepajo ustaljenih oblik, nekaj presenetljivega, da ne rečem, vznemirjajočega. Pri vsaki taki ustanovi gre za zelo različne oblike delovanja Svetega Duha, za več karizem pri ustanovitelju, nato za karizme pri tistih, ki ustanovitelju sledijo.

Pri ustanovitelju gre najprej za posebno močno doživetje milostnega božjega delovanja. Opraviti imamo s tako imenovanimi sedmerimi darovi Svetega Duha. Ti povzročijo posebno močno razsvetljenje glede evangelija in evangeljskega življenja. V posameznih primerih je to razsvetljenje zelo različno. Dostikrat gre za posebno močno doživetje kakega evangeljskega stavka, včasih za doživetje kakega vidika Jezusovega življenja.

<sup>74</sup> Prim. G. Lafont, L'Esprit-Saint 481.



Charles de Foucauld je tako doživel Jezusovo skrito življenje v Nazaretu. Takšno evangelijsko razsvetljenje zelo vpliva na osebno posvečenje in pomeni klic, zapustiti vse zaradi življenja po sprejetem razsvetljenju, a pri tem še ne govorimo o karizmi v pravem pomenu.

Takšno evangelijsko razsvetljenje spremlja karizma poučevanja (učitelja), ki prejemnika usposobi in vodi, da sprejeto spoznanje posreduje drugim. Takšno karizmo je imela npr. sv. Terezija Deteta Jezusa, da je razširila nauk o duhovnem otroštvu. A ta karizma še ni dovolj za ustanovitev kake redovne ustanove. Pridružiti se ji mora še karizma ustanovitelja. Charles de Foucauld je doživel pomen in veličino Jezusovega skritega življenja v Nazaretu in pomen takega načina življenja za apostolsko delovanje tam, kjer še ni mogoča prava evangelizacija. Imel je karizmo učitelja in je svoje spoznanje s svojim življenjem in spisi posredoval Cerkvi. Ker pa ni imel karizme ustanovitelja nove redovne skupnosti, ni mogel okrog sebe zbrati učencev. Ustanovitev moške in ženske skupnosti je prišla pozneje. Ustanovitelji teh skupnosti so se učili pri Foucauldu. Tu gre za bolj izjemen primer. Večinoma je ustanovitelj tisti, ki je prejel močno evangelijsko razsvetljenje in karizmo poučevanja. Karizma učitelja se ne izraža nujno s pisano ali govorjeno besedo. Lahko gre za poučevanje z zgledom v življenju. Ustanovitelj tako prikaže nov vidik božjega kraljestva. Evangelij postane po njem v Cerkvi in v svetu viden in navzoč. Pri karizmi ustanovitelja ne gre le za zbiranje učencev, ampak tudi za izoblikovanje življenjskih oblik v redovni skupnosti in običajno za sestavo redovnih pravil. Ni karizme ustanovitelja brez karizme učitelja (čeprav prejemnik ni nujno ista oseba) in te ne brez nekega globljega spoznanja kakega mesta iz evangelija.

Ne globlje spoznanje kakega evangelijskega mesta ne karizma učitelja in ustanovitelja ne bi veliko pomagali, če ne bi ustanovitelj imel okrog sebe določene skupine ljudi, somišljenikov. Tudi pri njih gre za delovanje Svetega Duha, drugače ne bi vsega zapustili in se pridružili ustanovitelju. Prišli so k ustanovitelju in so pri njem vztrajali, ker so bili deležni — seveda v manjši, drugačni obliki in meri kakor ustanovitelj — istega milostnega delovanja. Na svoj način so že imeli v sebi isto evangelijsko doživetje in obenem klic, vse zapustiti, čeprav se tega morda niso zavedali. Zgled, nauk in način življenja ustanovitelja je že bil nekako latentno v njih. Učenci so v ustanovitelju našli le zunanji izraz tega, kar se je že dogajalo v njihovih dušah. Pri ustanovitelju in pri somišljenikih gre za skupnost enake duhovne skušnje, za enak poklic k življenju po tako imenovanih evangelijskih svetih v čisto določeni obliki življenja.

Prvi učenci oziroma somišljeniki so na svoj način deležni karizme učitelja in ustanovitelja. Čeprav pride nauk in organizacija ustanove v prvi vrsti od ustanovitelja, tudi vsak član prve skupnosti prinese svoj delež k ustanovi. Ker ne gre niti pri nauku niti pri sami ustanovitvi za izključno pobudo ustanovitelja, mora ustanovitelj upoštevati in presoditi vsakega, ker bi drugače lahko prezrl delovanje Svetega Duha, ki se javlja tudi v bratih. Seveda mora pri tem ostati zvest temeljni karizmi.

Nekoliko drugačen je položaj tistih, ki so pozneje stopili v redovno skupnost, ko je bila ustanova že dokončno oblikovana. Pri tistem, ki ima poklic, da stopi v določeno redovno ustanovo, gre prav tako za milostni

klic h globljemu življenju po evangeliju. Obenem pa gre tudi za posebno karizmo, ki ga usposablja in nagiblje, da vstopi v določeno redovno ustanovo, da tako koristi Cerkvi in svetu.

Če vzamemo konkretno, ni bil karizmatik le sv. Frančišek, ampak tudi frančiškani, ki živijo njegovega duha ubožstva. Brez njih bi sv. Frančišek še daleč ne imel tako velikega pomena za Cerkev, kakor ga ima zdaj.<sup>75</sup>

Ker gre v Cerkvi za zelo različne redovne in svetne ustanove in ker jih Sveti Duh tudi v našem času kot posebno primerne oblike za reševanje potreb sedanjega časa vedno znova zbuja k življenju ima vsaka redovna ustanova več ali manj drugačne karizme kakor ostale ustanove. Koncilski odlok o sodobni obnovi redovnega življenja za tiste ustanove, ki so posvečene apostolatu, to takole pove: »V Cerkvi je mnogo ustanov, bodisi kleriških bodisi laičkih, ki se posvečajo različnim načinom apostolata. Imajo različne darove po milosti, ki jim je dana: če strežništvo, naj bo v strežbi; kdor je učitelj, naj bo pri poučevanju; kdo je tolažnik, naj tolaži; kdor deli miloščino, naj jo v preproščini; kdor usmiljenje skazuje, naj ga z veseljem (prim. Rimlj 12, 5—8)« (R 8, 1).

5. Današnje organizirane oblike karitativne dejavnosti. Težko bi odrekli karizmatični značaj nekaterim organiziranim oblikam dobrodelnosti. Pobuda dostikrat ni prišla od strani Cerkve, nasprotno, včasih celo od strani nevernih ljudi. Tudi niso vedno takšne oblike pod neposrednim vplivom Cerkve.

Omenimo le mednarodno organizacijo Rdečega križa, sklad »Lačni otrok«, mednarodno Caritas. Ob velikih nesrečah, ko je večkrat prizadetih mnogo ljudi, včasih opazimo primere izredne požrtvovalnosti reševalcev in tistih, ki v svoji veliki iznajdljivosti najdejo najrazličnejše načine pomoči. Nehote se spomnimo na sv. Pavla, ki je v svojih cerkvenih občinah opravljal karizmatično službo zbiratelja miloščine za jeruzalemsko Cerkev (prim. Rimlj 15, 31; 2 Kor 9, 12).

#### 4. Odnos med cerkvenimi službami in prostimi karizmami

##### a) Oboje spada k bistvu Cerkve

Med cerkvenimi službami in prostimi karizmami je v Cerkvi ozka povezanost zaradi tega, ker tudi cerkvena služba, kakor smo že ponovno poudarili, ni brez karizmatičnega elementa, ker v cerkveni službi in v prosti karizmi deluje isti Sveti Duh. Razen tega, da je cerkvena služba že sama po sebi tudi karizmatična, morejo nosilci cerkvene službe prejeti tudi proste karizme prav tako, kakor te karizme lahko prejemajo laiki. Zato ni prav, če kdo razlikuje med službeno Cerkvijo in karizmatično Cerkvijo, pravno Cerkvijo in Cerkvijo ljubezni, med institucionalno Cerkvijo in Cerkvijo svobodne dejavnosti Duha.

Cerkvena služba in prosta karizma si torej ne nasprotujeta in se ne izključujeta. Obe sta v eni Kristusovi Cerkvi. Cerkve ni brez cerkvene službe, prav tako ne brez prostih karizem. Oba elementa spadata k bistvu

<sup>75</sup> Prim. G. Lafont, L'Esprit-Saint 478—487; K. Rahner, Das Dynamische 52.

Cerkve. Karizme ne spadajo k zunanji ureditvi, pač pa k življenju Cerkve, kakor naravna obdarjenost ljudi ne spada k ustavi države, ampak k življenju države. Karizme dopolnjujejo pravno ureditev. Brez njih bi v Cerkvi prišlo do pokopališkega miru, kajti karizmatiki so element nemira v cerkvenem življenju in so sovražniki lene samozadovoljnosti, pravi Michael Schmaus.<sup>76</sup> E. Bettencourt pa pravi, da bi odsotnost ali potlačitev karizem napravila Cerkev neverodostojno, vodila bi k uniformiranosti in bi dušila vsako dinamiko.<sup>77</sup>

Cerkvena služba stalno potrebuje preroške spodbude karizmatikov. Karizmatično je neke vrste nujno gibalno institucionalnega v Cerkvi. Karl Rahner se sprašuje; ali ne bo bodoča ekleziologija gledala na cerkveno službo kot na potrebni regulator karizmatičnega, ki je pravzaprav pravo bistveno jedro Cerkve. Na Cerkev bi morali gledati predvsem kot na zgodovinsko dejstvo karizmatičnega, ki ga povzroča Kristusov Duh. Karizmatično v Cerkvi po mnenju Karla Rahnerja ni le na isti ravnini z institucionalnim v Cerkvi, ampak je prvo in najbolj lastno med vsemi formalnimi bistvenimi potezami Cerkve.<sup>78</sup>

Hans Küng, ki razpravlja o hierarhični in karizmatični strukturi Cerkve, pravi, da karizmatična struktura oklepa in preplavlja hierarhično strukturo, ki je v Cerkvi tudi nujna, a je kakor profil v ozadju temeljne karizmatične strukture.<sup>79</sup>

Cerkvena služba mora torej spoštovati karizme, prav tako morajo tudi karizmatiki spoštovati cerkveno službo. Predvsem pa se moramo vsi otresti strahu pred karizmami.<sup>80</sup>

Institucionalni in karizmatični element v Cerkvi se morata torej dopolnjevati kot dva neločljiva principa življenja Cerkve. Eden daje zagon, drugi ureditev. Brez karizem bi bila Cerkev duhovna administracija z vedno istimi dejanji brez pravega življenja. Brez hierarhične cerkvene službe bi bil v Cerkvi nered.<sup>81</sup>

#### b) *Vloga cerkvene hierarhije*

1. Odkrivanje, pospeševanje in urejanje karizem. Sv. Pavel je imel odločilno vlogo pri karizmatičnih pojavih v cerkvenih občinah, ki jih je ustanovil. Stalno je odkrival na zunaj bolj opazne pa tudi preproste karizme. Prav tako jih je tudi pospeševal, in sicer kljub temu, da je videl v Korintu glede duhovnih darov razne nerednosti pri božji službi. Tako je Korinčanom zapisal: »Hrepenite po duhovnih darovih, zlasti pa, da bi prerokovali« (1 Kor 14, 1). Karizme je urejal z ozirom na splošno korist.

<sup>76</sup> M. Schmaus, *Der Glaube der Kirche* II, 142; prim. Schürmann 552; K. Rahner, *Bemerkungen* 418.

<sup>77</sup> E. Bettencourt, *Charismen*, v: *Sacramentum mundi* I, Freiburg im Br. 1967, 715.

<sup>78</sup> K. Rahner, *Bemerkungen* 419, 431.

<sup>79</sup> H. Küng, *La structure charismatique* 44, 57, 59.

<sup>80</sup> Prim. A. Grillmeier, v: *LThK*, 2 Vat I, 191.

<sup>81</sup> Prim. J. V.-M. Pollet, *Les charismes*, v: *Institution théologique* III, 1101.

Vse to dokazuje, da so karizme podvržene sodbi cerkvenega vodstva, ki to more vršiti prav zaradi tega, ker je tudi samo karizmatično. Tako je hierarhija oskrbnica karizmatičnega v Cerkvi.

Ker gre pri karizmatičnih pojavih lahko tudi za nove, doslej neznane oblike, mora imeti cerkvena služba precej poguma, da dopusti tudi te nove načine javljanja karizmatičnosti.<sup>82</sup> Sicer pa mora vedno upoštevati, da Cerkev vodi Sveti Duh tudi s pomočjo prostih karizem. Karizmatik, ki je poklican v cerkveno službo, ni pooblaščenec cerkvenega predstojnika, ampak ima neposredno avtoriteto, ki jo je prejel od Svetega Duha. Cerkveno vodstvo seveda kljub temu ohrani vlogo razsojevalca.

Karl Rahner pravi, da se je treba učiti, da bomo opazili karizme, ki se nanovo pojavljajo. Dostikrat opazijo karizme prepozno, že po smrti prejemnika karizme. Važno je, da jih opazimo že ob njihovem nastopu, da jih bomo lahko pospeševali. Drugače smo v nevarnosti, da bomo karizme sprejemali z nerazumevanjem in duhovno lenobo, ali celo z zlobnostjo in sovraštvom. Ker se karizmatično dostikrat javlja kot nekaj novega — to zlasti pri posebnih, nevsakdanjih duhovnih darovih — je nevarno, da ne opazimo, da je kljub novosti povezano z razodetim zakladom in da je bilo na neki način že vsebovano v tem zakladu. Prav tisti, ki so zakoreninjeni v starem in so ohranili živo krščanstvo kot sveto dediščino preteklosti, so v skušnjavi, da bi se borili proti novemu duhu, ki ne prihaja vedno od najbolj zvestih, a je vendar lahko sad karizme Svetega Duha.<sup>83</sup>

2. Razločevanje prave od neprave karizme. To je važna naloga hierarhije. Čeprav na splošno velja, da so karizmatični pojavi zelo pogostni, je ob posameznih primerih vendar večkrat težko z gotovostjo reči, ali gre za karizmo ali ne. Končno je mogoče opaziti le zunanje javljanje, učinko karizme, ne pa karizme same, ki je nevidni dar nevidnega Svetega Duha.

Za razlikovanje prave od neprave karizme in raznih boleznih pojavov oziroma za razjasnitev vprašanja, ali gre za karizmatično delovanje ali ne, imamo posebna pravila. Ne da bi hierarhija ugašala Duha (prim. 1 Tes 5, 19), mora duhove preskušati, če so od Boga (prim. 1 Jan 4, 1).<sup>84</sup> Pri tem ji pomaga dar razločevanja duhov. Po pravici pripominja A. Grillmeier, da to razločevanje spada k najtežjim umetnostim cerkvenega vodstva.<sup>85</sup> Daru razločevanja duhov ne smemo pojmovati le negativno, kakor da bi šlo pri njem le za odstranjevanje nepristnih pojavov. Njegova velika vrednost je tudi v tem, da pomaga dati pravo mesto tistemu, ki je s karizmo prejel kako poslanstvo v Cerkvi. Gre torej za postavitev pravih ljudi na pravo mesto, na tisto mesto, ki ga hoče Bog.

Nekatera znamenja, po katerih lahko spoznamo, da gre za pravo karizmo, so naslednja. Za pravo karizmo gre lahko le tedaj, če ne gre za nasprotovanje pravi veri v Jezusa Kristusa: »Nihče, ki govori v božjem Duhu, ne pravi: ‚Preklet bodi Jezus‘, in nihče ne more reči: ‚Jezus je

<sup>82</sup> Prim. K. Rahner, *Löscht den Geist nicht aus*, v: *Schriften zur Theologie VII*, Einsiedeln 1966, 77—90.

<sup>83</sup> K. Rahner, *Das Dynamische* 73.

<sup>84</sup> Iz navedenih mest sv. pisma je jasno, da to velja tudi za laike, a gotovo je še v večji meri stvar cerkvenega učiteljstva.

<sup>85</sup> A. Grillmeier, v: *LThK*, 2 Vat I, 191.



Gospod, razen v Svetem Duhu« (1 Kor 12, 3; prim. 1 Jan 4, 2—3). Zelo odločen je Pavlov stavek: »Toda tudi, če bi vam mi ali če bi angel iz nebes oznanjal drugačen evangelij, kakor smo ga vam mi oznanili, bodi zavržen.« (Gal 1, 8; prim. 2 Tes 2, 15). Nadalje so karizme določene za skupno dobro in si zato ena drugi ne morejo nasprotovati. Kriterij za pristnost karizme je torej koristnost za skupnost. Drugače povedano, prava karizma se loči od neprave po sadovih. Karizmatik je poslušen Svetemu Duhu, spoštuje cerkveno službo in ima živ čut za skupnost. Poleg tega pristen karizmatik morebitno nasprotovanje in preganjanje ponižno prenaša, ne zgradi cerkve v Cerkvi in se ne zagreni. Karizma je od Gospoda za korist Cerkve. Prejemnik zato ne sme izdati Gospoda in Cerkve. Nasprotovanje s strani hierarhije še ni nujno in kar takoj dokaz proti pristnosti karizme.<sup>86</sup> Prava karizma, če gre za večje poslanstvo v Cerkvi, v prejemniku povzroči posebno gotovost, da gre res za božjo voljo, ki jo mora izpolniti. Preroki v stari zavezi so se močno zavedali, da jih pošilja Bog. Moramo pa biti zelo previdni, ker so možne samoprevare.

Za karizmatično ne smemo imeti tega, kar nam navdihuje le domišljija, čutnost ali nagnjenje. Prav tako ni karizmatično zanesenjaštvo, individualizem, nepokorščina in upornost, želja po spremembah, prekucustvo, pomanjkanje čuta za tradicijo.

### c) *Kritika kot karizma*

Ker ni Cerkev le občestvo svetih, ampak tudi grešnikov in ker je vsak človek v svojih sposobnostih omejen, so v Cerkvi možni in potrebni karizmatični posegi Svetega Duha v obliki kritike. Navajali naj bi božje ljudstvo k notranjemu spreobrnjenju, k zvestemu izpolnjevanju božje volje. Kritika se lahko nanaša na nosilce cerkvenih služb ali na laike. Lahko ima za cilj, da bi celotno božje ljudstvo prebudila iz mlačnosti k zvestejši hoji za Kristusom. Tako je delala npr. sv. Katarina Sienska s silnim pogumom v odnosu do papeža in kardinalov.

Spomnimo se, kako velik je bil vpliv karizmatičnih prerokov v stari zavezi. Prerok Natan je v božjem imenu na izvirni način v lepi priliki kralja Davida spomnil na njegov greh in mu tudi napovedal kazen (2 Kralj 12, 1—14). Ker je bil glasnik božje volje, je mogel s takim pogumom izvršiti svojo nalogo. Podobno ostro kritiko je izrekel Samuel Savlu (1 Kralj 15, 10—31), prerok Elija Ahabu (3 Kralj 21, 17—24), prerok Izaija Ahazu (Iz 7, 13—14).

V novi zavezi je Jezus, ki je imel vse karizmatične darove v najvišji meri, na karizmatičen način nastopal proti vsaki okostenelosti, proti izročilom starih. V mišljenju pismoukov in farizejev je videl največjo nevarnost za pravo vernost (prim. Mt 23; 2 Kor 3, 6).

Starozavezni preroki so bili do okostenelega in sformaliziranega bogoslužja negativno razpoloženi. Na temelju žive izkušnje Boga so instinktivno spoznavali, da vsaki veri preti nevarnost prav s strani kulta. Vsaka vera je v nevarnosti, da bi svoje obrede napravila za nekaj absolutnega, formalističnega, magičnega. Obrede je treba imeti za sredstvo osebnega sre-

<sup>86</sup> Prim. K. Rahner, *Das Dynamische* 69 sl.; G. Hasenbühl, *Charisma* 123—129.

čanja z Bogom. Tudi Jezus je bil do templja in starozaveznega kulta precej zadržan, pri čemer se je skliceval na starozavezne preroke (prim. Mt 9, 13; 15, 7; 21, 13 par.).<sup>87</sup>

Karizmatični kritik mora imeti pogum, da svojo nalogo odločno izvrši. Pri tem mora vedno upoštevati, da je višja od karizme preroške kritike karizma medsebojne ljubezni. Tako prava kritika ne bo podirala, ampak gradila. Celotno božje ljudstvo, pa naj gre za nosilce cerkvene službe ali za laike, mora upoštevati karizmatično kritiko, ker bi drugače preziralo delovanje Svetega Duha. Vse to velja seveda le v primeru, da gre za pristno karizmatično kritiko. V Cerkvi namreč lahko nastopijo tudi težnje, ki si nadenejo videz karizmatičnosti, a niti daleč niso delo Svetega Duha. Takim težnjam se je seveda treba upreti. Tudi za takšen »ne« je dostikrat potrebna karizma.<sup>88</sup>

Karl Rahner pravi: »Kjer je množica vernikov eno srce in ena duša, tudi če nastopi pod določenimi pogoji proti cerkveni službi, gre pri njej lahko za cerkvenega duha tako pri delovanju kakor tudi v mišljenju. V zgodovini Cerkve so bili časi (npr. razsvetljenstvo), ko so marsikateri dar božjega Duha bolje ohranili preprosti verniki v molitvi kakor pa cerkveni kneži.«<sup>89</sup>

#### č) Boleča nasprotja med cerkveno službo in karizmatiki

1. Trpljenje karizmatikov. Karizma je velikokrat povezana z neko bolečino, zlasti če gre za večje karizme, ki izstopajo iz običajnega teka življenja. Take karizme vsebujejo izpolnjevanje kakega naročila in ob izpolnjevanju se rado pokaže nasprotovanje ljudi. Važno je, da prejemnik karizme zna izrabiti pravi trenutek. Kljub temu težko tisti, ki nima enakega daru, razume drugega, ki mora morda v Cerkvi opraviti posebno poslanstvo. Čeprav tisti, ki nimajo enake karizme, hočejo z vsem razumevanjem in potrpljenjem sprejeti karizmo bližnjega, ne bodo mogli pokazati tistega razumevanja in navdušenja, ki ga prejemnik karizme pričakuje od njih. Lahko gre celo za popolno nerazumevanje in za preganjanje, ki iz takšnega nerazumevanja sledi.<sup>90</sup>

Že zato, ker je prosta in bolj izrazita karizma zelo dinamične narave, more priti do bolečega nasprotja med cerkveno službo in karizmo. To nam kažejo že starozavezni preroki. K svetopisemskim prerokom spada preganjanje in včasih tudi mučeništvo (prim. 3 Kralj 19, 10.14; Jer 11, 18—21; 20, 2; 26, 8—19; 37, 15—16). O tem imamo sledove celo v novi zavezi. Kristus je zaklical: »Jeruzalem, Jeruzalem, ki moriš preroke in kamnaš tiste, ki so k tebi poslani...« (Mt 23, 37; prim. Apd. 7, 52). Jezus in apostoli so spadali v dolgo vrsto preganjanih prerokov. Jezusova usoda je usoda prerokov (prim. Mt 5, 2; Lk 13, 33).

Prerok zelo trpi v svoji notranjosti, ko vidi, da je njegovo prizadevanje brez učinka, da se z oznanjevanjem le še poveča krivda in padec ljudstva

<sup>87</sup> Prim. N. Füglistner, *Prophet*, v: *Handbuch theologischer Grundbegriffe* II, 366—369, 371; F. J. Schierse, *Kritik als Charisma*, v: *Diakonia, Der Seelsorger* 1 (1970) 291—296.

<sup>88</sup> Prim. K. Rahner, *Das Dynamische* 68.

<sup>89</sup> Prim. K. Rahner, *Das Dynamische* 64 sl.

<sup>90</sup> Prim. K. Rahner, *Das Dynamische* 68 sl.

(prim. Iz 6, 9—10; Ezek 3, 7.11). Dostikrat ga preganjajo njegovi najbližji, ali ima vtis, da mu celo Bog nasprotuje (prim. Jer 15, 10.17—18; 20, 7).

V zgodovini Cerkve imamo večkrat primere trpljenja karizmatikov. Sv. Janeza od Križa so lastni sobratje vrgli v ječo, Jeanne d'Arc je umrla na grmadi, kardinal Newmann in Terezija Velika sta bila preganjana, dominikanski pridigar pokore in reforme Savonarola je bil sežgan na grmadi, ki so jo pripravili njegovi sovražniki, ko so od papeža Aleksandra VI. dosegli obsodbo.

2. Vzroki nerazumevanja karizmatikov. Dostikrat je vzrok nerazumevanja brezbržnost ali premajhno zanimanje za karizme, ki se lahko kaže pri nosivcih cerkvenih služb in pri laikih. Napačno je stališče, češ da se bodo karizme, če so pristne, kljub najbolj ostremu nasprotovanju obdržale. Ne smemo torej Gamalielovega sveta (Apd 5, 38—39) nanašati na karizmatične pojave. Cerkevna služba ima res nalogo preskušati duhove, a pri tem duha v Cerkvi ne sme ugašati. Človek more zaradi svoje lenobe, brezbržnosti in trdote srca, resničnega duha v drugem ugasiti. Tako se lahko zgodi, pravi Rahner, da karizma ostane neučinkovita zaradi prepovedi s strani tistega, za katerega je bila dana. Niso vse karizme učinkovite milosti in prav zaradi človeške krivde lahko ostanejo za Cerkev neučinkovite.<sup>91</sup>

Nasprotovanje karizmatičnosti v Cerkvi ima torej vsaj delno svoj temelj v človeški slabosti in grešnosti. Večkrat gre tudi za nezadostno poznanje stvari ali za različno gledanje nanje. Poleg tega je v vsakem pravu nevarnost okostenelosti in birokratičnosti.<sup>92</sup>

3. Izravnavanje nasprotij. Nosivci cerkvene službe morejo svojo nalogo tako togo razumeti, da so brez razumevanja za karizmatičnost. Karizmatiki so nasprotno večkrat v skušnjavi, da bi v nosivcih cerkvenih služb videli svoje nepomirljive nasprotnike. Obojno stališče je napačno.

Predvsem je potrebno odstranjevati vzroke, ki vplivajo na nasprotovanje karizmam. Ker bo Cerkev vedno tudi Cerkev grešnikov, in kot romarica bistveno nepopolna, nikoli ne bo mogoče odstraniti vseh nasprotovanj. Neka medsebojna napetost še ni nič slabega, saj lahko vodi do razvoja, ki je v Cerkvi nujno potreben. Seveda je kaj lahko prestopiti prave meje.

Treba bo poudarjati odrešilno vrednost zapuščenosti karizmatikov, saj je bil Kristus celo od svojega Očeta zapuščen. Takšno trpljenje spada k tistemu trpljenju, ki ga bo Kristus v svojih udih trpel do konca sveta.<sup>93</sup>

Stalno bo potrebno prizadevanje za medsebojno ljubezen in potrpljenje. Odstranjevati bo treba sumničenja in nerazumevanje. Na človeški ravni more ljubezen voditi do edinosti. Ta ljubezen pusti, da so drugi drugačni, čeprav včasih tega ne razume. Ljubezen spada h konstitutivnemu elementu v Cerkvi. Po njej je Cerkev kljub svoji dvojni strukturi ena.<sup>94</sup>

<sup>91</sup> K. Rahner, *Das Dynamische* 71 sl.

<sup>92</sup> Prim. M. Schmaus, *Der Glaube der Kirche* II, 143 sl.

<sup>93</sup> Prim. H. Lubczyk, *Unità e carismi nella Chiesa*, Roma 1970, 23; K. Rahner, *Das Dynamische* 72.

<sup>94</sup> Prim. K. Rahner, *Das Dynamische* 66.

Ker je Kristus gospodar obeh struktur v Cerkvi ter bo s Cerkvijo do konca sveta in ker v obeh deluje isti Sveti Duh, v Cerkvi ne more priti do trajnega popolnega nasprotovanja delovanju Svetega Duha.

Dostikrat je potreben prav karizmatičen vpliv od zgoraj, da se nastala nasprotja dobro rešijo. Zato tudi ni mogoče podati dokončnih, v vseh primerih veljavnih pravil reševanja.

Rahner našteva nekaj primerov, v katerih z ene strani cerkvena služba zagovarja svoje, z druge strani pa se pojavljajo drugačne težnje, ki pa so lahko pod vplivom karizme. Takšna nasprotja so: nacionalna posebnost pokrajinske Cerkve in njena vključitev v vesoljno Cerkev, centralizem in decentralizacija, svoboda teološkega raziskovanja in trdnost cerkvenega nauka, zakramentalna in eksistencialna pobožnost, notranjost in zunanje bogočastje ter krščanska odgovornost za profani svet, beg pred svetom in navzočnost v svetu.<sup>95</sup>

Rahner pravi dalje, da ima v sporu med cerkveno službo in karizmo cerkvena služba in z njo pokorščina zadnjo besedo, ne pa predzadnje. Potreben je torej dialog. Nosilci cerkvenih služb ne smejo pri tem od presoje izključiti skupnosti vernikov. Dokončno zadnjo besedo imamo le glede tega, kar je že preteklo. Za bodočnost ni nobene zadnje besede. Tako lahko tisti, ki je nekaj zapovedal, zapoved umakne ali spremeni; lahko se razmere tako spremenijo, da predpis postane brezpredmeten. Sprememba generacij v Cerkvi, napredek teologije in še marsikaj drugega je odpravilo mnogo predpisov in ustvarilo novo mesto za karizme v Cerkvi.<sup>96</sup> Za karizmatičnega samostanskega priorja Girolama Savonarola, ki je s svojo preroško besedo in zgledom silno deloval na prebivalce Firenc, in je zgorel na grmadi kot »krivoverec, razkolnik in človek, ki prezira sv. sedež«, se dominikanski red od 1955. dalje prizadeva, da bi bil razglašen za blaženega.<sup>97</sup>

## 5. Odnos prejemnika do karizem

Ceprav Sveti Duh deli svoje darove komur hoče in kolikor hoče, vendar na splošno velja, da imajo tisti, ki so bliže Bogu, ali po milosti ali po funkciji, več možnosti, da bodo prejeli nove karizme. Čim bolj bodo verniki sodelovali s Cerkvijo, več karizem bodo prejeli.

Dasi so karizme možne tudi pri človeku, ki ni v posvečujoči milosti, s tem ni rečeno, da se karizme ne ozirajo na posvečujočo milost v prejemniku. Karizme so normalno spremstvo celotne milosti, ki je določena za Cerkev. To nam kaže apostolska Cerkev od prvih binkošti dalje.

Ker se prisotnost Svetega Duha v Cerkvi uresničuje po posvečujoči milosti, je normalno, da karizmatično delovanje izvira iz polnosti posvečujoče milosti. Zato so v dobah gorečnosti v Cerkvi najbolj cveteli karizmatični darovi, malo karizem pa je bilo tedaj, ko je prevladovala v krščanstvu zunanost in juridizem.

<sup>95</sup> O tem govori tudi VI. Truhlar, *Antinomiae vitae spiritualis*, Romae 1958.

<sup>96</sup> K. Rahner, *Bemerkungen* 421, 430.

<sup>97</sup> Prim. A. Franzen, *Pregled povijesti Crkve*, prevod iz nemščine, Zagreb 1970, 197.



Čim bolj bomo odgovarjali klicu Duha, tem bolj nas bo obdarjal s karizmami. Da bo Sveti Duh v nas dejaven, moramo torej izpolnjevati božjo voljo, in sicer božjo voljo na splošno in tudi v zvezi s prejeto karizmo. Prejemnik karizme ostane svoboden (prim. 1 Kor 14, 30), zato lahko odpove in karizma ostane neučinkovita. Prav tako tisti, ki je zvest prejeti karizmi, lahko bolj upravičeno računa z novimi karizmami kakor tisti, ki prejeti karizmi ni zvest. Gospodova prilika o talentih nam kaže, da je človek dolžan sodelovati s sprejeto karizmo. Bog prejemnika uporabi kot orodje, po katerem hoče delovati v Cerkvi in svetu. 2. vat. koncil naglašja, da »za vsakega vernika, ki je prejel te, čeprav najnavadnejše darove, izvira iz njih pravica in dolžnost, da jih v Cerkvi in svetu uporablja v prid ljudem in za zidanje Cerkve« (3, 4).

Ker božja dejavnost računa tudi z našo dejavnostjo, zaradi naše nedejavnosti karizme Svetega Duha v nas niso dejavne. Ni dovolj, da smo se le pri krstu rodili »iz Duha« (Jan 3, 5), ampak se moramo »iz Duha« vedno znova roditi.

Prav zato, ker božje darove prejemamo od Boga, moramo ostati ponižni. Zavedati se moramo, da jih imamo »v prstenih posodah«. Tudi za karizme velja: »Kaj pa imaš, česar bi ne bil prejel?« (1 Kor 4, 7). Najboljša zahvala Bogu za prejete darove je zvesto izpolnjevanje poslanstev, za katera so bili dani.

Ker so pri prejemniku važni tudi naravni pogoji, ki jih karizma navadno upošteva, se jim prilagodi, jih dalje razvija, dviga in usmerja k nadnaravnim ciljem, je treba vernike vzgajati k pripravljenosti za božje delovanje, k čutu za skupnost in k socialnim krepostim.

Popolnoma v skladu z naukom sv. Pavla je, da si karizem na urejen način tudi želimo in da prosimo zanje Boga (prim. 1 Kor 12, 31; 14, 13). Hrepenenje po karizmah je le tedaj urejeno, če imamo pravi namen, namreč služenje skupnosti: »Ker hrepenite po duhovnih darovih, si prizadevajte, da bi jih imeli obilo v spodbujanje Cerkvi« (1 Kor 14, 12). Seveda ne bi bilo prav, če bi nam šlo za kake izrednosti.

Vsi imamo v Cerkvi preroško službo, vsi bi morali postati oznanjevalci božjih stvarnosti. Tega ne bomo mogli dobro izvrševati brez pomoči Svetega Duha v obliki karizem. Vse karizme v Cerkvi so namreč posredno ali neposredno v službi evangeliju, božji besedi. Zato so vse usmerjene na preroško službo. Karizmi preroka in učitelja spadata med karizmami, ki jih imajo tudi laiki, med najvažnejši karizmi.<sup>98</sup>

### Sklep

Sistematično obravnavanje karizem je pokazalo, kako velik pomen imajo karizme za teologijo in življenje Cerkve.

Prva Cerkev nam je vzor za današnji čas. Vsaka resnična krščanska prenova se mora ozirati nanjo in jo v celoti upoštevati, tudi v njenem nauku o karizmah.

<sup>98</sup> Prim. J. V.-M. Pollet, *Les charismes*, v: *Initiation théologique* III, 1096, 1102 sl.; P. R. Régamey, *L'appel à une vie charismatique*, v: *La vie spirituelle*, t. 120 (1969) 569—587; G. Lafont, *L'Esprit-Saint* 478—480; G. Hasenbüttel, *Charisma* 333; L. Bouyer, *L'Église de Dieu*, 523.

Teologija še vse premalo upošteva nauk o karizmah. Dovolj je, da pregledamo posamezne teološke učbenike pa se bomo o tem prepričali. Nauk o Cerkvi se pokaže v precej drugačni luči, če v njem upoštevamo tudi karizmatično strukturo Cerkve. Nauk o milosti ne sme tako rekoč mimogrede opraviti s karizmami in jih poleg tega prikazovati kot nekaj izrednega in drugotnega. Nauk o zakramentih bo moral upoštevati, da imajo vsi zakramenti bolj ali manj tesno zvezo s karizmami, še posebej zakramenti z zakramentalnim karakterjem in sv. zakon. S karizmami mora računati kanonsko pravo in sploh cerkvena zakonodaja. Če je z zakoni vse do potankosti določeno, je malo prostora za karizme. Cerkvena zgodovina se ob upoštevanju karizem pokaže v čisto drugačni luči. Zgodovine ne vodijo predvsem zunanji vzroki. Imeti smisel za karizme pomeni, imeti smisel za nadnaravno. Ne moremo si misliti teologije laikata brez temeljitega upoštevanja karizem, prav tako ne pastoralne in oznanjevalne teologije. Duhovna in moralna teologija bosta morali bolj upoštevati duhovne darove in v zvezi z njimi gledati na človeka, na njegovo poklicnost k dejavni svetosti in na moralno vrednost njegovih dejanj.

Nove izdaje slovenskega prevoda sv. pisma bodo v svoje opombe k tekstom, ki govorijo o karizmah, morale vnesti sodobni nauk o duhovnih darovih.

Karizme imajo važno vlogo pri razvoju verskega nauka. Sveti Duh je tisti, ki uvaja Cerkev v vso resnico (prim. Jan 16, 13).

Duhovni darovi so nekaj izredno aktualnega tudi v življenju Cerkve in potrjujejo dejstvo, da Sveti Duh deluje v vsakem kristjanu. Zato bi moral nauk o karizmah prodreti v zavest vseh laikov in pastirjev.

Treba bo iskreno priznati in pospeševati »spodobnost in svojski delež, ki ga imajo laiki pri poslanstvu Cerkve« (D 9, 2), in sicer prav na podlagi njihovih karizem. Pokoncilski laiki so »vsi brez izjeme poklicani, da kot živi udje z vsemi močmi, katere so prejeli po Stvarnikovi dobroti in po Odrešenikovi milosti, prispevajo k rasti Cerkve in k njenemu neprestanemu posvečevanju« (C 33, 1). Sveti Duh po karizmah kliče vsakega kristjana, da bi po svojih močeh sodeloval s Cerkvijo. Da bodo kristjani v svetu to, kar je duša v telesu (prim. C 38), je potrebno, da v vsej polnosti zažive iz prejetih karizem. Pasivnost laikov torej ni prav nič v skladu z naukom o karizmah.

Naloga duhovnikov je, »da »omagnetijo« karizme laikov, da te v njih ne bodo le »v kali«. Laike je treba voditi h globokemu verskemu življenju iz osebne prepričanosti. V njih je treba zbuditi zavest odgovornosti do Cerkve in do božjih darov.

Dušni pastir se bo moral naučiti, da bo v svoji župniji odkrival, z veseljem priznaval in skrbno gojil različne karizme laikov. Pozorno oko lahko v vsaki župniji odkrije karizme tolažnikov, vzgojiteljev, učiteljev, medsebojne pomoči, apostolata itd. Lahko gre za začasno pomoč ob različnih življenjskih situacijah: rojstvo, poroka, jubileji, bolezni, življenjske krize, smrt. Govoriti bi mogli tudi o trajnejših službah, pri katerih je zelo potrebna priprava. Tako ima kdo poseben smisel za versko vzgojo otrok in mladine (katehistinje), kdo drugi bi se lahko posebej posvetil družinam, starim in bolnikom. Odkriti take karizme seveda še ni dovolj. Bog upošteva naravne danosti, pridobljeno znanje, primerne kreposti itd. Zato je

naloga dušnega pastirja, da po svojih močeh poskrbi za primerno formacijo prejemnikov karizem.

Stoletja legalizma so vplivala, da so mnogi kristjani postali minimalisti, ko so hoteli izpolnjevati predvsem zunanji zakon. Evangelij je daleč od legalizma. Potrebna je preusmeritev, kjer bo vsak po svojem poklicu, po svoji karizmi, uresničil to, kar more. Da bo krščanstvo postalo silni kvas, da bodo v polnosti zaživele karizme Duha, je potrebno polno krščansko življenje v skladu z blagari. Potrebno je stalno vračanje k evangeliju.

Karizme imajo velik pomen pri izvrševanju trojne službe pastirjev in laikov.

Ker Sveti Duh deli svoje darove, komur hoče in kakor hoče, so lahko v drugih krščanskih skupnostih prišli v nekaterih vprašanjih do globljih spoznanj razodetja kakor v katoliški Cerkvi. S tem v zvezi vidimo velik pomen karizem na ekumenskem področju. Karizme so lahko most med različnimi krščanskimi skupnostmi in celo med vernimi in nevernimi. Upoštevati karizme pomeni, dopustiti upravičeni pluralizem.

Da bodo karizme zaživele, je potrebno ozračje dialoga po naših župnijah in škofijah.

Pri izbiranju in postavljanju predstojnikov v Cerkvi ali v cerkvenih ustanovah je treba upoštevati karizmo poklica in različne proste karizme. Zato je prav, da je za predstojnika tisti, ki ima največ takih karizem, ki bodo omogočale uspešno izvrševanje službe. Isto velja za vse ostale, posebej za bolj odgovorne službe v Cerkvi.

Nekatere dobre osnove našega časa za prejem novih karizem bi lahko videli v odmiranju juridizma in legalizma, v poglobljeni teologiji, ki je usmerjena na bistveno, v upoštevanju hierarhije resnic in vrednot v krščanskem življenju. Slaba osnova pa je v tem, da pri mnogih odмира smisel za nadnaravnost.

Karizme nam kažejo, da kristjan ne sme biti zabarikadiran v svoj ozki svet, ampak mora biti v ponižnosti stalno odprt nasproti Bogu in bratu.

Duhovniki morajo karizmo duhovništva stalno poživljati, prav tako morajo redovniki svoje življenje stalno uravnavati tako, da bo v skladu s karizmo redovniškega poklica. Tako bodo vsem ljudem dokazovali »neskončno moč Svetega Duha, ki čudovito deluje v Cerkvi« (C 44, 3).

Ker zaradi velikih potreb našega časa potrebujemo vedno novih karizem, je nujno potrebna molitev za nove karizme. Zvestoba prejetim karizmam je najboljša prošnja za nove karizme.

Pravilno mišljenje o karizmah nas navdaja s krščanskim optimizmom, katerega nam tolikokrat manjka.

### Viri in literatura

Odloki 2. vat. cerkvenega zbora in komentarji različnih avtorjev v LThK, 2 Vat I—III, Freiburg im Br. 1966—1968.

Batzill H., Die Geistesgaben, Seckau 1968.

Bettencourt E., Charismen, v: Sacramentum mundi I, Freiburg im Br. 1967, 713—716.

Bouyer L., L'Eglise de Dieu, Paris 1970.

Congar Y., Jalons pour une théologie du Laïcité, Paris 1954.

Congar Y., Le peuple fidèle et la fonction prophétique de l'Eglise, v: Irénikon 24 (1951) 289—312; 440—466.

Dauvillier J., Les temps apostoliques, 1<sup>er</sup> siècle, Paris 1970 (nav.: Dauvillier).

De Sutter A., Carismi, v: Dizionario del Concilio ecumenico Vaticano secondo, Roma 1969, 673—675 (nav.: Carismi).

Diskussion um Hans Küng Die Kirche, Hrsg. von H. Häring und J. Nolte, Freiburg im Br. 1971.

Füglister N., Prophet, v: Handbuch theologischer Grundbegriffe II, München 1963, 350—372.

George A. — Grelot P., Karizme, v: Rječnik biblijske teologije, uredil X. L. — Dufour, prevod iz francoščine, Zagreb 1969, 412—416.

Gewies J., Amt, v: Handbuch theologischer Grundbegriffe I, München 1962, 31—41.

Grelot P., L'inspiration scripturaire, v: Recherches de science religieuse 51 (1963) 337—382.

Grmič V., Dogmatični temelji laikata v odlokih 2. vatikanskega cerkvenega zbora, v: BV 26 (1966) 189—204.

Grmič V., Teološka utemeljitev dialoga z ločenimi brati, v: BV 26 (1966) 95—103.

Hasenhüttl G., Charisma Ordnungsprinzip der Kirche, Freiburg im Br. 1969 (nav.: Charisma).

Hasenhüttl G., Die Charismen im Leben der Kirche, v: Der Seelsorger 39 (1969) 167—174.

Koch R., Charisma, v: Bibeltheologisches Wörterbuch I, Hrsg. von J. B. Bauer, Graz 1967<sup>3</sup>, 186—193.

Krščansko oznanilo, Holandski katekizem za odrasle, slovenski prevod, Maribor 1971.

Küng H., Die Kirche, Freiburg im Br. 1967.

Küng H., La structure charismatique de l'Eglise, v: Concilium št. 4 (1965) 43—59 (nav.: La structure charismatique).

Lafont G., L'Esprit-Saint et le droit dans l'institution religieuse, v: Supplément de La vie spirituelle, zv. 20 (1967) 473—501; 594—639 (nav.: L'Esprit-Saint).

Lemonnyer A., Charismes, v: DBS I (1928) 1233—1243.

Lubczyk H., Unità e carismi nella Chiesa, prevod iz nemščine, Roma 1970.

Mennessier A. — I., Les charismes hier et aujourd'hui, v: La vie spirituelle, Juin 1965.

Nadrah A., Pomen laikov v pogledu na verski čut celotne Cerkve, v: BV 29 (1969) 304—320.

Nicolas J. — H., Les profondeurs de la grâce. Paris 1969.

Perko F., Cerkev institucija in odrešenjsko dogajanje, v: BV 30 (1970) 96—110.

Perko F., O odgovornosti v Cerkvi v luči dogmatične konstitucije »Lumen gentium«, v: BV 29 (1969) 267—284.

Pollet J. V. — M., Les charismes, v: Initiation théologique III, Paris 1952, 1081—1108.

Rahner K., Amt und freies Charisma, v: Handbuch der Pastoraltheologie I, Freiburg im Br. 1964, 154—160.

Rahner K., Bemerkungen über das Charismatische in der Kirche, v: Schriften zur Theologie IX, Einsiedeln 1970, 415—431 (nav.: Bemerkungen).

Rahner K., Das Charismatische in der Kirche, v: LThK II<sup>2</sup> (1958) 1027—1030.

Rahner K., Das Dynamische in der Kirche, Freiburg im Br. 1965<sup>3</sup> (nav.: Das Dynamische).

Régamey P. — R., L'appel à une vie charismatique, v: La vie spirituelle 51 (1969) 568—587.

Schierse F. J., Kritik als Charisma, v: Diakonia, Der Seelsorger 1 (1970) 291—298.

Schlier H., Die Zeit der Kirche, Freiburg im Br. 1956.



- Schmaus M., *Der Glaube der Kirche I—II*, München 1969—1971.
- Schnackenburg R., *Die Kirche im Neuen Testament*, Freiburg im Br. 1961.
- Schürmann H., *Les charismes spirituels*, v: *L'Église du Vatican II, Études autour de la constitution conciliaire sur l'Église*, ouvrage collectif publié sous la direction de G. Baraúna, Tome II, Paris 1966, 541—573 (nav.: Schürmann).
- Sammelroth O., *Amt und Charisma*, v; *Sacramentum mundi I*, Freiburg im Br. 1967, 119—123.
- Steiner S., »Domači« dialog božjega ljudstva, Prispevek k teologiji diologa znotraj Cerkve, v: BV 28 (1968) 14—42.
- Steiner S., Pojem dušnega pastirstva po dokumentih 2. vatikanskega cerkvenega zbora, v: BV 26 (1966) 204—216.
- Strle A., Uvod v razumevanje temeljnega teksta drugega vatikanskega koncila, v: BV 26 (1966) 43—78.
- Suenes L., *Die charismatische Dimension der Kirche*, v: *Konzilsreden*, Hrsg. von Y. Congar, H. Küng, D. O'Hanlon, Einsiedeln 1964, 24—28 (nav.: Suenens).
- Tromp S., *De Spiritu Christi anima, Romae* 1960.
- Truhlar K., *Antinomiae vitae spiritualis, Romae* 1958.
- Truhlar V., *Katolicizem v poglobitvenem procesu*, Maribor 1970.
- Truhlar K. V., *Pokoncilski katoliški etos*, Celje 1967.
- Van Leeuwen B., *La participation universelle à la fonction prophétique du Christ*, v: *L'Église du Vatican II. Tome II*, 425—455 (nav.: Van Leeuwen).
- Vodopivec G., *Popolo di Dio*, v: *Dizionario del Concilio ecumenico Vaticano secondo*, 1610—1644.

### Povzetek

## POMEN KARIZEM V TEOLOGIJI IN ŽIVLJENJU CERKVE

Anton Nadrah

Razprava hoče na sistematičen način podati današnje teološko gledanje na karizme in ob tem raziskati, kakšen pomen imajo karizme v teologiji in življenju Cerkve.

Prvi del govori o karizmah po gledanju sv. pisma, o karizmah v zgodovini Cerkve in o nauku 2. vat. koncila glede karizem.

Drugi del razprave je teološko razglabljanje o karizmah. Ob sistematičnem obravnavanju duhovnih darov so se pokazali novi vidiki, ki jih ob raziskovanju posameznih vprašanj ni mogoče ugotoviti, ampak slede šele iz soočenja raznih posameznih dejstev. Praktična naloga, ki sledi iz razprave, je večje upoštevanje karizem v posameznih teoloških strokah in v življenju Cerkve.

### Zusammenfassung

## DIE BEDEUTUNG DER CHARISMEN IN DER THEOLOGIE UND IM LEBEN DER KIRCHE

Anton Nadrah

Die Abhandlung sucht die gegenwärtigen theologischen Anschauungen über die Charismen in systematischer Darstellung vorzuführen und dabei zu erforschen, welche Bedeutung ihnen in der Theologie und im Leben der Kirche beizumessen sei.

Im ersten Teil werden die Charismen auf die Art dargestellt, wie sie in der Betrachtungsweise der hl. Schrift, in der Geschichte der Kirche und in der Lehre des 2. Vatikanischen Konzils in Erscheinung treten.

Der zweite Teil der Abhandlung befaßt sich mit theologischer Erforschung und Erläuterung der Charismen. Bei systematischer Erörterung der geistlichen Gaben kamen völlig neue Gesichtspunkte zu Vorschein, die bei der Erforschung vereinzelter Fragen nicht erkennbar waren, sondern erst bei der Gegenüberstellung einzelner unterschiedlicher Tatsachen wahrgenommen werden konnten. Die praktische Aufgabe, die aus den Darlegungen dieser Abhandlung hervorgeht, besteht darin, daß die Charismen so in den einzelnen theologischen Fachgebieten wie auch im Leben der Kirche einer aufmerksameren Beachtung teilhaftig werden sollten.

### Résumé

#### LE RÔLE DES CARISMES DANS LA THÉOLOGIE ET DANS LA VIE DE L'ÉGLISE

Anton Nadrah

Le présent travail voudrait présenter de manière systématique les vues actuelles des théologiens sur les carismes et déterminer, dans la mesure du possible, leur rôle dans la Théologie et dans la vie de l'Eglise.

La première partie traite de la doctrine sur les carismes telle qu'elle se dégage de l'Écriture Sainte, de la Tradition de l'Eglise et du Concile Vatican II.

La deuxième partie est constituée par la réflexion théologique sur les carismes. Dans la conclusion l'auteur insiste sur l'importance des carismes dans la Théologie et dans la vie de l'Eglise.

#### KARIZME SO BOŽJI DAROVI, DANI POSAMEZNIKOM V KORIST SKUPNOSTI

Koreferat — Janez Marolt

Motto: »ZASLUŽNOST — v revščino pregnano  
in prazen NIČ — v razkošen blišč odet  
in ZNANJE — ki oblast mu jezik veže  
in PAMET — ki neumnost jo tepta  
in glas POŠTENOSTI — povsod brez teže.«

(Shakespeare — 66. sonet)

Kristusovo življenje, kakor o njem pripovedujejo evangeliji, ne sme in ne more biti več privilegij menihov, nun in duhovnikov, latinskih ljudi. Z njim se mora seznaniti vse ljudstvo (duh Erazma Rotterdamskega). Toda kaj vzne-  
mirja ljudi na ulici, kaj elementarno tli v globinah množic? Tega ne vemo in nečemo vedeti. Ker ostajamo zaprti v svojih sobah, izgube naše dobro  
mišljene in vsebinsko bogate besede sleherno odmevnost v resničnem svetu.

Cerkev, škofija, župnija — to sem jaz. Tako besede shodijo, spregovorijo.  
»Hrepenite po duhovnih darovih, zlasti pa — da bi prerokovali« (1 Kor 14, 1).

Ce je Janezovo Razodetje izbruh protestov proti norosti rimskega imperializma in razčlovečevanju, proti ponorelosti in kaosu, nas danes znamenja

časov vabijo na pot zdravosti, treznosti, odprtosti, širine, k dnevu brez večera, v razkošje poslušnosti Duhu, ki nam je bil dan.

V sedanjosti nas uči preteklost, v prihodnosti rastemo iz danes. Brez Duha, ki se ne postara, nam ostajajo karizme nerazumljive, karizmatiki balast in mi — trinogi na prestolu samovšečnosti in samozadostnosti. Oblast se prilega, toda evangeljske kategorije so drugačne. Karizme ne spadajo k zunanji ureditvi, ampak k življenju Cerkve, so v službi občestva, skupnosti. Vse imajo isti vir. »Potem bom izlil svojega Duha na vse človeštvo in vaši sinovi in vaše hčere bodo prerokovali, vaši starčki bodo imeli sanje, vaši mladeniči bodo gledali prikazni. Tudi na vaše hlapce in vaše dekline bom v tistih dneh izlil svojega duha!« (Joel 3, 1—2.)

»Seme z lastno močjo klije in raste do časa žetve« (prim. Mt 4, 26—29). »Mi pa nismo prejeli duha svetosti, temveč Duha, ki je iz Boga, da bi spoznali, kar nam je Bog milostno daroval« (1 Kor 2, 12).

Cerkev je bratovska skupnost, v kateri ni razlike v dostojanstvu, kajti pri krstu prejmemo vsi najvišje možno dostojanstvo, to je — dostojanstvo božjega otroštva. Pri birmi darove svetega Duha, ki je vir karizmatičnih darov. Vsa oblast v Cerkvi je Kristusova, samo on jo izvršuje v lastnem imenu. Vsem drugim je poverjena.

Nekdo je dejal: Vi, gospodje, ste še vedno gospodje, gospodje s predsodki, s svojim časom, z absolutno resnico, kanon, vzorčni profil, samotni jezdeci, blaženi med ženami...

»Jezus Kristus je prišel, da bi stregel in dal svoje življenje v odkupnino za mnoge« (Mk 10, 45) in »vi stregite drug drugemu kot dobri oskrbniki mnogotere milosti božje, vsak z darom kakor ga je prejel« (1 Petr 4, 10).

Karizma je definirana kot nadnaravni trajni ali prehodni milostni dar Sv. Duha, ki prejemnika pokliče in usposobi za neko bolj ali manj določeno službo ali nalogo, opravilo v korist skupnosti in mu tudi pomaga pri izvrševanju.

Ne smemo imeti za karizmo tega, kar je več ali manj le zunanja manifestacija, posledica mimohoda Sv. Duha. Pri tistih, ki so prejeli kako karizmo, gre za skupno delovanje karizme in prejemnika, ki pri tem uporablja tudi vse svoje naravne darove. Tako je pri življenju karizme dejaven ves človek z vsemi naravnimi in nadnaravnimi darovi (H. Küng). S karizmami Cerkev služi svetu, so pravzaprav fase — mimohod Gospodov, in so v službi evangelija ter božje besede — naravnane na preroško službo. Karizmatik velikokrat pre-raste čas. Vse, kar je preveč in kar je premalo, podira psihološko ravnovesje v človeku. Namen darov je rast božjega kraljestva. Karizmatik nas drami, spodbuja, je bojevit v duhu, miroljuben v srcu. Karizme si ne nasprotujejo. Dopolnjujejo se, združujejo tudi protislovja in kdor samostojno misli, misli hkrati najboljše in najkoristnejše za vse.

Erazem Rotterdamski je bil npr. luč svojega stoletja, drugi so bili njegova moč. Doživeti lastni miselni pogum in se v službi občestvu sprostiti in pustiti Duhu, da resnica osvobodi.

Najgloblja tragika humanizma in njegovega hitrega propada: velike so bile njegove ideje, veliki pa niso bili ljudje, ki so jih oznanjali. V Cerkvi pa Bog vedno obuja in vodi na pot posinovljenja, po karizmatičnih darovih, občestvo božjih otrok. Ravno tisti, ki so ohranili živo krščanstvo kot sveto dediščino preteklosti, so v skušnjavi, da bi se borili proti novemu duhu, češ da ne prihaja vedno od najbolj zvestih in svetih, a je vendar lahko Sv. Duh (K. Rahner).

Kdor preveč nazaj gleda, naprej pade. Hus se zaduši v plamenečem ognju. Savonarola ob kolu v Firencah, Servet v ognju, ki ga je vanj pahnili zelotski Calvin. Nobeno še tako ostro orožje se ne more upirati moralni moči in sili duha; res pa je, da voda ne more prepojit kamna. Zakon človeškega

bitja je zakon ljubezni. Nezaupanje novim idejam, strah pred novostmi je znamenje pomanjkanja vere v Cerkev.

Mnogi teologi opozarjajo, da je do bistvenega preobrata v gledanju na karizme, na Cerkev prišlo šele med samim koncilom s plodnim sodelovanjem koncilskih očetov in teologov ekspertov in gotovo pod vplivom delovanja Sv. Duha. Cerkev namreč ni le institucija, ampak odrešenijsko dogajanje, je zakrament odrešenja. Kristus je prazakrament, vidno znamenje troedinega Boga (Kol 1, 15). Tudi naši predniki so bili pod oblakom, ne samo mi (prim. 1 Kor 10, 1). »Drugega temelja nihče ne more položiti, razen tega, ki je položen in ta je Jezus Kristus« (1 Kor 2, 11). »Nihče, ki govori v božjem Duhu, ne pravi: preklet bodi Jezus in nihče ne more reči: Jezus je Gospod, razen v svetem Duhu« (1 Kor 12, 3).

Naj imajo mrtvi nesmrtnost slave, živi naj imajo nesmrtnost ljubezni in spoznanja. »Spoznanje napihuje, ljubezen zida« (1 Kor 8, 1). Karizme si med seboj ne morejo nasprotovati. »Stvarstvo pa željno pričakuje razodetja božjih sinov« (Rimlj 8, 19), »zakaj isti je Gospod vseh, bogat za vse, kateri ga kličejo« (Rimlj 10, 12).

### Karizme v Cerkvi

Nas zanima predvsem resnica, da biblično pojmovanje karizem aktivno vključuje v življenje Cerkve vse prerrojene v kopeli krsta. Duhovna rodovitnost, ki izvira iz medsebojnega sodelovanja hierarhije in laikov, je podoba Sv. Duha. Ne le hierarhična, ampak tudi karizmatična struktura Cerkve ima svojo vlogo in pomen. Včasih kot da karizme pomenijo tiho demokratično razlaskitev hierarhičnih privilegijev; na koncilu so mnogi to sprejeli z eksistenčno grozo. »O da bi vsi prerokovali!«

»Jeruzalem, Jeruzalem, ki moriš in kamnaš tiste, ki so k tebi poslani« (Mt 23, 37). Če bomo ostali sužnji črke, bomo ugašali duha. Kaj niso naši verniki le sprejemniki? Velika večina. Nedeljo za nedeljo imamo 600 tisoč poslušalcev. Kaj smo naredili iz njih? Inventar molčeče, anonimne cekvene nepremičnine. Le zakaj se bojimo njihovih darov — karizem. Praviijo, da jecljajoči otroci potrebujejo manj pouka kot njihovi starši. Kako trdo se držimo Goetheja, ki pravi — vse, kar si od prednikov podedoval, si moraš sam pridobiti. In si pridobivamo, celo Prokrustovo posteljo prinesemo za zibelko tradiciji. Ljudi podcenjujemo (saj niso infantilni). Človeka smo popredmetili. Relacija papirja pomeni greh zoper Duha. »Vse preskušajte in, kar je dobro, ohranite.«

»Nikoli in nikdar nisem mogel razumeti, da so na svetu ljudje, ki se počutijo počaščene, ko vidijo, da se pred njimi ponižuje človeško bitje« (Gandhi). Zahtevajmo od ljudi vedno in zmeraj samo tisto, kar lahko dajo. Vedno pa terjajmo od njih, kar zmorejo.

Ali ni naš greh tudi v tem, ker vidimo v svoji veri le neskončno vrsto samih resnic in jih ljudem ne odpremo eksistenčno. Praviijo — če usoda odpre svoj strašni gobec, je gluha, predvsem pa neumna. Marsikaj kaže na to, da je karizma modernega človeka, njegovo religiozno doživetje, skrito v doživetju bremena zapuščenosti od Boga. Marsikdo — kristjan je z vero izgubil svet, današnji človek pa izgublja norme in postavo. V ljudeh buditi zaupanje, odločnost in odgovornost.

Čas bi že bil, da se navadimo priznavati preroke, ki so še živi in se oglašajo, pa čeprav povedo stvari, ki nam niso prijetne ali naredijo kaj takega, kar ni po našem okusu. V mnogih stvareh se moramo posedanjiti, in vendar se tudi sedanjosti ne krčevito oklepati. Praviijo, da zadrževanje sedanjosti spada med najstarejše in najbolj brezupne človekove sanje.



Odkar so v Rimu »spustili« Sv. Duha, imajo mnogi darove razlaganja, glosolalije. Danes je vse učeča Cerkev. Ecclesiae discens ni več. Pa še kako je potrebna!

Nekateri imajo karizme potovanja, romanja, drugi denarne karizme, tretji darove nerazločevanja, zopet drugi obrekovanja, fanatizma... (Dalje glej 12. poglavje 1 Kor) itd. O tem bi bilo sicer veliko govoriti, pa je težko razlagati. »Imenovali so se modre, pa so se poneumili« (Rimlj 1, 22).

Zmožnosti za pomaganje imamo premalo (prim 1 Kor 12, 28). Predal dobrote smo uvozili iz Kopra v Ljubljano. »Kdor miloščino deli, naj jo v preproščini, kdor je predstojnik, naj bo z vnemo, kdor usmiljenje izkazuje, naj ga z veseljem« (Rimlj 12, 8).

Dar razločevanja duhov je zlasti važen za hierarhijo in predstojnike, enako karizma daljnovidnega vodstva in orientacijske gotovosti. Sv. Duh zaenkrat še ne uraduje (hvala Bogu), drugače bi bila nevarnost simonije tukaj.

Duhovniške svete imamo tako malo za konzultacijo, razne komisije — ventili morajo biti, ut aliquid esse videatur. Se bomo začeli učiti apostolskega uboštva kot zadnje čase v Španiji? Socialne kreposti so bolj pridobljene kot prirojene. »Če ljubimo brate, prehajamo iz smrti v življenje« (1 Jan 3, 14). Nekateri imajo karizme spraševanja, drugi obtoževanja. »Če se pa med seboj grizete in ujedate, glejte, da se ne pokončate« (Gal 5, 15).

Naloga pastirjev je, da razsojajo o karizmah. Naj ne bodo karizmatiki le satelitski organ včasih nekarizmatične samovolje. Če ljudje — karizmatiki le kimajo, lahko njihovo poslanstvo postavimo pod vprašaj. Sv. Pavel je karizme pospeševal.

Premalo cenimo vsakdanje karizme, tihe, molitvene, brez katerih krščanska eksistenca razpada; pospešujemo, vidimo le kričečo Cerkev. »Ne zavezuj volu gobca, kadar mane« (1 Kor 9, 9). Med karizmami gre za urejenost, ker gre za isti vir in isti cilj. »Vse to pa dela eden ter isti duh, ki deli slehernemu kakor hoče« (1 Kor 12, 11). Velikokrat ob tem tako poudarjamo svobodo, da smo postali njeni sužnji. Ne gre torej pri karizmah za neurejeno svobodo, za fluidum anarhičnega Duha. »Bog se ne kesa svojih darov in svoje izvolitve« (Rimlj 11, 29).

Najstniki po svetu, tudi pri nas, ne odklanjajo Kristusa. Da bi imeli mi toliko karizmatičnih darov, da ta reka moči ne teče mimo življenja Cerkve in Jezus Kristus — super-zvezda — naj oživi njihov dan. Ali nas bodo po naših sadovih spoznali? Rastoča ničnost zahteva Duha, ki oživlja in izhaja iz Očeta in Sina. Ne morimo ne črke in ne Duha v mladem človeku.

Včasih nas dar razločevanja in orientacije zapušča, ostajamo v kotanji. Pod kompas je podtaknjen magnet in ne »plujemo« prav.

»Obtožbe brez podpisa pa se ne smejo dopustiti pri nobenem zločinu. Kajti to daje slab zgled in je našega časa nedostojno. Na tole pa — pri Herkulu! skrbno pazi: če bi kdo iz ovaduštva koga izmed teh obtožil, takšnega za njegovo hudobijo strožje kaznuj« (iz pisma carja Trajana Pliniju). »Resnica ničesar ne prosi zase, ker se svoji usodi niti ne čudi. Ve, da je tujka na zemlji, da med tujci lahko najde sovražnike, sploh — da ima rod, dom, upanje, lepoto in dostojanstvo pri Bogu. Le eno včasih zaželi, da se ne bi nepoznana obsojala« (Tertulijan — Apologeticum 1—3).

»Bratovsko se med seboj ljubite, v spoštovanju drug drugemu prvuje« (Rimlj 12, 10), »različni so duhovni darovi isti pa je Duh« (1 Kor 12, 4). »Strežite drug drugemu kot dobri oskrbniki mnogotere milosti božje, vsak z darom, kakor ga je prejel« (1 Petr 4, 10). Če se kot izvoljeni božji otroci včlenjujemo, integriramo v Kristusa, postajamo ljudstvo pod Sinajem, vneto za dobra dela.

Karizme oporekovalstva so včasih potrebne, nujne. Nevarnejši — mislim, da ne spada med karizme — je fanatizem. Ta križanec duha in nasilja, genij

enostranosti, sovražnik univerzalnosti, ta ujetnik ene ideje, ki skuša v svoj okvir ujeti ves svet, ugonablja sleherno treznost. Življenje je preveliko, da bi ga lahko ujeli v okvir. Kristus, ki je življenje, ima kozmično razsežnost. »Ne, kaj napihnjenci govore, temveč kaj morejo, božje kraljestvo ni namreč v besedi ampak v moči« (1 Kor 4, 19—20). V zgodovini uporniški izbruhi brez duhovnega vodstva niso nikoli postali nevarni resničnemu redu. Šele potem, ko gon po nasilju služi kaki ideji ali ga ideja porabi zase, nastanejo resnični nemiri, krvave in uničujoče revolucije; kajti šele s parolo, vodilno idejo postane krdelo stranka, šele z organizacijo, z dogmo nastane gibanje. Kdor seje veter, bo žel vihar.

Nekateri ljudje ljubijo nevednost, pametni se veselijo spoznanja. Kaj pa imaš, česar ne bi prejel (1 Kor 4, 7). Cerkev moli veliko bolj v Duhu kakor k Duhu.

Perko takole opredeli Cerkev: Cerkev je v ljubezni združeno božje ljudstvo nove zaveze, v katerem živi in nadaljuje odrešilno delo Jezus Kristus po Sv. Duhu v službi duhovnikov in škofov s papežem na čelu ter v delovanju vseh vernikov (Skripta o Cerkvi, str. 24).

Brez karizem v Cerkvi bi prišlo do pokopališkega miru (Schmaus).

## Kritična vrednost svetopisemskega besedila v luči mrtvomorskih rokopisnih najdb

(Ob 25-letnici qumrânskih odkritij)

Francè Rozman

Na vprašanje, kje se je ohranilo to, kar je Bog razodel, odgovarja katekizem: v sv. pismu in ustnem izročilu. V tem odgovoru je izraženo tisočletno prepričanje, da je sv. pismo zapisalo božjo govorico in je zato božja beseda. Sv. pismo je izjemna knjiga v vsej svetovni literaturi; izjemna po svojem postanku in vsebini. Samo svetopisemske knjige so nastajale tako, da sta sodelovala dva vzroka: Bog in človek. Bog je imel pri nastajanju sv. pisma odločujoč delež zato, ker je od njega prihajala pobuda za pisanje in ker je med pisanjem človeka vodil in navdihoval, da je pisal to, in samo to, kar je sam hotel, da je bilo zapisano (prim. EB 125), ali kakor je pribil to resnico apostol Peter, ko je dejal? »Po nagibu Sv. Duha so govorili sveti možje božji« (2 Petr 1, 21). Za nas, ki živimo v tolikšni časovni oddaljenosti od nastajanja sv. pisma, in še bolj zato, ker živimo v dobi, ki dvomi ali celo naravnost taji možnost vplivanja nadnaravnega sveta na človeka, bi bilo zelo koristno vedeti, kako se je Bog razodeval ali po čem je človek prepoznal, da so resnice res od Boga in ne sad človeškega umovanja. Radi bi gledali skrivnostno dogajanje v pisateljevi duši in tako iz prve roke spoznali resnico, da je sv. pismo res od Boga; toda zavedati se moramo, da je bilo božje vplivanje na svetopisemske pisatelje nadnaravni dej, nadnaravnih danosti pa z razumom ne moremo neposredno zaznati. Resnice, da je sv. pismo od Boga, ne moremo dokazati s filozofijo, ampak z zgodovino. Kakor vera, ki sloni na razodetju, ni sad človeškega umovanja, ampak zgodovina odrešitvenih dogodkov, ki so se zgodili v času in kraju, tako tudi dejstva, da je sv. pismo od Boga, ne moremo preprosto videti, ampak vemo za to samo iz izročila, ki sega v stoletno, za najstarejše dele sv. pisma, celo v tisočletno preteklost človeške zgodovine. Če so bili Judje v stoletjih pred Kristusom na splošno prepričani, da so knjige, ki pripovedujejo o božjem poseganju v njihovo narodno zgodovino (zgodovinske knjige stare zaveze), in knjige, ki urejajo človekov odnos do Boga (pentatevh in modrostne knjige), od Boga in so to prepričanje potrdili Kristus in apostoli (prim.: Mr 12, 36; Lk 24, 44; Jan 2, 17; Rimlj 1, 2; 2 Tim 3, 16; 2 Petr 1, 20.21) in je to tudi stalno prepričanje Cerkve, potem se o božjem izvoru takih knjig res ni mogoče motiti.

Božji izvor svetopisemskih knjig dokazujemo tudi posredno. Judje niso imeli samo verskih knjig, ampak tudi precej obsežno in raznovrstno svetno literaturo. Četudi ne bi našli o njej nobenih sledov, bi težko ver-

jeli, da v dolgi tisočletni zgodovini niso ustvarili nič drugega kot to, kar spada danes v sestav sv. pisma stare zaveze. To slutnjo so potrdile qumrânske najdbe, med katerimi so tudi odlomki naravoslovnih, medicinskih in astroloških spisov kakor tudi pravni spisi, ki urejajo notranje življenje qumrânske redovne skupnosti, npr. Redovno pravilo (1 QSa) itd. Tudi iz svetih knjig spoznamo, da so Judje imeli bogato profano literaturo, npr. letopise (3 Kralj 11, 41; 14, 29), kronologije (1 Kron 1—9), diplomatsko korespondenco (Ezdr 4, 9.10.11 b—16; 5, 7 b—17), različne oblike svetne pesmi, npr. veseljaške, posmehljive, delavske, ljubezenske in zlasti junaške pesmi. V četrti Mojzesovi knjigi je ohranjeno poročilo o najstarejši, toda že davno izgubljeni, izraelski profani pesniški zbirki. Ohranil se je samo naslov te pesniške zbirke Knjiga Gospodovih vojska (4 Mojz 21, 14) in je bila podobna drugi taki, prav tako izgubljeni pesniški zbirki, z naslovom Knjiga Pravičnega (prim. Joz 10, 13; 2 Kralj 1, 18). Iz te zbirke junaških pesmi se je ohranil odlomek v Jozuetovi knjigi, kjer opisuje pisatelj z izrazi profane junaške pesmi čudežno zmago pri Gabaonu, kajti le tako je mogoče razumeti pisateljevo pripoved, »da je sonce obstalo sredi neba in ni hotelo zaiti, dokler se narod ni maščeval nad sovragi« (Joz 10, 13). Kljub bogati in raznovrstni profani literaturi se, mimo redkih naslovov<sup>1</sup> in manjših reminiscenc v svetopisemskih knjigah,<sup>2</sup> od nje ni nič ohranilo, medtem ko so se svetopisemske knjige, pa čeprav so nekatere nastale kasneje kakor profani spisi, ohranile v presenetljivo nepokvarjeni obliki. Kako to? Preprosto zato, ker so knjige, o katerih so bili prepričani, da so nastale po navdihnjenju, varovali ko zenico svojega očesa. Svetopisemske zvitke so skrbno hranili v glinastih vrčih, omotane s povoskanim platnom. Izrabljene rokopise so skrupolozno natančno prepisali, nato pa spoštljivo pokopali ali odložili v genizo. Svetopisemske knjige so bile za Izraelce največja vrednota; prostor, kjer so jih hranili, smemo primerjati našim tabernakljem. In ravno dejstvo, da so se nekatere knjige ohranile, druge pa zatonile v pozabo, priča, da Izraelci niso vseh knjig enako cenili. Imeli so priostren čut za duhovne vrednote in so skrbno bdeli nad knjigami božjega porekla. Te so se ohranile, ker se tudi ena črka ni smela izpustiti iz postave (prim. Mt 5, 18).

Sv. pismo se razlikuje od drugih knjig tudi po vsebini. Predmet sv. pisma so verske resnice, čeprav jih ne uči sistematično kot kak dogmatični učbenik, ampak jih povezuje z življenjem. Zgodovinskih dogodkov ne opisuje zato, da bi jih rešilo iz pozabe, ampak ker se po njih razodeva

<sup>1</sup> Naslov Knjiga letopisov Judovih kraljev se v tretji knjigi Kraljev omenja 15-krat; naslov Knjiga letopisov Izraelovih kraljev pa v isti knjigi 18-krat, čeprav vsebina letopisov ni znana. Svetopisemski pisatelj je moral imeti letopise še v celoti pred seboj, če ne, ne bi mogel reči: »Ostala Roboamova zgodovina in vse, kar je storil, to je zapisano v knjigi letopisov Judovih kraljev« (3 Kralj 14, 29), toda kasneje so se letopisi brez sledu izgubili.

<sup>2</sup> Sv. pismo stare zaveze je ohranilo zelo malo primerov izraelskih svetnih pesmi in še te, kar jih je ohranilo, so tako močno predelane, da v njih ni več mogoče prepoznati izvirnega profanega značaja. Najčese jih navajajo preroki, da z njimi posmehljivo označujejo razvade nerazsodnega ljudstva, npr. »Jejmo in pijmo, ker bomo jutri umrli« (Iz 22, 13), in v jeziku posmehljive pesmi napovedujejo božjo kazen, npr. »Tir bo pozabljen... in Tiru se bo godilo kakor pravi pesem o hotnici: »Vzemi citre in hodi po mestu, pozabljena hotnica! Igraj lepo! Poj pridno, da se te spominjajo!« (Iz 23, 15).



Bog. Po zunanjih dogodkih stopa nevidni Bog v stik s svojim ljudstvom in ga tako vzgaja in uči. Dogodki manifestirajo Boga. Ob njih je začel človek razmišljati o Bogu in tako svojo vero dopolnjeval. Med dogodki, po katerih Bog posega v usodo posameznika in naroda, in med notranjo govorico, po kateri se Bog razodeva duši, je najtesnejša notranja zveza tako, da se razodetje uresničuje po dejanjih in besedah, ki so med seboj notranje povezane, tako da dela, ki jih je Bog storil v zgodovini odrešenja, pojasnjujejo in potrjujejo nauk in stvari, ki jih označujejo besede; besede pa oznanjajo dela in osvetljujejo skrivnost, ki je v njih obsežena.<sup>3</sup> Verske resnice pa so skrivnosti in jih moramo prav tako sprejeti v veri kakor dejstvo, da je sv. pismo božjega, ne pa človeškega izvora. Torej je vsebina druga značilnost, po kateri se sv. pismo loči od profanih knjig in nas obvezuje, da pristopamo k njemu v duhu vere.

Bog pa nas je pustil v negotovosti še glede enega spoznanja. Izvirnih svetopisemskih spisov, ki so jih napisali pisatelji po navdihnjenju Sv. Duha, ni več; mi poznamo samo prepise (apografe) in prevode originala. Ob tem se vsiljuje zaskrbljujoče vprašanje: ali je svetopisemsko besedilo, kakršnega uporabljamo mi, identično z izvirnikom? Ali se ni morda v teku stoletij s pogostnim prepisovanjem in prevajanjem pokvarilo? Ali so najstarejši rokopisi res zanesljivi prepisi izvirnika, ali pa se je zaradi nepazljivosti prepisovalcev (prevajalcev) vtihotapilo toliko napak, da sedaj ne moremo več vedeti, kakšna je bila začetna oblika svetopisemskega besedila? Morda so prepisovalci in poznejši uredniki vnesli v besedilo celo premišljene popravke, ki odražajo njihovo osebno teološko naziranje ali naziranje cerkvene občine, morda šole, kjer so rokopisi nastali? Zavedati se moramo, da svetopisemsko besedilo ni bilo muzejsko gradivo, ampak nekaj živega, kar se je stalno uporabljalo pri bogoslužju in poučevanju katehumenov. Zaradi nenehnega prepisovanja in stalne praktične uporabe je malo verjetno, da bi moglo ostati nepokvarjeno, zlasti še, ker so pri praktičnem poučevanju hoteli narediti sv. pismo čimbolj razumljivo ljudem in so zato tuje in težko razumljive izraze ali stavčne zveze nadomeščali s preprostejšimi, bolj razumljivimi, sinonimnimi. Pred iznajdbo tiska tudi ni bilo mogoče izdati enotnega, tipičnega besedila, ki bi v tisočih izvodih preplavilo krščanski svet, ampak je bilo več cerkvenih središč, kjer so delovale poklicne šole po načelih določenih cerkva; in tako so nastale različne rokopisne družine.

Če obstajajo razlike med rokopisi iste rokopisne družine, koliko bolj očitne so šele razlike med rokopisi različnih rokopisnih družin! Ker rokopisi niso enaki, ampak je med njimi več manjših ali celo večjih razlik, in sicer, se sprašujemo, katera inačica je pravilna, ali bolje rečeno, katera inačica je bližja originalu? Samo med grškimi novozaveznimi rokopisi je nad 200 000 inačic, torej približno 50 000 več, kot je vseh besedi v celotni novi zavezi! In če je med samaritanskim pentatevhom in masoretskim kar 6000 inačic, se nehote vprašamo, katera oblika pentatevha je bližja izvirniku in zato pristnejša, samaritanska ali masoretska?

Te razlike se nanašajo samo na rokopise izvirnikov, to se pravi, med rokopisi, ki prinašajo grško, to je, izvirno obliko novozaveznega besedila,

<sup>3</sup> BR 2.

je nad 200 000 inaic; toda dandanes skoraj nihče več ne uporablja sv. pisma v izvirnem jeziku, ampak v živem, narodnem jeziku. Če so se že prepisovalci, ki so prepisovali grško besedilo v grščini, motili, koliko bolj je bil šele podvržen zmoti prevajalec izvirnega besedila. Resnica je, da noben prevod, tudi najboljši, ni enak originalu. Vsak jezik ima svoje značilnosti, katerih še ne poznamo s tem, če znamo čim več besed in poznamo slovnične zakonitosti, treba je dojeti duha jezika; to se pravi, da mora prevajalec pronikniti globlje v dušo naroda in vedeti, kako dojemata in izraža resnice. Prevajalec se mora vživeti v pisateljev idejni svet, poznati mora njegovo miselnost, govorico in slog. Poznati mora tudi značaj in duha knjige, ki jo prevaja, npr. Janez Evangelist želi naslovljencem knjige Apokalipse »Milost in mir od njega, ki je, ki je bil in ki bo« (Raz 1, 4), to se pravi od Boga, samo da uporablja malce nenavadni izraz za Boga, tričlensko formulo »ki je, ki je bil in ki bo«, ki spominja na 2 Mojz 3, 14 ko se je Bog razodel Mojzesu rekoč: »Jaz sem, ki sem«. Toda slovenski prevod se ne ujema z izvirnikom V izvirniku se Janezov stavek glasi: Milost vam in mir od njega, ki je, ki je bil in ki bo prišel (ὁ ἐρχόμενος); torej ni izražena večna božja bit v smislu »ens a se«, ampak tipična apokaliptična resnica, da bo tisti, od katerega izhaja blagoslov, v resnici prišel. Poudarek je na eshatološki resnici, ne pa na oznaki božje biti. Samo posredno bi mogli reči, da je Janez mislil na večno božjo bit, ker pravi, da bo prišel, torej bo Bog tako, kot je bival v preteklosti, bival tudi v prihodnosti, ker bo šele prišel.

Ker se rokopisi v besedilu razhajajo, se moramo vselej, preden začnemo z razlaganjem sv. pisma, vprašati, če je besedilo pristno ali ne, to se pravi, če se je v izvirniku res glasilo tako, kot se glasi v našem besedilu. Šele potem, ko se prepričamo, da je inaiča indentična z izvirnikom, lahko pričnemo z razlago. Dokler ne pridemo do kritične zanesljivosti besedila, bi bila razlaga neumestna, četudi bi bila še tako temeljita in duhovita. Pred kritično izvestnostjo o verodostojnosti besedila vselej obstaja nevarnost, da z razlago vnašamo v besedilo misli, ki jih ni v originalu; in vendar je samo tista razlaga pravilna, ki organsko raste iz originala. Do takšne gotovosti težko pridemo s prevodi, posebno še, če niso opremljeni s kritičnim aparatom, zato se moramo zateči h kritičnim izdajam svetopisemskega izvirnika. Kritične izdaje sv. pisma prinašajo pod besedilom tako imenovani kritični aparat, to je seznam inaič iz najboljših kodeksov k ustreznemu besedilu. Najbolj zanesljiva je tista kritična izdaja sv. pisma, ki je izšla zadnja v vrsti kritičnih izdaj, ker ta upošteva v kritičnem aparatu najnovejše izsledke biblične znanosti in opozarja na inaiče, ki so zastopane v kodeksih, pápirih in rokopisih, ki so bili nazadnje odkriti in raziskani. Takšne kritične izdaje sv. pisma nove zaveze za šolsko uporabo so izdali A. Merk (Rim), J. M. Bover (Madrid), J. H. Vogels (Freiburg v Švici), med protestanti pa Erwin Nestle (Stuttgart), zlasti njegova zadnja, že 24. izdaja, ki jo je pripravil skupaj s K. Alandom (Stuttgart 1960).

Kritične izdaje sv. pisma stare zaveze je oskrbel Rudolf Kittel, med njimi je najboljša zadnja, 3. izdaja, katero so pripravili sodelavci pokojnega R. Kittela (u. 1929) Albrecht Alt, Otto Eissfeldt in Pavel Kahle. Izšla je v Stutgartu leta 1937. Od prejšnjih dveh kritičnih izdaj se raz-

likuje po tem, da njeno besedilo ni umetno sestavljeno na podlagi pozno-srednjeveških masoretskih kodeksov, ampak sloni na najstarejšem in najbolj ohranjenim masoretskim kodeksom iz l. 1008 po Kr., ki obsega celotno staro zavezo in se nahaja v leningrajski javni knjižnici (Codex Leningradensis) s strokovno oznako B 19<sup>a</sup>. Zadnji ponatisi te izdaje, npr. iz leta 1962, prinašajo v kritičnem aparatu tudi inačice iz qumranskih rokopisnih najdb, zlasti 1 Q Iz<sup>a</sup> in 1 Q Iz<sup>b</sup>. V tej izdaji je kar dvojni kritični aparat. V prvem so navedene inačice masoretskih kodeksov, označene z grškimi črkami; v drugem pa nemasoretskih kodeksov in najstarejših prevodov, označene z latinskimi črkami.

Toda kljub kritičnim izdajam sv. pisma mnogokrat še ni mogoče priti do popolne gotovosti, če se besedilo ujema z izvirnikom, ker absolutno zanesljive kritične izdaje sploh ni. Kadar pride do novih odkritij, pridejo na dan nove, še starejše in bolj ohranjene inačice, ki dostikrat povsem sprevržejo inačice v sprejetem besedilu in vnašajo dvom o vrednosti prejšnjih kritičnih izdaj. Ali potemtakem sploh ni mogoče priti do izvestnosti, če je ohranjeno besedilo zanesljivo in je zato avtentično razlaganje sv. pisma nemogoče? Pač, ker ravno raznoličnost inačic priča, da se izvirne oblike svetopisemskih pripovedi niso izgubile, ampak so prisotne v kompleksu inačic, le pogoditi je treba, katera vrsta inačic izraža najbolj pristno obliko svetopisemskega besedila. Na splošno se inačice sploh ne nanašajo na bistvo razodetih resnic, ampak samo na izrazno obliko razodetih resnic. Kljub tako velikemu številu inačic je le malo primerov, ko bi šlo za dogmatično pokvarjenost svetopisemskega besedila, to se pravi, da bi bila prizadeta razodeta resnica, ampak gre za formalno pokvarjenost, ko inačice ne izražajo adekvatno izvirnih oblik. Inačice med rokopisi istih rokopisnih družin so večinoma samo formalnega značaja, gre za spremenjeni besedni red, zamenjavo časov, napačno razumevanje okrajšav in različne pravopisne napake. Čeprav te razlike bistveno ne vplivajo na svetopisemski pomen, vendar dokazujejo, kako težko je iz množstva inačic razbrati tisto, ki je najbližja izvirniku in tako omogočiti avtentično razlaganje sv. pisma. Inačic ne smemo omalovaževati, ampak jih smemo samo iz utemeljennih razlogov odklanjati kot nepristne, npr. če je večina rokopisov takole ohranila stavek iz Markovega evangelija: »Jezus se je usmilil in ozdravil gobavca« (1, 41), nekateri pa: »Jezus se je razjezil (*οργισθεῖς*) in ozdravil gobavca« (D a ff r Ef), se moramo nujno vprašati, katera oblika je pravilna? Kaj je zapisal Marko? Načelno bi bilo možno, da je Marko zapisal drugo obliko in da se je res tudi tako zgodilo. Možnost je utemeljena v tem, da je v precejšnjem številu kodeksov resnično izpričana druga inačica. Ali pa je Jezus v resnici postopal tako? Morda, saj tako tudi mi odpravljamo nadležne ljudi. Vprašanja ni mogoče rešiti načelno, čeprav je verjetno, da Jezus ni tako postopal z bolniki, ampak tekstno kritično. Vprašati se moramo, v kakšnem okolju je nastala druga inačica. Njen poudarek ni na Jezusovem ravnanju, ampak na dojemanju Jezusovega ravnanja s strani navzočih ali tistih, ki so o tem zvedeli po drugih.

Iz povedanega sledi, kako potrebna je tekstna kritika, ki skrbi za avtetičnost svetopisemskega besedila. Tega se je zavedal že sv. Avguštin, ko je dejal, da mora vsak proučevalec sv. pisma postaviti skrb za zbolj-



šano besedilo na prvo mesto. »Za zboljšanje rokopisov mora v prvi vrsti skrbeti spretnost tistih, ki želijo spoznati sv. pismo, da se bodo rokopisi, ki niso zboljšani, umaknili zboljšanim.«<sup>4</sup> V polpretekli dobi je to skrb znova naglasil papež Pij XII. v znameniti okrožnici *Divino afflante Spiritu* (1943), ki velja za magno charto bibličnega študija in pravi: »Naloga tekstne kritike je namreč, da sveto besedilo kolikor mogoče postavi v prvotno stanje, ga očisti napak, ki mu jih je povzročila slabost prevajalcev, ter po možnosti odpravi odstavke in vrzeli, zamenjave besednega reda, ponavljanje besed in vsakovrstne druge pogoške, ki se navadno vrinejo v spise, če so več stoletij prehajali iz roke v roke« (EB, 548).

Tekstna kritika si je zastavila nalogo ugotoviti začetno obliko svetopisemskega besedila. Gre za to, kakšne so bile izvirne oblike zapisanih pripovedi. Merodajno je samo to, kar so zapisali svetopisemski pisatelji. Samo njihove pripovedi so nastale po navdihnjenju Sv. Duha in so zato nezmotne; prepisi izvirnika in prevodi pa so navdihnjeni le toliko, kolikor so identični z izvirnikom. Sv. pismo je nezmotno samo v svojih avtentičnih trditvah, to se pravi, da je neka trditev v slovenskem prevodu nezmotna samo, če je identična z avtentično trditvijo izvirnika. Ker izvirnika več ni, smo vezani samo na prepise in prevode, pa tudi ti so za cela stoletja mlajši od izvirnika. Najstarejši masoretski kodeks izhaja iz leta 895 po Kr. To je kairski preroški kodeks (*Codex Prophetarum Cahirensis Synagogae* z oznako C), ki obsega samo zadnje in pozne preroke. Priredil ga je in konzontančno besedilo opremil z vokali Moše ben Ašer, v genizi kairske sinagoge pa našel Pavel Kahle. Vsi drugi masoretski kodeksi, poleg obeh leningrajskih B 3 iz leta 916 (obsega vse pozne preroke, razen Daniela) in B 19<sup>a</sup> iz l. 1009 (obsega vso staro zavezo), so mlajši. Čeprav je vseh okrog 1500, večina izhaja le iz srednjega veka: iz 12. stoletja jih je 8, iz 13. stoletja 50; vsi drugi so še mlajši.

Pred odkritjem qumrânskih rokopisov (1947) ni bilo hebrejskih starozaveznih rokopisov iz dobe prvega tisočletja po Kristusu. Ker ni bilo direktnih hebrejskih prič, so v prvem tisočletju poznali staro zavezo samo iz prevodov, zlasti iz grškega prevoda stare zaveze, *Septuaginte* (LXX). To vrzel sta sicer delno izpolnili dve pomembni odkritji. L. 1896 so našli v genizi<sup>5</sup> judovske sinagoge v Kairu okrog 100 000 fragmentov različnih rokopisov, med njimi tudi svetopisemskih, celo z babilonsko in palestinsko punktacijo, toda noben svetopisemski rokopis ni izpred 6. stoletja po Kristusu, ampak so nastali med 6. in 8. stoletjem po Kr. S tem odkritjem se je res premaknila starost hebrejskih rokopisov za nekaj stoletij naprej, toda še vedno je bil razpon med najstarejšim znanim rokopisom in izvirnikom zelo velik.

Z najdbo pápíra Nash (1912) se je starost hebrejskih rokopisov pomaknila kar za pol tisočletja naprej, saj je pápyrus Nash nastal v 1. stoletju po Kr. Odkritje je bilo sicer pomembno, vendar preneznatno, ker pápír obsega le 25 vrstic stare zaveze in še te niso avtentična oblika izvirnega besedila. Vsebuje dekalog v skombinirani obliki iz 2 Mojz 20,

<sup>4</sup> PL 34, 46.

<sup>5</sup> Geniza je bila neke vrste zakristija ali bolje prostor, kjer so hranili izrabljene ali z napakami prepisane rokopise, da jih ni kdo oskrnil. Beseda je aramejskega porekla: *genaz* pomeni skriti, prikriti, zavarovati.



2—7 in 5 Mojz 5, 1—5, kateremu pristavlja še 5 Mojz 6, 4 z dostavkom, ki je znan samo iz LXX. Pápir se sedaj nahaja v Cambridgeu s strokovno oznako Mr Or 233.

Vsa dosedanja odkritja, tudi odkritje v 'Auya Hafir v puščavi Negev (1935/37), kjer so našli zbirko grških in arabskih pápirov iz pozno bizantinske in začetka arabske dobe, presegajo odkritja rokopisov in rokopisnih odlomkov v Qumrânu, wádi Murabba'ât, hirbet Mird, nehal Hever, 'Ein-Gedi in 'Ain Ghuweir. Ker ležijo ti kraji na zahodni obali Mrtvega morja, samo najdbišče hirbet Mird (Marda) leži bolj v notranjosti, imenujemo rokopisne najdbe s skupnim imenom *m r t v o m o r s k i* rokopisi ali qumrânski rokopisi, ker so v votlinah okrog nekdanjega naselja hirbet Qumrân, našli pretežni del teh rokopisov. Brez dvoma gre za največji rokopisno odkritje vseh časov in za študij sv. pisma tudi najpomembnejše, čeprav je prišlo učenjakom v roke komaj 1 % od nekdanj tako bogatega gradiva qumrânske knjižnice.<sup>6</sup> Z njimi primerjamo našo obliko svetopisemskega besedila in ugotavljamo njegovo kritično vrednost. Qumrânski rokopisi so najboljše avtentične priče svetopisemskega izvirnika. Zakaj? Prvič zato, ker so bili domala 2000 let nedotaknjeni. Ko so jih v vrčih odnesli na varno v bližnje votline, so nanje pozabili. Ker se jih pozneje ni več dotaknila človeška roka, odražajo tisto obliko svetopisemskega besedila, ki je krožila med Judi v stoletjih pred Kristusom in v Kristusovem času. Drugič pa zato, ker so najstarejše priče svetopisemskega besedila, in zato izmed doslej znanih kodeksov najbližji izvirniku. Qumrânski rokopisi so nastali, široko rečeno, med 2. stoletjem pred Kristusom in 1. stoletje po Kristusu, torej so za celih 1000 let starejši kot leningrajski kodeks B 19<sup>a</sup>, ki velja za najstarejši masoretski kodeks s celotno vsebino stare zaveze. To so rokopisi, ki celo sovpadajo z nastankom nekaterih kanoničnih knjig, na primer izvirnik Pridigarja (Prid) je nastal komaj 100 let pred qumrânskimi rokopisi ali Danielov rokopis iz četrte qumrânske votline je samo pol stoletja mlajši od njenega izvirnika. Deveterokanonična knjiga Modrosti je celo mlajša, nastala je okrog l. 50 pred Kr., od nekaterih qumrânskih svetopisemskih rokopisov.

Z odkritjem qumrânskih svetopisemskih rokopisov je bila izpolnjena vrzel, ki je zijala med izvirno obliko svetopisemskega besedila ali arhetipom in masoretskimi kodeksi iz 9. in 10. stoletja po Kr. Za to obdobje pred l. 1947 nismo imeli direktnih svetopisemskih prič, seveda če izvzamemo dokumente iz kairske genize in pápir Nash, in ni čudno, če so te najdbe potem vzbudile toliko pozornosti v znanstvenem svetu.

Qumrânske najdbe bi mogli proučevati pod več vidiki. Zelo zanimiv bi bil idejni ali dogmatični vidik, ki bi nas seznanil iz kakšnega okolja izhajajo ti rokopisi, ali so odraz uradnega judovstva ali pa kake judovske verske ločine, esenov, zelotov, qumrâncev, toda nas zanima samo njihova tekstno kritična vrednost. Ob njih si zastavimo vprašanje, ali se naše svetopisemsko besedilo, ki je bilo tolikokrat prepisano, prevedeno in po-

<sup>6</sup> Prim. H. Haag, *Die Handschriftenfunde in der Wüste Juda*, Stuttgart 1965, 41.

pravljeno, ujema z besedilom, ki je bilo domala 2000 let nedotaknjeno in je tako blizu svetopisemskemu izvirniku? To je vznemirljivo vprašanje, na katerega ni mogoče odgovoriti načelno, ampak na podlagi temeljitega proučevanja najdenih rokopisov in natančnega primerjanja njih besedila z našim, to je, s sprejetim besedilom (textus receptus).

Takšno nalogo je mogoče opraviti le, če poznamo zgodovino, obliko in značaj svetopisemskega besedila, katerega uporabljamo danes in ga ponatiskujejo vse današnje kritične in poljudne izdaje sv. pisma in ga nato primerjamo z besedilom qumrânskih rokopisnih najdb. Zato bo razprava obsegala, po tem daljšem uvodu, dva dela:

I. Nastanek in zgodovina svetopisemskega besedila;

II. Primerjava sedanjega besedila z besedilom qumrânskih rokopisnih najdb.

## I. NASTANEK IN ZGODOVINA SVETOPISEMSKEGA BESEDILA

### a) Nastanek in nadaljnja usoda stare zaveze

Nobena svetopisemska knjiga ni bila ob svojem postanku taka, kakršna je danes pred nami. Svetopisemske knjige so dobile sedanjo obliko šele v končni fazi njihovega nastajanja in večinoma tudi niso sad ustvarjanja enega človeka, ampak je pri njih nastajanju sodelovalo več ljudi. Nobene svetopisemske knjige ni napisal isti pisatelj, pa četudi mu jo izročilo izrečno pripisuje, na primer Mojzesu pentatevh, Davidu psalterij, Salomonu knjigo pregovorov, Izaiju ali kateremu koli drugemu preroku prerokbo, ki nosi prerokovo ime. Knjig niso v celoti napisali moške, po katerih se knjige imenujejo, ampak so jim dali le prvotno zasnovo, temeljni obris in bistveno vsebino; nadaljnjo obliko, razvrstitev snovi in zlasti heterogene dostavke so knjige dobile kasneje. Če naletimo v pentatevhu na nekatere pripovedi, za katere je izrečno rečeno, da jih je napisal Mojzes, potem moremo indirektno sklepati, da drugih, kjer te pripombe ni, ni napisal Mojzes. V pentatevhu so dejansko navzoča tako različna izročila in tako različne, včasih celo nasprotujoče si pripovedi, da jih res ni mogoče pripisovati enemu in istemu človeku. Današnja znanost razlikuje v njem jahvistično (J), elohistično (E), devteronomistično (D) in duhovniško (P) izročilo in nekatere od teh še naprej deli v idejne sestavine, na primer jahvistično v J<sup>1</sup>, J<sup>2</sup>, J<sup>3</sup> ... katere drugi označujejo s črko L (Laienquelle). To izročilo je v bistvenem nasprotju z duhovniškim (P) in vsebuje drobec poganskih kanaanskih prednikov, katere je pentatevh prevzel v svoj sestav.<sup>7</sup>

Tudi Salomon ni avtor knjige Pregovorov, še manj pa knjige Modrosti (grški rokopisi jo imenujejo Salomonova modrost, Pešitta pa Knjiga velike Salomonove modrosti), ker je nastala šele okrog l. 50 pred Kr. Knjiga Pregovorov je nastala približno 200 let poprej, vendarle njen avtor ni kralj Salomon, četudi se v hebrejskem izvirniku imenuje Mišlê Šelomo<sup>h</sup> (Salomonovi pregovori). Knjiga se deli v osem vsebinskih enot in

<sup>7</sup> Prim. Otto Eissfeldt, *Einleitung in das Alte Testament*<sup>3</sup>, Tübingen 1964, 224. 258 sl.

samo prva in četrta enota se izrečno pripisujeta Salomonu in še to samo v hebrejskem izvirniku in vulgati (Vg), v LXX, Pešitti in drugih prevodih tega napisa ni; poleg tega tudi hebrejski izvirnik ostale enote pripisuje drugim, na primer: drugo in tretjo enoto »modrim«, peto Agurju, sedmo Lamuelu, medtem ko sta šesta in osma anonimni.

Isto velja tudi pa psalterij. Vsi psalmi niso Davidovi, čeprav izročilo pripisuje psalterij Davidu in so nekateri psalmi izrečno označeni kot Davidovi. Toda že v tem, da hebrejski izvirnik pripisuje Davidu 72 psalmov, LXX pa celo 84, se vidi, da že v izročilu ni bilo popolne jasnosti, kateri psalmi so Davidovi, in to toliko bolj, ker hebrejski izvirnik in LXX ne pripisujeta vedno istih psalmov Davidu. Novejše raziskave napisov, zlasti v zvezi z avtorstvom, so dokazale, da hebrejski predlog *l<sup>e</sup>* z osebo, ne označuje avtorstva, ampak samo splošno pripadnost pesmi neki pesniški zbirki. Kakor pomenijo naslovi »l b' l« ali »l k r t« v mitološki pesniški zbirki iz Ras Šamre »Pesem z Baalovega cikla«, »Pesem iz Kerejeve pesniške zbirke«, tako pomeni hebrejski predlog *l<sup>e</sup>* z osebo samo pripadnost psalma pesniški zbirki, ki se imenuje po določeni osebi, konkretno Davidovi pesniški zbirki, nič o resničnem avtorstvu ustrezne pesmi, čeprav s tem ni rečeno, da David ne bi sestavil nobenega psalma.<sup>8</sup> Trdim samo, da David ni avtor psalterija. Avtorstvo je treba razumeti v semitskem pomenu besede. Za semite je bil avtor tisti, ki je bil začetnik ali pobudnik (iniciator) nekega gibanja, utemeljitelj neke ideologije ali religije ali ustanovitelj neke šole, ki je kasneje temeljni nauk svojega učitelja zapisala. Ker je Mojzes uredil s postavo človekov odnos do Boga in do bližnjega, ga je imelo judovsko izročilo za avtorja pentatevha, ki je v svojem jedru zakonodajnega značaja. Kakor je imelo judovsko izročilo Mojzesa za avtorja postavodaje, tako je imelo tudi Davida za avtorja poezije in Salomona za avtorja modrostne literature.

Na vprašanje, kdaj so svetopisemske knjige dobile sedanjo obliko ali kdaj je nastala stara zaveza, je težko odgovoriti, ker je imela vsaka knjiga svojo zgodovino. Za pentatevh lahko rečemo, da je dobil sedanji obseg kakih 100 let po vrnitvi iz babilonske sužnosti, torej okrog leta 400 pred Kr. To je bila doba verske in politične restavracije in takrat so pod vplivom velikih osebnosti, med njimi se je odlikoval zlasti Ezdra, zbrali stara izročila in morda tudi narodno katastrofo preživele rokopise in jih uredili v knjigo. To se je moralo zgoditi pred nastopom Aleksandra Velikega. Takrat so bili že vsi Judje prepričani, da je pentatevh nastal po božjem navdihnjenju, in so ga sprejeli v kanon. Poslej se knjiga ni več spreminjala ali dopolnjevala, pač pa je bil pantatevh kmalu zatem preveden v grščino in s tem prestopil meje judovstva in postal kulturna vrednota številnih narodov. Morda so bili v tem času zbrani tudi spisi prerokov in drugih kanoničnih knjig, kolikor niso v tej dobi šele nastale, npr. Daniel in knjiga Pregovorov. Vsekakor je moral biti judovski kanon zaključen pred 2. stoletjem pred Kr., ker najdemo med qumrânskimi rokopisi fragmente vseh kanoničnih knjig stare zaveze, razen Estere.

Ali pa je bilo takrat besedilo svetopisemskih knjig tudi popolnoma enotno? V začetku svetopisemsko besedilo še ni bilo ustaljeno in zato

<sup>8</sup> Prim. Armando Rolla, *Questioni introduttive ai salmi*, v: *Il Messaggio della salvezza* 3, Torino 1968, 427 sl.

ne popolnoma enotno. Svetih knjig takrat še niso tako visoko cenili kot pozneje. Zato je bilo več vzrokov. Bodisi, da še niso vedeli, da so knjige nastale po božjem navdihnjenju in zato v njih še niso prepoznali božjega značaja, bodisi da niso vedeli, da morajo tudi črke ostati nespremenjene in jim je šlo samo za to, da so ohranili smisel razodetja kot nespremenljivost črk. Takšni primeri so znani tudi iz profane literature, npr. isti feničanski napis v Karatepah, vdolben na kamnita vrata in na kipu, je izpričan v dveh oblikah, čeprav izhaja iz iste dobe.<sup>9</sup> Tako se je dogajalo tudi s svetim besedilom, kar dokazujejo zlasti vzporedne pripovedi, npr.: Ps 18 in 2 Sam 22; 4 Kralj 18, 13—20, 19 in Iz 36—38; 4 Kralj 24, 18—25, 30 in Jer 52; Iz 2, 2—4 in Mih 4, 1—3. Med Kroniškimi knjigami in knjigami kraljev je tolikšna sorodnost, da jih P. Vannutelli imenuje kar »sinoptične knjige stare zaveze«.<sup>10</sup> Primerjava vzporednih mest pokaže, da se pripovedi sicer v bistvenih stvareh ujema, čeprav se v načinu pripovedovanja mestoma tako razhajajo, da takrat, ko so te knjige nastajale, res še ni moglo biti enotnega svetopisemskega besedila.

### *Nastanek enotnega besedila stare zaveze*

Kdaj se je starozavezno besedilo dokončno ustalilo in poenotilo, nam ni znano. Talmud poroča, da so bili v jeruzalemskem templju trije kodeksi, ki so si med seboj tu in tam nasprotovali; in ko so jih rabbinji primerjali med seboj, so izbrali tisto drugače, v kateri sta soglašala dva kodeksa, nasprotno pa zavrgli. Talmudovo poročilo so potrdili tudi qumrânski rokopisi. V njih je zastopana kar trojna oblika starozaveznega besedila: masoretska, samaritanska in grška (LXX), kar spričuje, da vsaj v Kristusovem času še ni bilo enotnega in avtoritativnega svetopisemskega besedila. To je bilo obdobje gibljivega besedila. Stara zaveza je obstajala v več recenzijah.

Na prehodu iz 1. stoletja po Kristusu v 2. stoletje se je izoblikovalo iz množstva besedil enotno, presenetljivo uniformirano konzonantno besedilo stare zaveze. To se je zgodilo po vsej verjetnosti na sinodi judovskih rabbinov v Jamniji okrog l. 80 po Kr. Jamnija, starodavni Yabneel, na cesti med Joppo in Askalomom, je postala po razdejanju Jeruzalema l. 70 po Kr. duhovno središče judovstva. Na sinodi so učeni Judje določili obseg starozaveznega kanona in sprejeli avtoritativno besedilo stare zaveze. Idejni pobudnik zanjo je bil najbrž ugledni rabbin Aqiba. Med leti 55 in 135 po Kr. je prevladovala med Judi njegova eksegetična metoda, ki je upoštevala vsak, še tako neznamenit ali majhen del sv. pisma. Po razdejanju Jeruzalema je bilo sv. pismo edina vez edinosti med Judi. Zbrali so vse zapovedi in ustna izročila in jih prelili v črke. Na podlagi starih rokopisov je nastal konzonantni skelet postave in postal avtoritativna oblika sv. pisma stare zaveze. Vse rokopise, ki se niso skladali z njimi, so zavrgli. Na podlagi splošno rabljene oblike sv. pisma je kasneje nastalo masoretsko besedilo stare zaveze. Če so hebrejski ko-

<sup>9</sup> Navaja E. Vogt, *Critica textus Veteris Testamenti hebraici et graeci*, Romae 1951, 31, 32.

<sup>10</sup> P. Vannutelli, *Libri synoptici Veteris Testamenti seu librorum Regum et Chronicorum loci paralleli*, Romae 1934.



deksi od 10. stoletja dalje tako enotni, je to zaradi tega, ker so nastali na enotni tekstni predlogi, arhetipu, je dejal Pavel de Lagarde, ki je obnovil tezo (1836) o oblikovanju enotnega hebrejskega starozaveznega besedila na sinodi v Jamniji.<sup>11</sup>

Pavle Kahle pa trdi, da je bilo nastajanje enotnega hebrejskega besedila dolgotrajen proces in bolj sad naporenega dela judovskih učenjakov, masoretov. Sklicuje se na dejstvo, da je obstajalo poleg avtoritativnega besedila še dolgo časa več drugih tekstnih oblik, ki so prišle na dan z odkritjem kairske genize (1896) in imajo drugačne inačice kot arhetip. Isto lahko sklepamo tudi iz samega masoretskega besedila, ker celo judovski pisatelji navajajo vse do 8. stoletja in še čez iste svetopisemske stavke v različni obliki. Torej le niso po l. 100 zadušili vseh tekstnih tipov, ampak so še naprej »privatno«<sup>12</sup> krožili med ljudmi. V odnosu do masoretskega besedila razodevajo samorastniško ali vulgarno obliko besedila. Njegova značilnost je v tem, da pogosteje uporabljajo konzonante (matres lectionum) za vokalni izgovor, težijo bolj k opisnemu, razvlečenemu pripovedovanju, uporabljajo aramejske besedne tvorbe in nadomeščajo nedoločne glagolske oblike z določnimi, npr. absolutni nedoločnik z velelnikom.<sup>12</sup> Če so hebrejski rokopisi od 10. stoletja dalje tako zelo enotni, pravi P. Kahle, je to rezultat dela mlajših in starejših masoretov, ki so se zavzeli za avtoritativno besedilo in mu pripomogli k zmagi nad rokopisi, ki so odstopali od skupnega izročila.<sup>13</sup>

#### *Vokalizacija konzonantnega besedila in nastanek masoretskega besedila*

Odločilno delo pri oblikovanju hebrejskega starozaveznega besedila je bilo opravljeno v prvem tisočletju po Kristusu. Takrat so se z njim ukvarjali izključno samo judovski učenjaki v Palestini in v babilonskih judovskih kolonijah.

Po drugi judovski vstaji zoper Rimljane (135) je veliko judovskih učenjakov odšlo v Babilon in so tam ustanavljali akademije. Mesta Sura, Nahardea in Pumbedita so postala v štirih stoletjih, od 3. do 7. stoletja, glavna središča judovske znanosti, medtem ko so bile tedaj rabinske šole v Palestini brezpomembne. Po 10. stoletju so judovske akademije v Babiloniji propadle, njihovo izročilo so naprej gojili v Jemenu. Pod vplivom tiberijske šole se je tam v 12. in 13. stoletju izoblikovala tipična jemenska tradicija.

Z vdorom muslimanov v Palestino leta 638 so Judje spet dobili prost dostop v Jeruzalem. Muslimanska uprava je ustanovila provinco al-Urdunn (Jordan), ki je obsegala približno isto ozemlje kot bivša rimska provinca Judeja. Njeno glavno mesto je bila Tiberija. Tiberija je bila že pred muslimanskim gospodstvom važno judovsko kulturno središče, tam so bili predelani pozno judovski verski spisi (mišne) in objavljen je bil

<sup>11</sup> Prim. Carlo Martini, *De critica textus utriusque Testamenti*, P. I. B., Romae 1966, 29.

<sup>12</sup> Prim. Ernst Würthwein, *Der Text des Alten Testaments*, Stuttgart 1963, 22.

<sup>13</sup> Paul Kahle, *Der hebräische Bibeltext seit Franz Delitzsch*, Stuttgart 1961.

palestinski talmud (med 4. in 5. stol. po Kr.). Sedaj je postala Tiberija središče bibličnega študija. Tam so delovali učeni judovski rabini, proučevali svetopisemske rokopise in opremili konzonantno besedilo z vokali. O njihovem temeljitem znanstvenem delu poroča arabski zgodovinar al-Mas'udi, ki je obhodil velik del tedaj znanega sveta in se na potovanju srečal tudi z učenimi Izraelci v Tiberiji. O njih pravi, da verujejo v Pravičnost in v enega Boga. Imajo svete knjige, 24 po številu, katere delijo v postavo, preroke in psalme. Al-Mas'udi poroča tudi o prevajanju hebrejskih svetih knjig v arabščino in med prevajalci našteva može, s katerimi se je osebno srečal. Med njimi je zlasti pomemben pisar Abu Kathir, za katerega meni Pavel Kahle, da ni nihče drug kot znameniti Sa'adja, ki je v 10. stol. po Kr. prevajal sv. pismo iz hebrejščine v arabščino. Sa'adja je pobegnil iz Egipta v Tiberijo in se pridružil učenim rabinom in si nadel hebrejsko ime Kathir.<sup>14</sup>

Svetopisemsko besedilo je obstajalo več stoletij samo v konzonantni obliki. Konzonanti so nosilci besednega pomena, ne vokali. To ni značilno samo za semitske jezike, ampak tudi za druge. Sorodnost slovanskih jezikov sloni na konzonantih posameznih besedi in ne na vokalih, npr.: **breza** (slov.), **breza** (srb.-hrv.), **brěza** (bolg.), **berěza** (rusko), **břiza** (češko), **brzoza** (poljsko), **brěza** (stcslov.).<sup>15</sup> Medtem ko se vokali iste besede v različnem jeziku (narečju) različno izgovarjajo, ostaja konzonantni skelet nespremenjen. Če Hebrejci vse do 8. stoletja po Kr. niso imeli vokalnih znakov, s tem ni rečeno, da vokalov sploh niso poznali. Pač, samo zapisovali jih niso. Izgovarjali so jih na svojski način; samo vokal e so izgovarjali kar na pet načinov: dolgi e (sērê), dolgi e s polno pisavo (sērê plene scriptum), kratki e (s'egôl), zelo kratki e (hātêf s'egôl) in polglasni e (š'ewā mobile). Ker vokalov niso pisali se je dogajalo, da so konzonantno besedilo na več mestih lahko različno brali in seveda tudi različno razumeli. Napake v branju so bile vedno bolj pogostne, zlasti potem, ko je bila hebrejščina mrtev jezik in so pozni rodovi pozabili, kako so Izraelci v resnici izgovarjali besede.

Bilo je več izročil, tako na vzhodu kot na zahodu, kako je treba brati sveto besedilo. Na vzpostavitev pravilnega izgovora besedi je precej vplivala verska ločina karejcev, katero je l. 760 ustanovil 'Anan ben David. Karejci so bili neke vrste judovski protestanti. Zavrgli so razlage judovskih rabinov in brali samo sv. pismo, brez razlage. Za njih je bilo sv. pismo edina avtoriteta. Sv. pismo so prepisovali s skrupolozno natančnostjo, z vsemi, tudi najmanjšimi pravopisnimi znaki in se zavzemali za pravilni izgovor svetopisemskih besedi. Ta izgovor so hoteli izraziti v pisavi. S pomočjo pik, katere so postavljali nad, vmes in pod konzonante, se je svetopisemsko besedilo ustalilo, ne le samo z oziroma na konzonante, ampak tudi na vokale. Učenjaki, ki so besedilo opremili s pikami (vokalizirali), so se imenovali naqdānim ali noq'edim (od glagola nâqad, opremiti s piko), latinsko »punctatores« (punktatorji) ali masoreti (od besede »māsorā<sup>h</sup>«, izročilo; ker so v pisavi izrazili ustno izročilo o pravilnem izgovoru hebrejskih besedi). Besedilo, katerega so masoreti opremili z vokalnimi

<sup>14</sup> Prim. P. Kahle, n. d., 63, 64.

<sup>15</sup> Prim. Slovenska slovnica (Bajec—Kolarič—Rupel), Ljubljana 1956, 73.

znaki se imenuje masoretsko besedilo (lat. *textus masoreticus*, okrajšava TM). V rokopisih iz 9. in 10. stoletja se nahaja vedno opomba »kātab w'nāqad ūmāsar N. N.« napisal in opremil s pikami in izročilom N. N.), ki pove, kdo je rokopis napisal, vokaliziral in opremil z masoretskimi opombami.

Izdelanih je bilo več sistemov vokalizacije. V Babiloniji sta se pojavila dva: preprosti in zamotani; enako tudi v Palestini. Starejša oblika vokalizacije v Palestini se imenuje preprosto »palestinska«, mlajša in bolj izdelana pa »tiberijska« (nastala okrog l. 800 v Tiberiji). Natančno proučevanje starejše ali palestinske punktacije sv. besedila je dokazalo, da so punktatorji ujeli v znake tisto obliko hebrejske izgovorjave, kakršno slišimo še danes pri Samarijanih, kadar berejo svojo postavo v sinagogi. Iz tega sledi, da so Samarijani ohranili prav do danes pristno izgovorjavo hebrejskih besedi. Njihovo izgovorjavo potrjujejo zlasti odlomki iz kairske genize, opremljeni s palestinsko punktacijo. To se pravi, da so nekoč tako govorili vsi Judje, čeprav se ta izgovorjava malce razlikuje od poznejše, tiberijske.

Ali potemtakem tiberijska izgovorjava, in te se držimo tudi mi, ne ustreza popolnoma govorici Hebrejcev pred Kristusom, ker se razlikuje od palestinske? Ali je treba spričo natančnejšega proučevanja rokopisov s palestinsko punktacijo dvomiti o avtentičnosti masoretskega izgovora? To bi se reklo, da se masoretska izgovorjava ne ujema z govorico, kakršna je bila v rabi med Judi, preden so masoreti začeli s svojim delom? Katera oblika bolj ustreza nekdanjemu izgovoru: palestinska, katero potrjuje samaritanski izgovor, ali tiberijska (masoretska), katero so uzakonili masoreti na podlagi obsežnega jezikovnega znanja in poznanja izročila?

Ko so masoreti začeli z delom, hebrejščina že približno tisoč let ni bila več živa ljudska govorica. Ker hebrejskega izgovora takrat, ko je bila hebrejščina še živi jezik, ni nihče zabeležil, zlasti ne z ozirom na kvaliteto vokalov, jezik sam pa je podvržen nenehnemu razvoju, je danes težko dognati pristno hebrejsko govorico v pred Kristusovem času. Dejansko kažejo starejše tekstne priče v grški in latinski opisni obliki izraženo hebrejsko izgovorjavo drugačno obliko kot je izpričana v spisih tiberijskih masoretov. Isto velja tudi za samaritansko izročilo. Tudi to se je razvijalo in zato tudi spreminjalo. Celo med samimi masoretskimi rokopisi opazimo razlike v izgovoru, na primer med rokopisi Ben Ašerjeve družine in rokopisi družine Ben Neftali! Če je že tu viden odklon od izročila, potem smemo reči, da so tiberijski masoreti izoblikovali bolj umetno podobo hebrejske govorice, pri čemer sta imeli pomembno vlogo tudi sirščina in arabščina, zlasti pri uvedbi naglasa na zadnjem zlogu besedi, in dvojni izgovor skupine konzonantov b g d k p t, ki je izrazito sirskega značaja!<sup>16</sup>

Vendarle tiberijska izgovorjava ni čisto umetna tvorba, ampak jo v marsičem potrjuje izgovor qumrānskih rokopisnih najdb, ki je časovno bližji pristni hebrejski govorici kot pa masoretski in zato tudi verjetnejši. Izgovorjava qumrānskih rokopisov se presenetljivo ujema s tiberijsko, zlasti v oblikah, ki veljajo za mlajše tvorbe, na primer masoretska okrajšana oblika osebnega zaimka (sufiksa) za 2. osebo moškega spola ednine

<sup>16</sup> Prim. P. Kahle, n. d., 25 sl., zlasti 29 in 86.



-ēkā se dosledno nahaja tudi v 1Q Iz<sup>a</sup> medtem ko imajo drugi pred-masoretski rokopisi obliko -āk. V drugih oblikah pa qumrânski rokopisi bolj potrjujejo samaritanski izgovor in je masoretski osamljen, na primer 2. in 3. oseba osebne zaimke moškega spola v množini se v 1Q Iz<sup>a</sup> enako glasi kot pri Samarijanih: 'attimma, lakimma, bahimma, 'alehimma medtem ko uporabljajo masoreti za iste primere oblike: 'attem, lakem, bahem, 'alehem. Iz tega sledi, da masoretski način izgovorjave hebrejskih besedi ni absolutno avtoritativen. Masoreti so pri oblikovanju hebrejskega izgovora bolj prisluhnili srednjeveški izgovorjavi hebrejščine kakor pa kanaansko-hebrejski dikciji.<sup>17</sup>

Končno gre še za eno, teritorialno zelo razsežno obliko hebrejske govornice, katero imenujemo babilonsko. V kairski genizi so našli veliko primerkov, kjer je izpričana ta govorica. To nas sili k priznanju, da obstaja poleg tako upoštevanega tiberijskega ali masoretskega načina izgovarjanja svetopisemskega besedila še en, pristno ohranjeni, babilonski način, ki je bil razširjen od Evfrata (ar-Rhkka) do Kitajske (as-sīm).

Ropise z babilonsko punktacijo je proučeval Pavel Kahle in rezultate objavil v knjigi *Masoreten des Ostens* (Leipzig 1913).<sup>18</sup> Čeprav so našli doslej veliko rokopisov z babilonsko punktacijo, med njimi je brez dvoma najvažnejši leningrajski preroški kodeks (B 3) iz l. 916, vendarle ni nobeden čisto babilonski. Vsi kažejo kasnejšo predelavo tiberijskih masoretov in so zato za razumevanje svojskosti babilonske izreke svetopisemskega besedila malo pomembni. Tiberijska izreka je zmagala nad palestinsko in babilonsko, zato so vse rokopise popravili in vskladili s prevladajočo tiberijsko obliko izgovora svetopisemskega besedila. Prof. A. Diez Macho je našel pergamentni list z zaključkom Pridigarja in začetkom Žalostink. Konzonantno besedilo je pisec opremil s palestinsko izreko in vokalne znake zapisoval z lepim rdečilom, neki kasnejši punktator je besedilo popravil in s črnilom dostavil tiberijsko punktacijo. Dostavljeni popravki razodevajo začetno stopnjo razvoja tiberijske izreke.<sup>19</sup>

Tako so popravljali tudi izvirne rokopise z babilonsko izreko. Kot primer vsklajevanja babilonske izreke s tiberijsko navaja P. Kahle berlinski rokopis z oznako Or qu 680. Rokopis razodeva pristno babilonsko izreko, toda kasneje je bil v Jemenu predelan. Neznanec je dostavil poenostavljeno obliko tiberijske izreke in jo izpisal kar z znaki babilonske punktacije. Čeprav je s tem izvirna oblika babilonske izreke močno pokvarjena, je vendarle spoznatna. Zelo koristno je poznati svojskost babilonske izreke, ker je od tiberijske neodvisna in ker nudi tisto obliko svetopisemskega besedila, ki je bilo v rabi pred nastankom tiberijske punktacije.<sup>20</sup> Prav to obdobje nam je najmanj znano in zato tovrstni rokopisi izpolnjujejo tisočletno vrzel v izročanju svetopisemskega besedila. Kompleks jezikovnih dogajanj in način izročanja svetopisemskega

<sup>17</sup> Prim. Ernst Würthwein, n. d., 31, 32.

<sup>18</sup> Pavel Kahle, *Der Babylonische Bibeltext*. V razpravi omenja tudi odkritje več svetopisemskih rokopisov z babilonsko punktacijo v knjižnici judovskega teološkega seminarja v New Yorku. Rokopise je odkril in proučeval profesor A. Diez Macho iz Barcelone. Prim. P. Kahle, *Der hebräische Bibeltext seit Franz Delitzsch*, Stuttgart 1961, 19 sl.

<sup>19</sup> Prim. P. Kahle, n. d., 25.

<sup>20</sup> Prim. P. Kahle, n. d., 23.



besedila v tej dobi imenujemo navadno kar »predmasoretska« oblika svetega pisma.<sup>21</sup>

V okviru trojne izreke: babilonske, palestinske in tiberijske, bi bilo zanimivo vedeti, kako so Hebrejci izgovarjali ime Jahve, Bog? To nas zanima toliko bolj, ker se Jehovine priče ponašajo, da izgovarjajo besedo Bog tako, kakor so jo izgovarjali Izraelci. Ali pa so Izraelci res izgovarjali besedo Bog Y<sup>e</sup>hōwā<sup>h</sup>, odtod Jehovine priče, jehovci, se hočemo zanesljivo prepričati.

Beseda sestoji iz štirih konzontanov (tetragrammaton): y h w h, toda Izraelci je iz spoštovanja do Boga niso izgovarjali. Kadar je bilo treba izgovoriti besedo Bog, Jahve, so namesto nje rekli 'Ādonāy (Gospod). Samo tako so se zavarovali, da ne bi kdaj z nevrednim izgovorom besede Jahve oskrunili svetega imena. Tetragram je bil neizgovorljiv. To spričuje tudi Origenova heksapla. V drugi stolpec je prepisal hebrejski izvirnik z grškimi črkami, samo ime y h w h je dosledno zapisoval s hebrejskimi črkami. Isto je storil tudi v Akvilovem, Simahovem, septuagintinem in tako imenovanem petem prevodu. Čeprav so to grški prevodi stare zaveze, je zapisoval božje ime s hebrejskimi črkami y h w h, če je bilo tako zapisano v hebrejskem izvirniku, s čimer je potrdil, da ga Hebrejci sploh niso izgovarjali; če pa je označil božje ime z besedo *κύριος*, potem je to pomenilo, da se v izvirniku ni glasilo y h w h, ampak 'Ādonāy ali kako drugače. Judje so uporabljali deset različnih imen za Boga, od teh je bilo eno 'Ādonāy, grško *κύριος*, in drugo *ια*, kar so Grki prevedli tudi s *κύριος*, čeprav je bila to okrajšava tetragrama in kot taka neizgovorljiva.<sup>22</sup> Šele kristjani so kasneje pri prepisovanju Origenove heksaple zamenjali hebrejski tetragram z okraščavo *Κς* (*κύριος*), značilno za krščanske sveto-pisemske rokopise.<sup>23</sup> V dobi vokalizacije konzontanega besedila so tetragram opremili z vokali besede 'Ādonāy zato, ker so to besedo uporabljali namesto besede Jahve. Potemtakem bi se tetragram moral izgovarjati y<sup>e</sup>hōwā<sup>h</sup>. Pod prvi konzontan so masoreti podpisali polglasni e (š<sup>e</sup>wā) zato, ker bi kratki a (hātēf patah), združen s črko y (ya ali celo yah), preveč spominjal na okrajšani izgovor besede Jahve, kar bi bila spet profanacija svetega imena. Če so masoreti pripisali tetragramu vokale besede 'Ādonāy, s tem še daleč ni rečeno, da so Izraelci kdaj tetragram res izgovarjali Y<sup>e</sup>hōwā<sup>h</sup> kakor trdijo Jehovine priče. Kako so Izraelci izgovarjali tetragram, seveda samo v bogoslužju, vemo samo iz grške transkripcije svetega imena 'Iaβ<sup>ē</sup> ali 'Iaov<sup>ū</sup>, torej Yah<sup>we</sup><sup>h</sup>. Ker ima hebrejščina dvojni h: mehki (hē) in trdi (hēt), v besedi Jahve pa se obakrat nahaja mehki, komaj slišni h, zato v skladu z grško transkripcijo, ki izhaja iz časa, ko je hebrejščina še živi jezik, pravilno izgovorimo božje ime Yah<sup>we</sup><sup>h</sup>.<sup>24</sup> Če bi bil Izgovor Y<sup>e</sup>hōwā<sup>h</sup> pravilen, potem bi moral biti tudi izgovor Y<sup>e</sup>hōwī<sup>h</sup>, ker se pod tetragramom nahajajo večkrat tudi vokali besede 'Elōhīm (Najvišji), oziroma Y<sup>e</sup>hwā<sup>h</sup>, ker je v novejših

<sup>21</sup> Ernst Würthwein, n.d., 32.

<sup>22</sup> Paul de Lagarde, *Onomastica Sacra*<sup>2</sup>, Göttingen 1887; navaja P. Kahle, n.d., 46.

<sup>23</sup> Prim. P. Kahle, n.d., 45.

<sup>24</sup> Prim. Petrus Duncker, *Compendium grammaticae linguae hebraicae biblicae*<sup>4</sup>, Romae 1964, 16.

hebrejskih biblijah (tudi v tretji Kittelovi izdaji) tetragram vokaliziran samo s polglasnim e (š<sup>e</sup>wā) in dolгим a (qāmes). Tako pa sv. imena nihče ne izgovarja, torej je iz istega razloga tudi izgovorjava Y<sup>e</sup>hōwā<sup>h</sup> nepravilna.

V razdobju med 10. in 12. stoletjem je tiberijsko besedilo odločno zmagalo nad babilonskim in palestinskim in asimiliralo vse druge sveto-pisemske rokopise. Sprejeli so ga domala vsi Judje in kristjani. Tiberijsko besedilo so pripravili člani družine ben Neftali in družine ben Ašer. Najuglednejši zastopnik tiberijske šole je bil Aron ben Ašer (900–940), čigar besedilo pomeni vrhunec masoretske ustvarjalnosti. Svetopisemsko besedilo je bilo popravljeno do najmanjše podrobnosti in doseženo popolno soglasje glede vokalizacije in naglaševanja. Ben Ašerjevo besedilo je imelo prednost pred ben Neftalijevim, čeprav se je od njega le malenkostno razlikovalo. Srednjeveški rokopisi so sledili zdaj enemu zdaj drugemu tipu.

Po iznajdbi tiska je bilo sv. pismo prva knjiga, ki je izšla v tisku. Najprej je bil natisnjen Psalterij (1477), nato Preroki (1485/86) in Pentatevhi (1491). Prva celotna izdaja sv. pisma je izšla v tisku leta 1488 v Soncinu na Španskem in se imenuje Soncinska biblija. Ponatis je izšel v Bresci (1499.) Po njem je prevajal sv. pismo v nemščino Martin Luther, po Luthru pa v slovenščino Jurij Dalmatin (1584). Najboljšo tiskano izdajo sv. pisma stare zaveze je pripravil Jakob ben Chajim (judovski begunec iz Tunisa, ki je postal kristjan) v Benetkah. Knjigo je natisnil v Benetkah Daniel Bomberg (1524/25) in se imenuje Bombergiana. Njeno besedilo je bilo tako dovršeno, da so ga ponatisnjevale vse biblije, notri do 20. stoletja, zato se imenuje »sprejeto natisnjeno besedilo« (textus impressus receptus).<sup>25</sup>

#### *Tankovestni ohranjevalci izročnega besedila*

Sv. pismo je bilo največja judovska vrednota, zato ni čudno, če so ga tako skrbno varovali in v neokrnjeni obliki naprej posredovali. S sveto-pisemskim besedilom so se najprej ukvarjali pisarji (soferim). To so bili poklicni proučevalci postave, neke vrste ordinirani teologi.<sup>26</sup> Njihovo delo so nadaljevali masoreti, od 11. stoletja dalje pa punktatorji. Čeprav so se ukvarjali tudi z razlaganjem sv. pisma, je bilo vendar njihovo delo predvsem usmerjeno k besedilu. Z nenavadno tankovestnostjo in temeljitim jezikovnim znanjem so se posvečali izročnemu besedilu. Sprva so kritični aparat posredovali ustno. Ko se je snovi nabralo toliko, da je nihče ni mogel več obdržati v spominu, so jo začeli zapisovati. Tako so nastale obsežne tekstnokritične opombe, katere imenujemo kratko masora. Delo masoretov je bilo obsežno in raznovrstno.

S prepisovanjem rokopisov so se vtihotapile v besedilo različne napake. Nekatere so nastale že zaradi njihovega načina pisanja. Črke kvadratne pisave so večkrat zelo sorodne in prepisovalci rokopisov so jih radi zamenjavali. Z zamenjavo črk, izpustitvijo kakega majhnega znaka ali črke

<sup>25</sup> Prim. Ernst Würthwein, n.d., 41, 42.

<sup>26</sup> Prim. J. Jeremias, ThWzNt I (1933) 740 sl., navaja Ernst Würthwein, n.d., 20.

se je zamenjala tudi oseba (namesto prve osebe stopi tretja) ali število (namesto ednine, nastopi množina) v stavku, npr. Oz 4, 7 sporočajo nekateri rokopisi vrstico takole:

»k<sup>e</sup>bôdâm b<sup>e</sup>qâlôt 'âmîr«

(njihovo slavo bom spremenil v sramoto), čeprav se je izvirno glasilo:

»k<sup>e</sup>bôdî b<sup>e</sup>qâlûn â'mîrû«

(sami bodo krivi, da se bo njih slava spremenila v sramoto). Z dostavkom črke waw glagolski obliki 'âmîr in z drugačno vokalizacijo črke waw v glagolski obliki b<sup>e</sup>qâlôt se je spremenil smisel stavka tako, da so vzrok za nastalo sramoto ljudje sami, medtem ko iz prve variante sledi, da bo sramota posledica božje kazni.

Takšne napake v besedilu so odpravljali masoreti. Njihova glavna naloga je bila ohraniti integriteto sv. pisma. Svoje delo so opravljali z izredno spoštljivostjo do svetega besedila. Besedila samega sploh niso popravljali, četudi je bilo očitno napačno, ampak so popravke pripisovali na rob pokvarjenega besedila. Nad posamezne črke ali besede so stavljali pike, ki so opozarjale na tekstnokritične ali dogmatične pomisleke pisarjev, toda besedila kljub temu niso popravili, ker je bilo zanje sveto in nedotakljivo. Posameznim besedam, za katere so menili, da imajo v besedilu nepravilno slovnično obliko ali se rabijo v napačnem pomenu, so pripisali na rob obliko, kakršno bi človek logično pričakoval na podlagi konteksta, toda pravilno obliko so uvedli z izrazom s<sup>e</sup>bîr (aram. s<sup>e</sup>bar, menim, mislim), zato se ti popravki imenujejo s<sup>e</sup>bîr in. Če so obstajali proti kakšni besedi utemeljeni slovnični, estetski ali dogmatični pomisleki, potem so postopali tako, da so ukazali, naj se bere beseda drugače, kot je zapisana v besedilu. V tem primeru so razlikovali med k<sup>e</sup>tîb (kar je zapisano) in q<sup>e</sup>rê (tako naj se bere). Medtem ko se zapisane oblike k<sup>e</sup>tîb nihče ni upal popravljati, je bila na robu pripisana njena pravilna oblika in vokale pravilne oblike so podpisali nepravilno (k<sup>e</sup>tîb) v besedilu. V svetopisemskih rokopisih je okrog 1300 takšnih primerov konzonantnih korektur.

Preden so sv. pismo razlagali, so pisarji besedilo pregledali, popravili in večkrat tudi prepisali. Z besedilom vred so prepisali tudi popravke na robu, ki so jih dostavili prejšnji prepisovalci in korektorji sv. pisma. Ker so pisarji označevali popravljena mesta na robu tako, da so zapisali tudi besede, ki stoje neposredno pred popravljenim besedilom ali popravljenemu besedilu neposredno sledijo, s čimer so natančno označili popravljeno mesto v besedilu, se je pri prepisovanju dogajalo, da so prepisovalci v veliki skrbi, da ne bi kaj izpustili, prepisali ne le popravljeno besedo, ampak celotno opombo popravljene besede ali razlage. Tako so zahajali popravki na robu v samo besedilo in večkrat celo na napačno mesto npr. Ezek 3, 12. 13: »Tedaj me je dvignil duh in slišal sem za seboj šum mogočnega hrupa, ko se je dvignilo veličastvo Gospodovo s svojega kraja (in bučanje, ki so ga povzročala bitja, ko so s peruti udarjale druga ob drugo kakor tudi ropot koles pod njimi kot šum mogočnega hrupa)«. Besede »šum mogočnega hrupa« so na prvem mestu odvečne, zato se vrstici pravilno glasita: »Tedaj me je dvignil duh in slišal sem za seboj bučanje, ki so ga povzročala bitja, ko so s peruti udarjale druga

ob drugo kakor tudi ropot koles pod njimi in šum mogočnega hrupa, ko se je dvignilo veličastvo Gospodovo s svojega kraja».<sup>27</sup>

Kako spoštljivo so ravnali s sv. besedilom spričuje njihova skrb za najmanjše, celo neznatne dele sv. pisma. Skrbno so bedeli nad sv. besedilom in se na vso moč prizadevali, da ne bi kaj izpadlo, se izgubilo ali spremenilo. Prešteli so vrstice, besede in celo črke v postavi in drugih svetopisemskih knjigah, da bi poznejšim omogočili kontrolo rokopisov. Ugotovili so, da se črka g (gímel) nahaja 29 537 krat v stari zavezi, da stoji v (wāw) v besedi »ghwn« (3 Mojz 11, 42) ravno na sredi Mojzesovega peteroknjižja in da je beseda »drš« v 3 Mojz 10, 16 njegova srednja beseda. S takšnimi ugotovitvami so zajezili spreminjanje svetopisemskega besedila, zato je resničen pregovor: »Masorā<sup>h</sup> siāg l'etôrā<sup>h</sup>« (masora je bila ograja postavi).

Po vsem tem ni čudno, da so starozavezni rokopisi tako enotni. Med njimi je nekaj inaičič, toda vse so drugotnega značaja. Večinoma gre za pravopisne razlike, opustitev ali odvečni dodatek veznika in (wāw), zamenjavo oseb ali števila v stavku; skratka za inaičice, ki ne zadevajo bistva razodete resnice. To je po eni strani velika prednost v odnosu do novozaveznega besedila, kjer je samo med grškimi rokopisi nad 200 000 inaičic; po drugi pa tudi velika hiba, kajti starozavezni rokopisi so tako enotni, da se celo motijo vsi v isti stvari. Napake so slepo prehajale iz rokopisa v rokopis, zato nastane resno vprašanje, kako je mogoče popraviti starozavezno besedilo, če obstaja resen dvom o avtentičnosti določene besede ali izjave? S primerjanjem masoretskih rokopisov napak ni mogoče odpraviti, ker so rokopisi preveč enotni. Do najnovejših rokopisnih odkritij je bilo mogoče kontrolirati avtentičnost hebrejskega izvirnika samo s prevodi, predvsem z najstarejšimi neposrednimi prevodi hebrejskega originala kot so LXX, aramejski targumi, sirski in starolatinski prevod. Qumrānska rokopisna odkritja so prinesla nova spoznanja. Gre za vprašanje ali se presenetljiva enotnost masoretskih rokopisov tudi ujema s hebrejskim izvirnikom.

#### **b) Nastanek in nadaljnja zgodovina novozaveznega besedila**

Tudi novozavezni izvirnik se ni ohranil. Prav noben rokopis apostolov ali drugih novozaveznih pisateljev ni prišel do nas. Kakor se je stara zaveza ohranila samo v prepisih in prevodih, tako se je tudi nova zaveza ohranila samo v prepisih izvirnika. Vendarle je položaj novozaveznega besedila precej boljši od starozaveznega. Novozaveznih rokopisov je precej več ko starozaveznih in časovno so novozavezni rokopisi veliko bližji izvirniku ko starozavezni svojemu arhetipu. Medtem ko izhaja najstarejši kodeks, ki ima celotno novo zavezo iz 4. stoletja,<sup>28</sup> izhaja najstarejši

<sup>27</sup> Primere navaja E. Vogt, *Critica Textus Veteris Testamenti hebraici et graeci*, Romae 1951, 26 sl.

<sup>28</sup> To je Vatikanski kodeks z oznako B. Tako se imenuje zato, ker se nahaja v vatikanski knjižnici. Nastal je v 4. stoletju v okolici Aleksandrije in vsebuje celotno sv. pismo; staro zavezo v grškem prevodu septuaginte (manjka le 1 Mojz 1,1–46,28 in psalmi od 105,27 do 137,6 ter vse od Hebr 9,15 dalje). Velja za najboljši svetopisemski kodeks sploh.



starozavezni kodeks, ki ima celotno staro zavezo, šele iz 10. stoletja po Kr. Najstarejši starozavezni kodeks je približno 1000 let mlajši kot njegov arhetip, medtem ko je najstarejši novozavezni kodeks le nekaj nad 300 let mlajši od novozaveznega izvirnika; če pa vpoštevamo najnovejša odkritja pápirov z novozaveznim besedilom, čeprav samo fragmentarnim, se pa novozavezne tekstne priče pomaknejo kar v prvo četrtino 2. stoletja, npr. P<sup>52</sup>, ali na konec 2. stoletja po Kr., npr. P<sup>75</sup> in P<sup>66</sup>. Novozaveznih rokopisov je toliko, da je na podlagi primerjanja novozaveznih tekstnih prič mogoče popolnoma zanesljivo rekonstruirati tisto obliko novozaveznega besedila, ki so jo zapisali apostoli in drugi novozavezni pisatelji. Pri rekonstruiranju starozaveznega besedila pa naletimo včasih na nepremostljive težave. Če je kakšno mesto pokvarjeno tako, da je celo nerazumljivo, npr. 2 Sam 23, 8.9, potem pokvarjenega mesta ni mogoče popraviti na podlagi primerjanja masoretskih kodeksov, ker so vsi preveč enaki, ampak se je treba ozirati na najstarejše prevode, npr. LXX, aramejski targum, starolatinski prevod itd. ali na najnovejše rokopisne najdbe, če je slučajno ohranjeno ustrezno mesto. Medtem ko je v množtvu novozaveznih rokopisov skoraj vedno mogoče najti inačico, s katero je mogoče popraviti ali izboljšati pokvarjeno mesto v sprejetem novozaveznem besedilu, pa starozavezni rokopisi za popravljjanje hebrejskega starozaveznega besedila skoraj ne pridejo v poštev, ker so preveč enotni.

Novozavezno besedilo se je ohranilo v številnih prepisih (apografih), ki imajo različno obliko. Med najvažnejše spadajo pergamentni rokopisi, ki imajo obliko knjige, z velikimi — in folio — listi. Imenujemo jih kodeksi in jih označujemo z velikimi črkami grške in latinske abecede. Svetopisemsko besedilo je pisano neprekinjeno (in continuo), zato je večkrat težko ugotoviti, do kam seže kaka beseda ali stavek, in se je zato pri prepisovanju starih kodeksov vneslo precej napak v sveto besedilo. Pisali so z velikimi črkami grške abecede, zato se imenujejo majuskulni ali uncialni rokopisi. Ko se je začela uveljavljati minuskulna pisava, od 9. stoletja dalje, so nastajali tudi minuskulni rokopisi. Minuskulni rokopisi so zato na splošno mlajši od majuskulnih, pa ne vedno, ker so tudi po 9. stoletju še nastajali majuskulni rokopisi, zlasti taki, ki so jih rabili pri bogoslužju, ker je bila majuskulna pisava bolj v časti kot minuskulna. Minuskulne rokopise učenjaki radi združujejo v skupine ali družine. Tako je znana družina minuskulnih rokopisov z imenom »Lake«. To so rokopisi, ki so nastali med 9. in 14. stoletjem, in razodevajo, zlasti v evangelijih, presenetljivo sorodnost. Tudi v jezikovnem pogledu kažejo nekaj značilnosti, zaradi katerih se ločijo od drugih rokopisov. Gre za skupino rokopisov, ki so nastali v enakih okoliščinah ali so izšli iz iste šole. Ker je njihove skupne lastnosti prvi odkril in nato večino njih natančneje proučil K. Lake, se po njem skupina rokopisov imenuje »družina Lake«.<sup>29</sup> Takih rokopisnih družin je več. Rokopise povezujejo kake vsebinske ali jezikovne značilnosti v družine in prav po teh značilnostih se družine razlikujejo med seboj.

<sup>29</sup> Prim. P. Bonatti—C. Martini, *Trattato del testo*, v: *Il Messaggio della salvezza, Introduzione generale*, Torino 1964, 139. Minuskulne rokopise označujemo z arabskimi številkami. V družino Lake spadajo rokopis 1, 22, 118, 131, 209, 872, 1582, 2193.

Poleg kodeksov so za novo zavezo značilni pápiri. Svetopisemsko besedilo je napisano na listih, narejenih iz vlaken istoimenske rastline, ki uspeva na močvirnatih bregovih reke Nil. Pápir je ena najstarejših pisalnih snovi, čeprav zelo malo trpežna. Zelo je krhek in občutljiv za vlago. Pápirni zapiski s svetopisemskim besedilom so se ohranili samo v suhem puščavskem pesku v Gornjem Egiptu. Najpomembnejše najdbišče pápirnih rokopisov je Nag Hammadi, približno 100 km od Luksorja v Gornjem Egiptu. Leta 1946/47 so egiptovski felahi kopali jarke za dovajanje Nilove vode v razsušeno okolico in pri kopanju naleteli na velik lončen vrč, v katerem je bilo 13 obsežnih rokopisov. Rokopisi imajo obliko knjige, ki se sestoji iz več pápirovih listov. Vseh listov je okoli 1000, od teh je 749 zelo dobro ohranjenih. Vsaka knjiga obsega več spisov, med njimi so najvažnejši apokrifni spisi novozaveznih knjig, npr.: Tomažev evangelij, Filipov evangelij, Modrost Jezusa Kristusa. Evangelij resnice, Petrovo, Jakobovo in Pavlovo Razodetje, Tomaževa knjiga ali Skrivnostne besede, ki jih je Odrešenik govoril Judu, Tomažu in Matiju in Janezova skrivnostna knjiga (Apokryphon).<sup>30</sup> Knjige so napisane v koptskem jeziku, in sicer v sahidskem narečju. Zanimivo je, da med številnimi spisi ni nobene kanonične novozavezne knjige, ampak samo apokrifne z izrazitim gnostičnim poudarkom.

Nas zanimajo pápiri z izključno novozaveznim besedilom. Teh je sedaj znanih okoli 70 in so večinoma prišli na dan v zadnjih desetletjih. Med njimi so zlasti pomembni: P<sup>52</sup> ali Rylandov pápir (ker ga hrani v zasebni knjižnici Anglež J. Ryland), P<sup>45</sup>, <sup>46</sup>, <sup>47</sup> ali Chester Beattyjevi pápiri (ker jih je našel v Egiptu Anglež A. Chester Beatty) in P<sup>66</sup>, <sup>75</sup> ali Bodmerjeva pápira, ker se nahajata v Bodmerjevi knjižnici v Švici. Čeprav omenjeni pápiri nimajo celotne nove zaveze, so vendarle zelo pomembni, zlasti zaradi visoke starosti. P<sup>52</sup> obsega samo kratek odlomek iz Janezovega evangelija (18, 31—38), vendar pomeni neprecenljivo vrednost za novo zavezo: prvič zato, ker je P<sup>52</sup> doslej najstarejši znani novozavezni tekst (nastal je v prvi polovici, če ne celo v prvi četrtini 2. stoletja po Kr.) in drugič, ker je njegovo odkritje dokončno ovrglo trditve ekstremnih racionalistov, da je Janezov evangelij nastal šele proti koncu 2. stoletja po Kr. in da osebe v Janezovem evangeliju sploh niso zgodovinske osebe, ampak samo personifikacija takratnih religioznih idej in iskanj.<sup>31</sup> Če je bil Janezov evangelij že na začetku 2. stoletja znan v Egiptu, potem je moral nastati vsaj nekaj desetletij poprej, ker bi se sicer v takratnih razmerah ne mogel tako hitro razširiti. V tem je velika apologetična vrednost, sicer zelo kratkega P<sup>52</sup>.

Tudi P<sup>66</sup> in P<sup>75</sup> izhajata iz 2. stoletja (P<sup>75</sup> je nastal med leti 175 in 225) in sta starejša ko vsi doslej znani novozavezni kodeksi. Za kontrolo vsebine novozaveznih kodeksov je zlasti pomemben P<sup>75</sup>, ki vsebuje Lk, 3, 18—18, 18; 22, 4—24, 53 (z nekaj vrzeli) in Jan 1, 1—15, 8 (z vrzelmi, med drugim manjka pripoved, kako Jezus oprosti ženo, zasačeno v prešuštvovanju 7, 53—8, 11).

<sup>30</sup> Prim. A. Snoj, Novozavezna znanost v luči najnovejših bibličnih rokopisnih odkritij, v: Zbornik teološke fakultete, Ljubljana 1962, 234.

<sup>31</sup> Prim. M. Meinertz, Einleitung in das Neue Testament<sup>5</sup>, Paderborn 1950, 234.

Njegova apologetična vrednost je v tem, da potrjuje verodostojnost vsebine vatikanskega kodeksa (B), ki velja za najboljši novozavezni kodeks. Do odkritja P<sup>75</sup> je imel kodeks B okrog 125 samosvojih inačic, ki so bile v nasprotju z inačicami drugih kodeksov in so zato pri učenjakih zbujele dvom o avtentični vrednosti. Od teh 125 inačic jih ima P<sup>75</sup> kar 64 skupnih s kodeksom B. Ker je bil P<sup>75</sup> vseskozi nedotaknjen in je vsebinsko najbolj soroden s kodeksom B, celo tam, kjer se kodeks B razhaja z drugimi najboljšimi novozaveznimi kodeksi, npr. S, A, D, je to pač prepričljiv dokaz, da so se te inačice izvirno glasile tako, kot jih je ohranil kodeks B in niso sad premišljenih ali nasilnih popravkov kasnejših pisarjev.

Pri rekonstrukciji izvirnega novozaveznega besedila so pomembni tudi svetopisemski navedki v spisih cerkvenih očetov. Če neki cerkveni pisatelj navaja novozavežno besedilo večkrat in dobesedno enako, zlasti v polemičnih spisih, potem je gotovo uporabljal avtoritativno besedilo in je zato njegova oblika novozaveznega besedila upoštevanja vredna. Samo kadar navajajo cerkveni pisatelji novozavežno besedilo prosto ali po spominu, njihovi navedki ne pridejo v poštev za tekstno kritiko. Taki so tudi stari lekcionarji. Čeprav vsebujejo samo svetopisemske odlomke, se nanje moremo le malokdaj sklicevati. V lekcionarjih svetopisemsko besedilo ni sklenjeno, ampak je bolj zbirka svetopisemskih odlomkov za liturgično rabo in besedilo samo često tudi tako prikrojeno, da je bilo poslušalcem čimbolj razumljivo.

Koliko je po vsem tem novozaveznih tekstnih prič? Uradni seznam pismenih dokumentov z novozavežno vsebino objavlja revija *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* v Berlinu in opozarja na nova odkritja. Berlinski profesor za kritiko novozaveznega besedila Kurt Aland je objavil l. 1963 celotni seznam vseh dotlej znanih novozaveznih tekstnih prič,<sup>32</sup> toda v razpravi *Die griechischen Handschriften des N. T. Ergänzungen zur Kurzgefassten Liste*, katero je objavil v *Materialien zur neutestamentlichen Handschriftenkunde I*, Berlin 1969, je spet zelo obogatil seznam novozaveznih tekstnih prič. Majuskulni kodeksi so se namnožili od 0250 do 0267, minuskulni od 2646 na 2768, papiri od P<sup>76</sup> na P<sup>81</sup>, lekcionarji od 11 997 na 12 146. Celotni seznam je narastel za 293 rokopisov v primerjavi z letom 1963, ko je objavil knjigo *Kurzgefasste Liste ...*, tako obsega današnji popolni seznam novozaveznih tekstov prič že 5263 rokopisov.<sup>33</sup>

Na podlagi temeljitega medsebojnega primerjanja novozaveznih rokopisov in skrbnega proučevanja lastnosti posameznih tekstnih prič je današnja tekstnokritična znanost ugotovila, da je sedanje grško novozavežno besedilo bistveno indentično z izvirnikom. Četudi je med tekstnimi pričami veliko inačic, so večinoma vse drugotnega pomena in zato ne prizadenejo bistva novozaveznega razodetja. Današnja znanost ugotavlja, da je komaj 1/60 novozaveznega besedila še tekstnokritično spornega, to se pravi, da samo v teh pičlih primerih ni popolnega soglasja med roko-

<sup>32</sup> Knjiga ima naslov *Kurzgefasste Liste der griechischen Handschriften des Neuen Testaments I., Gesamtübersicht*, Berlin 1963.

<sup>33</sup> Prim. Jean Duplacy—Carlo Martini, *Bulletin de critique textuelle du Nouveau Testament IV*, v: Bi 52 (1971) 89, 90.

pisi in zato ni mogoče vedeti, kako se je glasila izvirna oblika. V celotni novi zavezi je komaj  $\frac{1}{1000}$  snovi, kjer je besedilo tako pokvarjeno, da je prizadeta sama razodeta resnica. Toda natančnejši pregled teh mest pokaže, da gre tudi tukaj bolj za različno formuliranje razodete resnice in zato ni prizadeta resnica kot taka, ampak njen zunanji izraz. V vsej novi zavezi je komaj 15 primerov, kjer ni popolnega soglasja o izvirni formulaciji, npr.: sporen je izraz Sin božji pri Mr 1, 1; besedni red pri Lk 22, 19.20; poročilo o angelu, ki je prihajal, da je plivkala voda v kopeli Bethezdi (Jan 5, 3.4), in različna poročila sinoptikov o postavitvi sv. evharistije. Toda če je kje kak stavek nerazumljiv ali je dvom o njegovi formulaciji opravičen, še ne moremo reči, da je s tem že prizadeta ustrezna razodeta resnica, ker je lahko ista izjava na drugem mestu iste knjige ali pri drugem pisatelju ohranjena povsem nepokvarjeno, zato je treba pokvarjena mesta primerjati z vzporednimi izjavami pri istem pisatelju ali celo v celotni zavezi. Če tako presoјamo pokvarjena mesta, navadno vselej odpade dvom o neavtentično sporočenih razodeti resnici. Zato smemo trditi, da imamo v sedanji grški obliki novozaveznega besedila tisto obliko novozaveznega besedila, ki so ga zapisali apostoli in drugi navdihnjeni novozavezni pisatelji. Če ne gre vedno za bistveno identiteto, gre gotovo vselej za njen sinonim.

Po svoji izredni kritični zanesljivosti novozavezne knjige daleč presegajo knjige antične literature. Tudi spisi antičnih pisateljev se niso ohranili v izvirniku, ampak večinoma samo v prepisih izvirnika. Prepisov antičnih knjig ni veliko. Nekatera klasična dela so izpričana samo z enim rokopisom, npr. Tacitovi Letopisi. Celo priljubljena Homerjeva in Virgilova dela obstajajo v nekaj več rokopisih, čeprav najstarejši izhajajo šele iz konca srednjega veka. Rokopisi klasičnih del so večkrat za tisočletje mlajši od izvirnikov, zato je sedanja oblika klasičnih spisov toliko bolj dvomljivo identična z izvirnikom.<sup>34</sup>

## II. PRIMERJAVA SEDANJEGA BESEDILA Z BESEDILOM QUMRANSKIH ROKOPISNIH NAJDB

Minulo je četrto stoletje odkar je beduinski pastir Mohamed ed-Di'b iz rodu Ta'amireh po naključju odkril blizu ruševin nekdanje naselbine hirbet Qumrân, votlino s svetopisemskimi rokopisi. Bilo je zgodaj spomladi, leta 1947, ko je v teh predelih še nekaj trave, da morejo pastirji preživljati svoje črede. Ko je iskal med skalovjem izgubljeno ovco, se je utrujen vsedel v senco skalnate pečine in se kratkočasih s tem, da je metal kamene v bližnje skalne razpoke. Naenkrat je zaslišal značilen zven, kot da je kamenje razbilo lončeno posodo. Postal je pozoren in sklenil, da pojde pogledat, kaj je v votlini. Naslednji dan se je res vrnil s svojim bratrancem Ahmad Mohamedom in sta se spustila skozi ozko grlo v notranjost votline. Začudeno sta obstala, ko sta se znašla v lepo izoblikovani votlini z ravnim dnom. Na tleh je bilo polno črepinj in preperelih platnenih krp; ob strani pa je stalo osem nepoškodovanih vrčev, pokritih s pokrovi.

<sup>34</sup> Prim. P. Bonatti—C. Martini, n.d., 148.



Vrči so bili prazni, razen enega. V njem sta našla tri usnjene zvitke, dva krajša in enega daljšega.

Malokatero odkritje je zbudilo v znanstvenem svetu toliko pozornosti kot prav to, in to povsem opravičeno, saj gre za rokopise, ki so 1000 let starejši od dotlej znanih najstarejših starozaveznih rokopisov. Nastali so v neposredni bližini dogodkov, ki jih opisujejo. Če morda niso očitvidci dogodkov, so brez dvoma avtentična sporočila dogodkov, kar za sprejeto starozavezno besedilo ne moremo načelno trditi, ker je nastalo zelo pozno, in to na podlagi različnih rokopisov. Qumrânski rokopisi pa so bili skoraj 2000 let nedotaknjeni. Medtem ko se je sprejeto besedilo nenehno uporabljalo in nič kolikokrat prepisalo, so qumrânski rokopisi ohranili tisto obliko, kakršno so imeli ob svojem nastanku. Qumrânski rokopisi odražajo tisto obliko svetopisemskega besedila, ki je bila v rabi v stoletjih pred Kristusom, torej obliko, ki je neprimerno bližja svetopisemskemu izvirniku kot masoretska, ki je nastala med 7. in 9. stoletjem po Kristusu. Ker se s prepisovanjem, kaj šele s prevajanjem, hitro vrinejo napake v svetopisemsko besedilo, so se učenjaki ob odkritju qumrânskih rokopisov najprej vprašali, ali se sedanje svetopisemsko besedilo ujema s qumrânskimi ali ne? Če bi med qumrânskimi in masoretskim besedilom odkrili kričeča nasprotja, bi verjetno preje pritegnili qumrânski obliki kot masoretski, ker je bila qumrânska oblika vseskozi nedotaknjena in zato nepokvarjena, masoretska pa utegne biti sad premišljenega snovanja in popravljanja. Tako bi sklepal vsak, ki količkaj pozna zgodovino svetopisemskega besedila. Kako so odstopali najstarejši in na splošno dobri prevodi od hebrejskega izvirnika, naj pokaže nekaj idejnih razhajanj med LXX in hebrejskim izvirnikom (TM), npr.:

#### LXX

In Mojzes se je povzpел  
na božjo goro in Gospod  
mu je zaklical z gore...

In videli so (sc. 70 izraelskih  
starešin) kraj, kjer je stal Bog.

Gospodova moč je silna

#### TM

Mojzes je stopil k Bogu  
in Gospod mu je zaklical z gore...  
(2 Mojz 19, 3)

In videli so Izraelovega Boga.  
(2 Mojz 24, 10)

Roka Gospodova je močna  
(Joz 4, 24)

Judje v diaspori, zlasti v Aleksandriji, so razmišljali o Bogu bolj filozofsko in o njem govorili abstraktno, zato so zamenjali antropomorfizme in antropopatizme z izrazi, ki so Bogu bolj sonaravni, zato LXX ne prevaja, da je *Mojzes stopil k Bogu*, ampak na božjo goro; izraelske starešine niso videle Boga, ampak *samo kraj*, kjer je stal Bog; »roka Gospodova« je antropomorfizem, zato ga zamenja abstraktni izraz, zraven pa se še izogne izrazu, kakor da bi se Bog kesal.

Zaradi takšnih razhajanj v svetopisemskih tekstih se smemo načelno vprašati, če je masoretsko besedilo identično s hebrejskim izvirnikom, ker je nastalo iz več recenzij in različnih hebrejskih rokopisov. Vprašanje je toliko bolj vznemirljivo, ker smo vse dogmatične resnice izvajali iz

masoretske predloge svetopisemskega besedila. Zato ima primerjava qumrânskih rokopisov z masoretskim besedilom velik apologetični pomen. Delo je zelo naporno. Treba je dobro poznati jezikovne in stilistične lastnosti qumrânskih rokopisov in jih nato skrbno primerjati s sprejetim besedilom. Preden opozorim na znanstvene izsledke primerjanja qumrânskih rokopisov s sprejetim besedilom, se moramo seznaniti z inventarjem qumrânskih rokopisnih najdb in kraji, od koder izhajajo ti rokopisi.<sup>35</sup>

### Rokopisna najdbišča

Mrtvomorski rokopisi ne izhajajo vsi iz istega kraja, še manj vsi iz iste dobe. Različni so tudi po vsebini, zato je treba poznati te okoliščine, če hočemo prav razumeti njihovo kritično vrednost v odnosu do sprejete svetopisemskega besedila.

Med najdbišča spadajo najprej skalnate votline okrog starodavnega naselja Hirbet Qumrân in v bližnjem wadiju Qumrân. Votline imajo različno obliko. Nekatere so bile uporabljene kot prebivališče samotarjev in so podobna celicam naših samostanov. Tudi oprema, ki so jo našli v teh votlinah je podobna opremi stanovanjskih prostorov naselbine Hirbet Qumrân. Votline so umetno izoblikovane in zvitki so bili nakopičeni v enem kraju. Veliko število zvitkov in pomanjkanje glinastih vrčev priča, da so rokopise tja znosili v veliki naglici. To se je najbrž zgodilo okrog l. 70 po Kr., ko se je pomikala X. rimska legija od Cezareje proti Jerihi pod Vespazijanovim vodstvom in za seboj plenila in pustošila. Takrat so najbrž prebivalci qumrânske naselbine poskrili dragocene rokopise v bližne votline, da jih Rimljani ne bi uničili.

Druge votline so težje dostopne in je malo verjetno, da bi bile kdaj uporabljane kot stalno prebivališče samotarjev, ampak so bile samo naravna zaklonišča pred sovražnikom. Takšna je votlina, katero je odkril februarja 1947 beduinski pastir Mohamed ed-Di'b. Votlina je težko dostopna, vhod zelo ozek, notranjost pa dosti prostorna. Ker je bilo v njej osem nepokvarjenih vrčev in zraven še toliko črepinj, da bi lahko sestavili kar 50 vrčev za shranjevanje rokopisov sklepamo, da je bila votlina nekaka rokopisna shramba ali zaklonišče, kamor so odnašali dragocene predmete in se v njej tudi sami skrivali pred sovražniki. Južno od nje je cel sklop takšnih votlin in vse kažejo znamenja naselbin iz dobe rimske okupacije. Doslej so odkrili enajst votlin z rokopisnimi zvitki. Označujemo jih z arabskimi številkami in črko Q, zraven pa dostavimo še ime rokopisa, npr. 1 Q Iz<sup>a</sup>, kar pomeni: prvi zvitke Izaijeve prerokbe iz prve qumrânske votline. Ker so med mrtvomorskimi rokopisi našli več primerov Izaijeve prerokbe, samo v četrti qumrânski votlini so našli odlomke dva-

<sup>35</sup> Ker nas zanima samo tekstno kritična vrednost sedanjega svetopisemskega besedila v luči qumrânskih odkritij, ne bom opisoval zgodovine qumrânskih odkritij. Natančen popis zgodovine qumrânskih odkritij je napisal prof. doktor Andrej Snopčič in ga priobčil v prvem tiskanem Zborniku teološke fakultete po vojni l. 1962 (izšel je za 500. letnico ljubljanske škofije) z naslovom Novoza-vezna znanost v luči najnovejših bibličnih rokopisnih odkritij, 213–240.

najst različnih rokopisov Izaijeve prerokbe, jih s takšnim označevanjem natančno opredelimo in hitreje spoznamo kritično vrednost posameznih rokopisov.

### **Wādi Murabba'āt**

Leta 1952 sta R. de Vaux in L. Harding strokovno raziskala skupino votlin v wādi Murabba'āt, približno 18 km južno od Qumrāna. To so težko dostopne votline in zelo oddaljene od naseljenih področij. Nahajajo se v skrajnih južnih predelih Judejske puščave. Vanje so se ljudje zatekali ob različnih nevarnostih. Votline so morale biti že zgodaj naseljene, ker kažejo znamenja kalkolitske kulture, zlasti pa so jih uporabili v dobi druge judovske vstaje zoper Rimljane (132—135), katero je vodil Bar Kochba. Rokopisi iz teh votlin nas seznani z okoliščinami druge judovske vstaje zoper Rimljane in še posebno z voditeljem vstaje Bar Kochbo, s čimer je mit o poslednjem izraelskem junaku, ki ga je spletla o njem poznejša literatura, dobil realno zgodovinsko osnovo. Odkritja so potrdila resnično zgodovinsko eksistenco voditelja drugega judovskega upora zoper Rimljane. To je bil Simon ben Kosiba ali, kakor smo ga doslej imenovali, Bar Kochba. Y. Yadin je odkril v Nahal Hever (1960) cel sveženj spisov, v katerem je bilo 15 pisem, napisanih na papiru, katere je napisal voditelj vstaje zoper Rimljane Simon ben Kosiba ali pa so nanj naslovljena.<sup>36</sup>

### **Hirbet Mird**

To je edino rokopisno najdbišče, ki se nahaja bolj v notranjosti judejskega pogorja, približno 16 km jugo-vzhodno od Jeruzalema. Naselje je odkril prof. de Langhe l. 1953. Rokopise so našli pod ruševinami nekdanjega samostana sv. Sabe, ki je bil pozidan v 5. stoletju (492) na ruševinah mogočne trdnjave, katero je pozidal v makabejski dobi Janez Hirkan. Trdnjava se je preprosto imenovala v aramejščini Mardā (trdnjava, utrdba), zato se sedaj imenuje Hirbet Mird.

### **'Ain Gedi, 'Ain Turabi, 'Ain Ghuweir**

Po šestdnevni junijski vojni l. 1967 se je raziskovanje spet nadaljevalo. Raziskovalne ekipe je vodil prof. Pessah Bar-Adon (1968/69). Strokovno so raziskovali območje 'Ain Ghuweir, približno 15 km južno od Qumrāna in odkopali ter raziskali 5 naselij. Raziskovanja so pokazala, da so imeli qumrānci svoje naselbine vzdolž vse obale Mrtvega morja. Glavna zgradba v 'Ain Ghuweir je enaka kot v Qumrānu, ima veliko dvorano in obednico, kjer se je zbirala redovna skupnost. Odkrili so tudi grobove podobno kot v Hirbet Qumrānu, in sicer 12 moških okostij, 7 ženskih in enega otroškega. Med predmeti, ki so jih tam našli, je pomemben vrč, na katerem je napis izpisan s črkami hebrejske kvadratne pisave, značilne za mrtvomorske rokopise.<sup>37</sup>

<sup>36</sup> Prim. H. Haag, n.d., 21.

<sup>37</sup> Prim. Jean-Bernard Livio, *Les Découvertes de la Mer Morte*, v: BTS 137 (1972) 7.

## Rokopisni inventar

Po vsebini delimo qumrânske rokopise v tri skupine: biblične, profane; vmesna stopnja med prvimi in drugimi so komentarji.

### a) *Biblični rokopisi*

Med qumrânskimi rokopisi so zastopane vse starozavezne knjige razen Esterine, kar je delno razumljivo, ker je bila njena kanoničnost dolgo časa sporna med Judi. Seveda velja to samo za protokanonične knjige. Cerkev pa ima v seznamu navdihnenih knjig tudi take, ki so se ohranile samo v grščini. Imenujejo se devterokanonične knjige. To so: Jeremijevo pismo, Tobija, Jutitina knjiga, knjiga Modrosti, Sirahova knjiga in obe knjigi Makabejcev. Od teh sta bili knjiga Modrosti in druga knjiga Makabejcev izvirno napisani v grščini, druge pa v hebrejščini, samo da se je hebrejski izvirnik izgubil in jih poznamo le v grškem prevodu. Da so bile tudi te knjige izvirno res napisane v hebrejščini in da so jih Judje tudi uporabljali, pričajo najnovejša rokopisna odkritja. V kairski genizi so našli (1896) hebrejske rokopise Sirahove knjige, ki omogočajo rekonstruirati kar  $\frac{3}{5}$  izvirnega hebrejskega besedila. Y. Yadin je našel (1964) v Hirbet Mirdu ostanke dveh hebrejskih rokopisov Sirahove knjige in jih objavil pod naslovom *The Ben Sira Scroll from Masada* (Jeruzalem 1965).<sup>38</sup> Zanimivo je tudi, da so med qumrânsko rokopisno zapuščino našli tudi en hebrejski in kar tri aramejske rokopise Tobijeve knjige, kakor tudi krajše odlomke Jeremijevega pisma v grščini, kar spričuje, da starozavezni kanon pred razdejanjem templja še ni bil zaključen.

Med kanoničnimi knjigami so najbolj pogosto zastopani preroki, nato Devteronomij in psalterij. Med preroki je največ primerkov Izaijeve prerokbe. V 1 Q so našli dva zvitka Izaijeve prerokbe: Iz<sup>a</sup> in Iz<sup>b</sup>. Iz<sup>a</sup> je edina starozavezna knjiga, ki se je v celoti ohranila. Raztegnjen zvitek je dolg 7,34 m in poprečno širok 26 cm. Besedilo ima 54 stolpcev, od katerih ima vsak poprečno 30 vrstic. Besedilo je dobro ohranjeno, čitljivo in pregledno. Iz<sup>b</sup> je krajši. Začenja šele z 10. poglavjem. Namesto imena Jahve so v besedilu štiri pike. Ali je imel pisar tolikšno spoštovanje do svetega imena, da ga ni upal zapisati ali pa je štedil s prostorom, ne vemo. Zanimivo je, da je tudi v Habakukovem komentarju ime Jahve napisano s črkami stare hebrejske, torej ne kvadratne pisave. V 4 Q so našli odlomke dvanajst različnih rokopisov Izaijeve prerokbe, kar priča, da so qumrânci zelo pozorno prebirali Izaijevo prerokbo.

V 11 Q so našli precej obsežen zvitek Ezekielove prerokbe, toda zvitek je tako zlepljen, da je pretežno nečitljiv.

Poleg hebrejskih preroških zvitkov so našli v Qumrânu tudi preroške spise v grškem prevodu, kar prepričljivo potrjuje resnico, da je LXX nastala v stoletjih pred Kristusom. Gre za grški pergamentni spis malih prerokov, v katerem so ohranjeni odlomki Miheja, Jona, Nahume, Habakuka, Sofonija in Zaharija.

Poleg prerokov so qumrânci najbolj prebirali Devteronomij. V 4 Q so našli 13 različnih rokopisov Devteronomije. Ker Devteronomij naglaša

<sup>38</sup> Prim. H. Haag, n. d., 18.



resnico, da je Bog izbral Izraela iz množstva narodov za svoje ljudstvo in ker so bili qumrânci prepričani, da so oni tisto izvoljeno ljudstvo, so se krčevito oklepali postave in jo vneto prebirali. Vsak posameznik je menil, da ga je Bog izvolil. Zato se je ločil od sveta in se pridružil redovni skupnosti. Izvoljenost so qumrânci vzeli zares. In ker je bil psalterij molitvena knjiga stare zaveze, qumrânci pa so gojili globoko religioznost, ni čudno, če so v njihovi zapuščini našli več primerkov psalterija. V 11 Q so našli 3,89 m dolg zvitek s 33 psalmi. Nekateri so ohranjeni v celoti, drugi pa so nekoliko poškodovani. To je drugi najobsežnejši rokopis v celotni zbirki mrtvomorskih rokopisov. Poleg svetopisemskih psalmov so qumrânci imeli še svoje religiozne pesmi, vendar se te po miselnosti in izrazoslovju preveč razhajajo z bibličnimi. Po votlinah so našli več molitvenih pasov (phylakterion), katere so privezovali na čelo in so popisani s svetim besedilom. Vsebujejo šema' z dekalogom ali brez njega. Nekateri so se ohranili v zelo dobrem stanju, drugi pa so prepereli in slabo čitljivi.

#### b) *Profani spisi*

Med profane spise spadajo najprej tisti, ki obravnavajo notranje življenje qumrânske skupnosti. Sem sodi slovit Redovno pravilo (1 Q S) ali Disciplinski priročnik (Manuel of Discipline). V 1 Q so našli kompletni spis, v 4 Q pa 10 odlomkov istega spisa. Ker se začenja z besedami Serek hayyahad, ga označujemo s črko S. 1 Q S je dolg 1,84 m in poprečno širok 24 cm. Usnjeni zvitek obsega 11 stolpcev. Vsak stolpec ima 26 vrstic, le zadnji samo 22. Besedilo je delno poškodovano samo na robovih. Mestoma je vnešenih več popravkov, dostavkov in izboljšav. Prvotno besedilo je večkrat izmito ali odstrgano, kar priča, da so se pravila menjavala in dopolnjevala. Slog je zelo težak, zamotan in raznovrsten.<sup>39</sup> Drugi pomembni spis so strokovnjaki naslovili Boj otrok luči z otroci teme (1 Q M). To je pravilo za bojevanje, katerega bo vodila majhna skupina vernih iz Judovega in Benjaminevega rodu (sinovi luči) s sinovi teme, to je z Belialovo vojsko ali sovražniki božjega ljudstva, pri čemer namiguje na Selevkide. Bojevanje opisuje s tradicionalnimi izrazi judovske apokaliptike.

V skupino profanih spisov spadajo tudi različne hvalnice (himne), ki posnemajo biblično izrazoslovje, čeprav izražajo čisto svojsko teološko miselnost. Za poznavanje religioznih idej qumrânske skupnosti so te pesmi zelo važne. Ker se vse začenjajo z besedami 'odeka 'adonay (poveljujem te, Gospod), jih imenujemo Hodayôt (Hvalnice) in označujemo 1 Q H. Zbirka obsega 40 hvalnic. V 4 Q so našli ostanke še od šest takšnih rokopisov Hvalnic. V 11 Q pa daljši zvitek psalmov, med katerimi je nekaj apokrifnih, npr. Ps 151, ki se nahaja celo v LXX. Apokrifna literatura je med mrtvomorskimi rokopisi sploh zelo bogato zastopana, zlasti apokrifna apokaliptična literatura. Našli so primerke že poprej znanih apokrifnih knjig, npr.: Knjige jubilejev, Henohove knjige, Oporoke dvanajstih oča-

<sup>39</sup> Prim.: H. Haag, n.d., 27; J. T. Milik, Ten Years of Discovery in the Wilderness of Judaea<sup>2</sup>, London 1963, 37.

kov in take, ki jih doslej še nismo poznali, npr.: Opis novega Jeruzalema, Nabonidova molitev in trije odlomki iz Danielovega cikla. Tudi liturgičnih tekstov je veliko. Posebno pozornost vzbujajo obrednik za obhajanje spokornega bogoslužja ob petkih in opis nebeškega bogoslužja, ki naj postane vzor za obhajanje bogoslužja na zemlji.<sup>40</sup>

### c) *Komentarji svetopisemskih knjig*

Čeprav so svetopisemski komentarji pomembnejši za eksegezo kot za tekstno kritiko, moremo qumrânske komentarje zaradi njihovega posebnega načina razlaganja svetega besedila enako upoštevati pri tekstni kritiki kot pri eksegezi. Qumrânci so razlagali svete knjige tako, da so besedilo drobili na vrstice in navezovali na vsako vrstico ustrezno razlago. Qumrânski komentarji so oblikovno vsi enaki. Ko razlagalec navede vrstico iz sv. pisma, pristavi razlago vedno z istimi uvodnimi besedami: »Pomen (pešer) vrstice je tale: ...« ali »Razlaga (pešer) vrstice je naslednja: ...«. Ker pričenjajo razlago vedno z besedo pešer (aramejska beseda »pišrâ« pomeni v Dan 2, 4 razlaganje sanj), imenujemo njihove komentarje kar pešer ali pešârîm (razlaga, pojasnilo, komentar) in pri oznaki dostavljamo črko p, npr. 1 Q pHab (komentar Habukove prerokbe iz prve qumranske votline). Tudi način razlaganja je dokaj nenavaden. Razlagavec pretirano naobrača svetopisemsko besedilo na razmere svoje dobe. V svetopisemsko besedilo vnaša svoj pomen, nič pa ne razlaga smisla, ki iz besedila organsko sledi, npr. v Habakukovi prerokbi 2, 8 pripoveduje prerok o grabežljivosti Kaldejcev, qumrânski razlagalec pa naobrača prerokove besede na grabežljivost jeruzalemske duhovščine in pri tem postopa tako, da Kaldejcev sploh ne omenja.

Obilica ohranjenih svetopisemskih komentarjev priča, da so qumrânci na veliko razlagali sv. pismo. V sv. pismo so se poklicno poglobljali in v njem iskali modrost za življenje. Poleg številnih fragmentarno ohranjenih komentarjev iz 4 Q, npr.: pLz, pOz, pMih in pNah, je zlasti pomemben celotno ohranjeni komentar Habakukove prerokbe 1 Q pHab. V njem omenja komentator učitelja pravičnosti, ob katerem so se nekateri zamislili in trdili, da ima vse poteze evangeljskega Kristusa in da evangeljski Kristus ni resnična zgodovinska osebnost, ampak kopija učitelja pravičnosti (André Dupont-Sommer, John Allegro). Trditev je bila v resnici prenačljiva in neznanstvena. Qumrânski učitelj pravičnosti in evangeljski Kristus se poleg nekaterih skupnih lastnosti razlikujeta v tolikih bistvenih rečeh, da je sleherna identiteta povsem izključena.<sup>41</sup>

Z zgodovinskega vidika je zelo pomemben tudi Nahumanov komentar (4 Q pNah), ker je prvi v vrsti qumrânskih komentarjev, ki navaja konkretna zgodovinska imena krajev in oseb. Večina qumrânskih komentarjev interpretira prerokove besede eshatološko, npr. pLz, ali pa z obzirom na notranje življenje qumrânske skupnosti, npr.: pMih, pPss.

<sup>40</sup> Za podrobnejšo analizo posameznih spisov gl. H. Haag, n.d., 46 sl.

<sup>41</sup> Prim.: J. T. Milik, *The Teacher of Righteousness*, n.d., 74 sl., H. Haag, n.d., 61 sl.; A. S. Noj, n.d., 222 sl.

## Primerjava qumrânskih rokopisov s sprejetim besedilom

Brž ko so strokovnjaki dobili v roke dragocene knjižne zvitke, so se lotili dela. Najprej jih je zanimalo, ali se masoretsko besedilo ujema s qumrânskimi, ki je bilo dva tisoč let nedotaknjeno in se zato ni prav nič spremenjalo, ali se ne ujema? Primerjava besedil je bila zares natančna. Primerjali niso morda stavek za stavkom, ampak besedo za besedo, še več, upoštevali so vsako črko in najmanjše pravopisne znamenje. Ker je bil prvi odkrit zvitok Izaijeve prerokbe, so najprej primerjali Izaijev rokopis z masoretskim besedilom in sicer Iz<sup>a</sup>, ki je v celoti ohranjen. Rokopis sta primerjala M. H. Gottstein<sup>42</sup> in S. Lowinger.<sup>43</sup> Kaj sta ugotovila?

Iz<sup>a</sup> dejansko vsebuje nekaj drugače, po katerih se oddaljuje od masoretskega besedila, toda pretežni del drugače je manjšega pomena: gre za običajne napake pisarjev, npr. opustitev kake črke ali besede zaradi haplografije ali za manjše slovnične napake oziroma stilistično manj pomembne razlike v oblikovanju stavkov, npr.: opustitev ali neumestna dostavitev veznika in (waw), zamenjava ednine z množino, drugačna raba pomožnih konzonantov (matres lectionum) v funkciji vokalov, opustitev oziroma nepravilna raba zaimkov, zlasti sufiksov; skratka, gre za drugače, kakršne najdemo v vsakem srednjeveškem rokopisu. M. Burrows je pozneje še enkrat primerjal Iz<sup>a</sup> z masoretskim besedilom in ugotovil 13 večjih razlik, toda niti sam vseh ne odobrava.<sup>44</sup>

Kaj sledi iz tega? Zaključek je na dlani. Če je masoretsko besedilo bistveno identično z Iz<sup>a</sup>, se pravi, da se ni pokvarilo, čeprav se je toliko stoletij uporabljalo in prepisovalo. Natančno primerjanje je pokazalo, da imamo v masoretskem besedilu pred seboj tisto obliko svetopisemskega besedila, ki je bila v rabi v 2. stoletju pred Kristusom, torej več kot tisoč let, preden so nastali sedaj znani najstarejši masoretski rokopisi. Masoretsko besedilo je dobro ohranilo prastaro, lahko rečemo izvirno obliko svetopisemskega besedila, morda celo bolj, splošno govoreno, kot Iz<sup>a</sup>. Iz<sup>a</sup> na splošno sledi masoretskemu besedilu ali pa ima celo slabše drugače. Kako je to mogoče? Odgovor je preprost. Srednjeveški rokopisi so nastali na podlagi dobro ohranjenih tekstnih predlog. Napisali so jih ljudje, ki so izšli iz temeljite šole aleksandrijskih filologov, medtem ko v najstarejši dobi ni bilo šol in predstavljajo najstarejši rokopisi bolj »podivjano« obliko besedila. Šole so vzgajale pisarje, zato je večkrat pri vrednotenju rokopisov važnejše okolje, v katerem so nastali rokopisi, kakor pa njihova starost. Primerjava qumrânskih rokopisov z masoretskim besedilom potrjuje stari izrek »codices recentiores non deteriores«.

Trditev o vrednosti masoretskega besedila še bolj podkrepi primerjava Iz<sup>b</sup> z masoretskim besedilom. Rokopis je precej krajši kot Iz<sup>a</sup>. Začenja z 10. poglavjem in tudi poglavja 10—66 so mestoma močno pokvarjena. Iz njegovega načina izražanja in pravopisa sklepamo, da je starejši kot Iz<sup>a</sup>. Razlik med Iz<sup>b</sup> in masoretskim besedilom niti ni tako malo. S. Löwinger jih je naštel 271; v kratkem odlomku Iz 52, 7—54, 6 kar 29 razlik.<sup>45</sup>

<sup>42</sup> Prim. Bi 34 (1953) 212—221

<sup>43</sup> Prim. VT 4 (1954) 80—87.

<sup>44</sup> The Dead Sea Scrolls 1956, 304; navaja C. Martini, n. d., 32.



Tudi te razlike ne prizadenejo bistva razodete resnice, ampak gre zgolj za jezikovna in pravopisna razhajanja. Pretežni del inčič je pravopisnega značaja, kar je za čas, ko konzonantno besedilo še ni bilo ustaljeno, povsem razumljivo. Na splošno lahko rečemo, da odraža Iz<sup>b</sup> še bolj avtentično obliko masoretskega besedila kot Iz<sup>a</sup>. Primerjava je pokazala, da ima Iz<sup>a</sup> tipične lastnosti vulgarnega besedila. Bolj pogosto uporablja polvokale (matres lectionum) kot Iz<sup>b</sup>, in to z namenom, da omogoči preprostim ljudem pravilno branje nevokaliziranega besedila. Malenkostne spremembe v besedilu pa so nastale najbrž pod vplivom bolj razvitega nauka o mesijanizmu.

Kakšen je torej rezultat primerjanja obeh Izaijevih zvitkov (primerjava upošteva tudi odlomke Izijeve prerokbe iz 4 Q) z masoretskim besedilom?

Eno je gotovo. Med besedili ni bistvenih vsebinskih razlik. Četudi sta bila qumrânska zvitka Izaijeve prerokbe vseskozi nedotaknjena, masoretsko besedilo pa podrejeno nenehnemu vsklajevanju, je zelo malo primerov, kjer se besedili razhajata. Razlike se nanašajo na zunanji, besedni izraz razodete resnice, ne pa na resnico samo. Ugotovitev ima velik apologetični pomen. Ugotavlja, da je Cerkev uporabljala pristno božjo besedo, ko je sprejela masoretsko obliko sv. pisma. Resnico podkrepi tudi zvitek Dvanajstih malih prerokov iz wādi Murabba'āt. Besedilo je podobno masoretskemu. Po skrbni primerjavi zvitka z masoretskim besedilom so strokovnjaki našli 56 razlik, vendar gre večinoma za malenkostne pravopisne razlike. Besedilo se dosledno ujema z masoretskim, tudi tam, kjer se masoretsko besedilo razhaja s LXX, npr. Am 9, 12. Masoretsko besedilo ima skupaj s številnimi prevodi isto inačico kot Mur 88, toda drugačno kot LXX:

l'ma'an yiyršû 'et š 'ērît 'ēdôm wkol haqôyîm (TM, Mur 88)

ut possideant reliquias Idumaeae et omnes nationes (Vg)

damit sie besitzten, was von Edom noch übrig ist, und alle Heidenvölker

da vzamejo v posest ostanek Edoma in vse narode  
toda LXX ima:

da vzamejo v posest ostanek ljudi in vse narode.

Kako je prišlo do zamenjave »ostanek ljudi« z »ostanek Edoma«? Prevajalec LXX je imel pred seboj nevokalizirano besedilo s konzonanti 'ālef, dālet in mēm, če postavimo pod alef in dalet vokal a (qāmes), dobimo besedo 'ādām, človek, množ. ljudje; če pa postavimo po iste konzonante vokale e (sēgōl) in o (hōlem), dobimo besedo Edom. Vendar spričuje Mur 88, da je masoretska inačica pravilna. Podobno sledi masoretskemu besedilu tudi zvitek (kolikor je sploh čitljiv) Ezekielove prerokbe iz 11 Q.

Seveda primerjava samo Izaijevih zvitkov z masoretskim besedilom še ni zadostna. Treba je upoštevati tudi odlomke drugih starozaveznih knjig, saj Izaija še ne predstavlja celotne stare zaveze. Dokončna sodba bi bila prenačljiva, če ne bi bila upoštevala tudi drugih rokopisnih najdb in jih prav tako skrbno primerjala z masoretskim besedilom kakor poprej Iz<sup>a</sup> in Iz<sup>b</sup>. Samo v 4 Q (odkrita je bila l. 1952) so našli okrog 15 000 drobcev

<sup>45</sup> Prim. S. Löwinger, The Variants of DSI, VT 4 (1954) 155–163.



350 različnih rokopisov, od katerih je bilo približno 100 svetopisemskih. Med njimi so najbolj pogostni odlomki zgodovinskih knjig in Devteronomija. Strokovnjaki (E. Vogt, F. M. Cross) so primerjali odlomke Samuelove knjige z masoretskim besedilom, zlasti odlomek 1 Sam 1, 22 b, 2, 6 in 2, 16–25 iz 1. stoletja pred Kristusom, in ugotovili, da se qumrânsko besedilo 23-krat ujema s LXX in vselej razhaja z masoretskim, 7-krat se ujema tako s LXX kot z masoretskim besedilom in le enkrat se ujema z masoretskim besedilom proti LXX, torej se besedilo 4 Q Sam<sup>a</sup> precej razlikuje od masoretskega in domala povsem ujema z LXX.

Ugotovitev je zelo pomembna za pravilno vrednotenje LXX. Zakaj ravno LXX? Zato, ker je LXX najstarejši prevod hebrejskega izvirnika in ker so ta prevod priredili Judje sami, ki so živeli v diaspori, zlasti v Aleksandriji in njeni okolici. Ko je hebrejščina odmrla tudi v Palestini, so poleg aramejščine govorili vsi grško, tako imenovano koine narečje. V Kristusovem času je bila helenistična grščina splošni pogovorni jezik na Bližnjem Vzhodu, zato so vsi novozavezni spisi izvirno nastali v grščini. Tudi Kristus in apostoli so uporabljali staro zavezo v septuagintini predlogi. Vsi novozavezni pisatelji so navajali starozavezno besedilo po LXX in ne po hebrejskem izvirniku, celo v primerih, ko se LXX razlikuje od hebrejskega izvirnika, npr. Hebr 10, 5–10, kjer pisatelj pisma Hebrejcem navaja Ps 40 (39), 7 b po LXX, čeprav drugače posreduje psalmistove besede kakor hebrejski izvirnik. Končno ima LXX tudi obsežnejši kanon (obsega protokanonične in devterokanonične knjige) ko masoretski tekst in je postala zaradi avtoritete Kristusa in apostolov vplivna oblika starozaveznega besedila v Cerkvi. Če se odlomki iz 4 Q ujemajo s LXX, je to dokaz, da ni nastala po nekem malomarnem, preveč svobodnem in nestrokovnem prevajanju hebrejskega izvirnika v grščino, ampak na podlagi tiste recenzije starozaveznega besedila, katero sedaj nesporno potrjujejo dokumenti iz 4 Q. Ta recenzija se v marsičem razlikuje od recenzije, na podlagi katere je nastalo masoretsko besedilo. Odlomki zgodovinskih knjig (podobno razmerje kot Sam<sup>a</sup> razodevajo do LXX in TM tudi Jozueva knjiga in knjigi Kraljev) in Devteronomija spričujejo, da je LXX nastala na realni svetopisemski predlogi, čeprav se ta razlikuje od masoretske. Dokumenti iz 4 Q potrjujejo zgodovinsko resničnost septuagintine predloge. S tem pa ni še nič rečeno, katera predloga je boljša: masoretska ali septuagintina. Znanstveno proučevanje qumrânskih rokopisov je samo ugotovilo, kakšen je bil položaj starozaveznega besedila v stoletjih pred Kristusom. Med Judi sta gotovo krožili dve, če ne celo več, različni obliki starozaveznega besedila. Obstajala sta zagotovo dva arhetipa. Na podlagi prvega je nastala LXX v 3. ali 2. stoletju pred Kristusom, na podlagi drugega pa masoretsko besedilo med 7. in 9. stoletjem po Kristusu. LXX in masoretsko besedilo imata resnično zgodovinsko osnovo. To osnovo so potrdile qumrânske najdbe s tem, da so nas prepričale o identiteti z masoretskim besedilom po eni strani, in o identiteti s LXX po drugi strani.

Odkritje qumrânskih rokopisov pomeni res veliko pridobitev za biblično znanost. Qumrân je potrdil kritično vrednost masoretskega besedila. Identiteta masoretskega besedila z rokopisnimi najdbami, ki predstavljajo obliko svetopisemskega besedila iz stoletij pred Kristusom, je presenetljiva in spričuje, s kakšno vestnostjo in čutom odgovornosti so

masoreti prepisovali in ohranjevali sveto besedilo. Masoretsko besedilo je, splošno govoreno, med vsemi prevodi in starimi rokopisnimi najdbami, daleč najboljše. Četudi ni vedno ohranilo izvirnih besed v pristni obliki, mu vendar smemo zaupati. Palestinski Judje so vanj prelili svetopisemsko izročilo, ki so ga neposredno prejeli v jeziku in obliki, ob kakršni so živeli sami.

Qumrân spričuje, da je svetopisemska božja beseda prišla nepokvarjena do nas. V tem je tudi njegov bistveni pomen.

### Viri

- Kittel R., *Biblia hebraica*<sup>3</sup>, Stuttgart 1962.  
 Merk A., *Novum Testamentum graece et latine*<sup>9</sup>, Romae 1964.  
 Rahlfs A., *Septuaginta*, Stuttgart 1935.  
 Sveto pismo, Maribor 1958.  
 Divino afflante Spiritu, Ljubljanski škofijski list 81 (1944) 3—5.

### Literatura

- Aland K., *Kurzgefasste Liste der griechischen Handschriften des Neuen Testaments*, I., Gesamtübersicht, Berlin 1963.  
 Bonatti P. — Martini C., *Trattato del testo*, v: *Il Messaggio della salvezza*, Torino 1964.  
 Bruce F. F., *Biblical Exegesis in the Qumran Texts*, London 1960.  
 Colwell E. C., *Metod of Lokating a Newly-Discovered Manuscript, within the Manuscript Tradition of the Greek New Testament*, v: *Studia Evangelica (Texte und Untersuchungen 73)*, Berlin 1959.  
 Cross F. M., *A New Qumran Fragment Related to the Original Hebrew Underlying the Septuagint*, *BASOR* 132 (1953) 15—26.  
*The Ancient Library of Qumran and Modern Biblical Studies*, New York 1961.  
 Decroix J., *Le Pesher d'Habaquq*, *BTS* 137 (1972) 19.  
 Haag H., *Die Handschriftenfunde in der Wüste Juda*, Stuttgart 1965.  
 Kahle P., *The Cairo Geniza*<sup>h2</sup>, London 1959.  
*Der hebräische Bibeltext seit Franz Delitzsch*, Stuttgart 1961.  
 Livio J. B., *Les Découvertes de la Mer Morte*, *BTS* 137 (1972) 2—7.  
 Martini C., *Adnotationes de critica textus utriusque testamenti*, P. I. B, Romae 1966.  
 Mayer R., *Einleitung in das Alte Testament I.*, München 1965.  
 Milik J. T., *Ten Years of Discovery in the Wilderness of Judaea*, London 1958.  
 Rowley H. H., *The Dead Sea Scrolls and the New Testament*, London 1957.  
 Sacchi P., *Alle origini del Nuovo Testamento. Saggio per le storia della tradizione e la critica del testo*, Firenze 1956.  
 Skehan P. W., *Qumran and the Present State of O. T. Text Studies: The Masoretic Text*, v: *JBL* 78 (1959) 21—25.  
 Snoj A., *Novozavezana znanost v luči najnovejših bibličnih rokopisnih odkritij*, v: *Zbornik teološke fakultete (tipkopis)*, Ljubljana 1962, 213—240.  
 Stendahl K., *The Scrolls and the New Testaments*, New York 1957.  
 Sukenik, E. L., *The Dead Sea Scrolls of the Hebrew University*, Jeruzalem 1955.  
 Taylor V., *The Text of the New Testament*, London 1961.  
 Treves M., *On the Meaning of the Qumran Testimonia*, v: *RQ* 2 (1959/60) 569—571.  
 Vaccari A., *De Textu, Institutiones Biblicae*<sup>6</sup>, I. zvezek, Roma 1951.  
 Vogels H., *Handbuch der Textkritik des Neuen Testaments*, Bonn 1955.

Vogt E., *Critica textus Veteris Testamenti hebraici et graeci*, Romae 1951. Fragmentum 4 Sam<sup>b</sup> ex Qumran, Bi 37 (1956) 127 sl.

Würthwein E., *Der Text des Alten Testaments*, Stuttgart 1963.

Yadin Y., *The Scroll of the War of the Sons of Light against the Sons of Darkness*, Oxford 1962.

Zigler J., *Die Vorlage der Is-Septuaginta und die erste Isaias-Rolle von Qumran (1 Q Iz<sup>a</sup>), v: JBL 78 (1959) 34—59.*

### Povzetek

## KRITIČNA VREDNOST SVETOPISEMSKEGA BESEDILA V LUČI MRTVOMORSKIH ROKOPISNIH NAJDB

Francè Rozman

Minilo je četrto stoletje, odkar je spregovorila Judejska puščava. V bližini starodavnega naselja Hibert Qumrán ob Mrtvem morju so našli v skalnatih votlinah, sprva po naključju, pozneje pa po sistematičnem in strokovnem raziskovanju, veliko svetopisemskih in drugih rokopisov, ki so bili približno 2000 let nedotaknjeni in zato odražajo tisto obliko svetopisemskega besedila, ki je bila v rabi med Judi v stoletjih pred Kristusom. Ker izvirnika sv. pisma stare zaveze več ni, temveč se je ohranilo samo v prepisih in prevodih izvirnika, se je ob pojavu qumrânskih rokopisov porodilo vznemirljivo vprašanje, ali se svetopisemsko besedilo, kakršno je izpričano v najstarejših znanih rokopisih iz 9. in 10. stoletja po Kr., ujema s qumrânskimi ali ne? O soglasju ni bilo mogoče ničesar reči vnaprej, ampak je bila kritična vrednost sprejetega besedila v luči qumrânskih najdb odvisna od temeljitega proučevanja in primerjanja qumrânskih rokopisov s sprejetim, to je masoretskim besedilom.

Znanstveno proučevanje qumrânskih rokopisov in rokopisnih odlomkov ter primerjanje njih vsebine z masoretskim besedilom je dokazalo, da pretežni del qumrânskih rokopisov, zlasti preroških, potrjuje obliko masoretskega besedila, če pa se od njega razhajajo, imajo celo slabše in nečisto od vzporednih v masoretskem besedilu. To je potrdilo resnico, da je masoretsko besedilo sad naporenega, skrbnega in vestnega dela judovskih učenjakov, masoretov, ki so z velikim jezikovnim znanjem vsklajevali prastare, zdaj že preminule rokopise med seboj, medtem ko qumrânski rokopisi, zlasti Izaija, razodevajo bolj primitivno, vulgarno obliko svetopisemskega besedila.

Fragmenti zgodovinskih svetopisemskih knjig, zlasti iz 4 Q, pa bolj soglašajo s LXX kakor pa z masoretskim besedilom. Ker je LXX najstarejši prevod stare zaveze, rabili so jo tudi Kristus in apostoli in je sprejema Cerkev, zlasti glede na kanon, potrjuje soglasje qumrânskih rokopisnih odlomkov s LXX resnico, da LXX ni neki ohlapen, preveč svoboden in nestrokovni prevod hebrejskega izvirnika, ampak da sloni na tisti predlogi starozaveznega besedila, ki je izpričano v številnih qumrânskih rokopisih. S tem je zajamčena zgodovinska vrednost LXX, čeprav s tem ni nič rečeno, katera oblika je boljša: masoretska ali septuagintina.

Odkritje qumrânskih rokopisov ima za svetopisemsko znanost epohalni pomen. Primerjava teh rokopisov s sedanjo obliko svetopisemskega besedila je: a) dokazala, da je masoretsko besedilo verno ohranilo izvirno obliko svetega pisma; b) pojasnila, kakšen je bil položaj svetopisemskega besedila, preden se je izoblikoval starozavezni kanon. Bilo je več veljavnih oblik svetopisemskega besedila, izmed katerih se je pozneje uveljavila tista, ki je danes zastopana v naših biblijah in jo imenujemo masoretsko.



## Zusammenfassung

### KRITISCHER WERT DER BIBLISCHEN TEXTES IM LICHT DER AM TOTEN MEER ENTDECKTEN FUNDE

Francè Rozman

Ein Viertel Jahrhundert ist verstrichen, ehe die Israelische Wüste zur Sprache kommen konnte. In der Nähe der altertümlichen Ansiedlung Hirbet Qumrân am Toten Meer wurden in Felsenhöhlen zunächst zufälligerweise, später durch systematische fachgemäße Forschungsarbeit, viele biblische und auch andersartige Handschriften entdeckt, die etwa 2000 Jahre da unberührt liegengeblieben waren und eben deshalb die biblischen Texte in jener Form wiedergeben, die Jahrhunderte vor Christi in Gebrauch gewesen waren. Da die Urschrift des Alten Testamentes nicht mehr vorhanden ist, sondern nur in Abschriften und Übertragungen erhalten blieb, tauchte anlässlich des Erscheinens der qumrânischen Handschriften die Frage auf, ob der biblische Wortlaut, wie er in den ältesten bekannten Handschriften aus dem 9. und 10. Jahrhundert n. Chr. beurkundet ist, mit demjenigen der qumrânischen Handschriften übereinstimmt oder nicht. Vorerst konnte darüber nichts vorausgesagt werden; denn die kritische Bewertung des bereits angenommenen Textes im Lichte der qumrânischen Funde hing von gründlicher Forschung und Vergleichung der qumrânischen Handschriften mit den schon angenommenen, masoretischen, ab.

Die Ergebnisse der wissenschaftlichen Forschung der qumrânischen Handschriften und ihrer Bruchstücke, sowie die Vergleichung ihres Inhalts mit dem masoretischen Wortlaut konnten den Beweis erbringen. Daß der überwiegende Teil der qumrânischen Handschriften, namentlich deren prophetischer Teil, die Formation des masoretischen Wortlautes affirmiert; insofern sie aber voneinander abweichen, weisen die qumrânischen sogar schlechtere Varianten auf als die gleichen, dem masoretischen Wortlauf entsprechenden. Durch diese Feststellung wurde die Tatsache bestätigt, daß der masoretische Wortlaut die Frucht der anstrengenden, sorgfältigen und gewissenhaften Arbeit der jüdischen Wissenschaftler, der Masoreten, ist, die mit ihrer reichen Sprachkenntnissen uralte, jetzt schon verblichene Texte miteinander in Einklang zu bringen suchten, wohingegen die qumrânischen Handschriften, namentlich die von Isaias, eine mehr oder weniger primitive, vulgäre Prägung des biblischen Textes an den Tag legen.

Fragmente der geschichtlichen Bücher der hl. Schrift, namentlich die aus 4 Q stimmen mit jenen von LXX in höheren Maße überein als mit dem masoretischen Wortlaut. Da LXX die älteste Übertragung des Alten Testamentes ist und sie auch von Christus und den Aposteln angewandt und von der Kirche, namentlich was den Kanon betrifft, anerkannt wurde, kann man auf Grund der Übereinstimmung der qumrânischen handschriftlichen Bruchstücke mit dem Wahrheitsgehalt von LXX die Behauptung gelten lassen, daß LXX keine aufgelockerte, willkürliche und nicht fachgemäße Übertragung des hebräischen Originals ist, sondern auf derjenigen Vorlage beruht, deren Wortlaut sich in zahlreichen qumrânischen Handschriften bewahrheitet. Durch diese Feststellung ist der geschichtliche Wert von LXX gewährleistet. Dadurch ist jedoch keine maßgebende Entscheidung getroffen worden, welcher sprachlichen Fassung der Vorrang gebührt — der masoretischen oder der septuagintischen.

Die Entdeckung der qumrânischen Handschriften ist für die wissenschaftliche Erläuterung der hl. Schrift von epochaler Bedeutung. Die Vergleichung dieser Handschriften mit der gegenwärtigen Fassung des biblischen Wortlautes hat: a) den Beweis erbracht, daß der masoretische Text die ursprüngliche Fassung der hl. Schrift getreu verwahrt hat; b) geklärt, welchen Bestand der



Wortlaut der hl. Schrift enthielt, bevor der Kanon des Alten Testaments ausgestaltet wurde. Es gab nämlich mehrere gültige Fassungen des biblischen Wortlauts, unter denen sich später diejenige geltend machte, die heutzutage in unseren Bibeln vertreten und als die masoretische gekennzeichnet ist.

### Résumé

#### LA VALEUR CRITIQUE DU TEXTE BIBLIQUE A LA LUMIERE DES DÉCOUVERTES DE LA MER MORTE

Francè Rozman

Il y a un quart de siècle que le désert de Judée a parlé. A la proximité de l'antique localité de Hirbet Qumrân, au bord de la Mer Morte on a trouvé dans les cavernes rocheuses nombre de manuscrits bibliques et autres. Après les découvertes accidentelles du début, les spécialistes ont systématiquement poursuivi les recherches. Les manuscrits trouvés, restés intacts durant environ deux mille ans, reflètent par conséquent l'état du texte de l'Ecriture Sainte tel qu'il était en usage parmi les Juifs pendant des siècles avant Jésus-Christ. Etant donné qu'on ne possède plus le texte original des écrits bibliques mais seulement des copies et des traductions, une question inquiétante a surgi au moment de la découverte des manuscrits de Qumrân, à savoir, celle de la concordance entre les manuscrits les plus anciens, du IX<sup>ème</sup> et du X<sup>ème</sup> siècle, qui constituent le texte reçu, et les textes de Qumrân.

La valeur du texte reçu ne pouvait être établie qu'après une étude et une comparaison rigoureuses des manuscrits de Qumrân et du texte reçu, c'est-à-dire du texte massorétique.

En réalité, cette étude scientifique des manuscrits et des fragments de Qumrân et leur comparaison avec le texte massorétique montrent que la plupart des manuscrits de Qumrân, notamment ceux des livres prophétiques, confirment la version massorétique. S'il existe des divergences, ce sont alors les textes de Qumrân qui contiennent des parallèles moins sûres. Ceci atteste aussi que le texte massorétique est le fruit du travail laborieux et consciencieux des savants juifs, les massorètes, qui ont mis en accord, avec beaucoup de compétence, les divers manuscrits anciens qui sont perdus maintenant. Les manuscrits de Qumrân, surtout celui d'Isaïe, reflètent une version plus rudimentaire et plus vulgaire du texte biblique.

Par contre, les fragments des livres historiques, surtout ceux du 4 Q, s'accordent mieux avec la LXX qu'avec le texte massorétique. La LXX est la traduction la plus ancienne de l'Ancien Testament, dont le Christ et les apôtres se sont servi aussi. L'Eglise a accepté le canon de la LXX. La concordance des fragments de Qumrân avec la LXX certifie qu'elle n'est pas une traduction approximative, trop libre et qu'elle n'est pas faite par des traducteurs non-qualifiés. Elle s'appuie en effet sur un texte vétér testamentaire dont des nombreux fragments de Qumrân témoignent l'existence. Ainsi on peut garantir la valeur historique de la LXX bien que sur la base de cette assurance on ne puisse pas se prononcer sur la qualité de l'une de ces deux versions.

La découverte des manuscrits de Qumrân fait date dans l'histoire des recherches bibliques. La confrontation de ces manuscrits avec la version de notre texte biblique a, premièrement, montré que le texte massorétique avait conservé fidèlement la version originelle de l'Ecriture Sainte, et deuxièmement, elle a éclairci la situation du texte biblique avant la fixation du canon de l'Ancien Testament. En effet, il existait plusieurs versions valables de la Bible, parmi lesquelles, celle qui est aujourd'hui à la base de nos traductions et que nous appelons massorétique et qui s'est imposée progressivement.

## Odrešilni pomen skrivnosti Jezusovega življenja\*

Anton Strle

Med šestimi glavnimi resnicami katekizma se četrta glasi: »da se je Bog Sin učlovečil, da bi nas s svojo smrtjo na križu odrešil in večno zveličal«. Kar je v tem stavku trdilnega, je resnično. Če pa se v kom stvari predstava, kakor da nas je Kristus odrešil samo s smrtjo, kakor da nima ostalo Kristusovo življenje nobenega resnično odrešilnega pomena, marveč da je kvečjemu nekak pogoj za to, da se je moglo izvršiti odrešilno dejanje na Kalvariji — v tem primeru pa je stavek, kolikor zanika, netočen in neresničen. Odrešilno je namreč vse Kristusovo življenje, čeprav dejansko le v zvezi s kalvarijsko daritvijo; odrešilno pa je tudi njegovo poveličanje, prek katerega prihaja odrešilna moč skrivnosti Kristusovega življenja na zemlji do nas.

A. Grillmeier SJ opozarja, da v nauku o odrešenju in zveličanju v Kristusu in po Kristusu ne smemo govoriti le tako, da bi stavili formalna vprašanja o Kristusovem zadoščenju, zasluženju in daritvi Kristusovi; to je seveda potrebno, a ni vse. Kako se namreč uresniči odrešenje in zveličanje, to je pokazal Bog sam tako v Kristusovi osebi in v njeni biti kakor tudi v dogajanju v Kristusu in glede Kristusa. Upoštevat moramo zato tudi »misterije Kristusovega življenja«, torej tiste dogodke, v katerih se kakor v žariščih zbira in v njih na edinstven način žari v Kristusu se razodevajoča božja luč. V navadni soteriologiji preveč upoštevamo le učinek Jezusove smrti, ne analiziramo pa dogajanja kot takega. Še manj izrabimo teološko vsebino tistih dogodkov iz Jezusovega življenja, ki so se izvršili že pred začetkom Jezusovega trpljenja, ali pa tistih, ki so se izvršili neposredno po Gospodovi smrti. Vse to prepuščamo pobožnemu premišljevanju teološkega značaja odrešenjskega dogajanja v skrivnostih Jezusovega življenja, tistih skrivnosti, ki imajo za svoje središče trpljenje in smrt na Kalvariji, pa ne upoštevamo dovolj.<sup>1</sup>

V tej skromni razpravi se bomo predmeta, označenega v naslovu, le bolj dotaknili, kakor pa kaj globlje obdelali. Na osnovi misli, ki jih najdemo raztresene v nam dostopni teološki literaturi, naj pokažemo najprej dejstvo, da imajo skrivnosti Jezusovega življenja važen odrešilni pomen (I); potem pa se bomo ustavili ob vprašanju glede narave ali načina, kako se odrešilna moč Kristusovih misterijev dejansko uveljavlja (II).

\* Razprava je bila prvikrat »objavljena« v tipkanem »Zborniku teol. fakultete 10 (1960) 36—60. (Uredil dr. F. Grivec). Menim, da tudi še po 2. vat. koncilu ni izgubila svojega pomena, zlasti ker je njene misli vredno upoštevati pri katehezi in sploh v oznanjevanju, kakršnega hoče koncil (prim. B 102, 2; DV 14; 16,3; D 13; 18)). Razpravo sem sedaj popravil tu in tam jezikovno, drugače pa je nespremenjena.

<sup>1</sup> A. Grillmeier, v: *Fragen der Theol. heute*, Einsiedeln 1957, 272 sl.

## I. DEJSTVO ODREŠILNOSTI MISTERIJEV JEZUSOVEGA ŽIVLJENJA

Vsi misteriji Kristusovega življenja so odrešilni, zveličavni in vsi imajo za Cerkev veliko važnost, kajti Cerkev ima zvezo z vsakim izmed njih. To se dobro vidi iz liturgije, ki je glavni vir za življenje nadnaravnega organizma Cerkve. Res se pripisuje največja važnost predvsem skrivnostim, ki končujejo Gospodovo zemeljsko življenje. Toda liturgija in učenje izročila, oprtega na sv. pismo, nas spominja, da imajo vsi misteriji svojo vrednoto, svoje mesto v realizaciji odrešilnega dela. To izročilo je povzel sv. Tomaž Akvinski v svoji kristologiji.

Navedli bomo 1. po sv. Tomažu važnejše skrivnosti Jezusovega življenja, 2. bomo opozorili, da so te skrivnosti dejansko po svobodnem sklepu božje volje odrešilne le po zvezi z Jezusovo kalvarijsko daritvijo, 3. bomo omenili nekaj razlogov, zakaj so odrešilne le v zvezi s smrtjo na križu.

### 1. Nauk sv. Tomaža Akvinskega

Skrivnosti Jezusovega življenja v Palestini, npr. skrito življenje v Nazaretu, ni za nas samo vzor, zgled, ob katerem naj se učimo v podobnih življenjskih okoliščinah. Niti to ni dovolj, da rečemo: tudi s tem skritim življenjem v Nazaretu je Jezus izvrševal zadostilna in zaslužna dejanja v naše odrešenje. Poleg eksemplarne, zadostilne in zaslužne vrednosti je po nauku sv. Tomaža, skladnem v tem pogledu zlasti z vzhodnimi cerkvenimi očetmi, treba pripisovati tem skrivnostim tudi *tvorno vzročnost*.

Našteli bi lahko vse dobe Odrešenikovega življenja na zemlji: pri vsaki bi morali ugotoviti, da ga je njegova ljubezen do skrivnostnega telesa (Cerkve) nagibala k dejavnosti, »da bi povzročil milost v vseh udih Cerkve, po Janezovih besedah: Iz njegove polnosti smo vsi prejeli.«<sup>2</sup>

Z učlovečenjem se začenja skrivnostna poroka med Kristusom in Cerkvijo.<sup>3</sup> Kristusovo deviško spočetje (Lk 1, 26—39) kaže, da Bog postavlja nov začetek odrešenja v prihodu svojega Sina na svet. Z rojstvom se začenja v nas tista osvoboditev starega grešnega človeka, tisto novo rojstvo, ki bo v polnosti dovršeno šele s trpljenjem in vstajenjem.<sup>4</sup> Kristusovo rojstvo nam sv. pismo predstavlja kot javljanje Kristusove »božje slave« (doxa theou) in dokaz Očetovega »veselja nad njim« (Lk 2, 9—14; prim. 2 Kor 5, 18). Ob obrezi smo bili skrivnostno vključeni v božjem detetu in smo prejeli duhovno obrezo.<sup>5</sup> Prav tako je bil za nas darovan v templju.<sup>6</sup> Sv. Tomaž je v Catena Aurea zbral številne priče tradicije o tem. Cerkveni očetje in liturgija so videli v tem misteriju srečanje Kristusa in njegove Cerkve, ki je resnični Gospodov tempelj. In če je Gospod hotel biti krščen, ni to bilo samo zaradi tega, da bi nam dal zgled, marveč je hotel, da bi bila v njem krščena celotna človeška narava in da bi vodovje za krst bilo posvečeno;<sup>7</sup> in kakor je storil Jozue

<sup>2</sup> Sv. Tomaž, 3 q. 8 a. 1; prim. 3 q. 22 a. 3.

<sup>3</sup> Sv. Tomaž, In Joan. c. 2 l. 1 init.; 3 q. 30 a. 1.

<sup>4</sup> Sv. Tomaž, 3 q. 37 a. 1 ad 1.

<sup>5</sup> Sv. Tomaž, 3 q. 37 a. 1 ad 2 et ad 3; tukaj je naveden tudi Origen.

<sup>6</sup> Sv. Tomaž, 3 q. 37 a. 3 ad 2.



na čelu osvobojenega ljudstva, tako je tudi Kristus šel čez Jordan, da bi s tem pripravil in začel pot za vstop ljudi v nebeško kraljestvo, ki je Cerkev, po besedi: Do Janeza so bili postava in preroki; od tedaj pa se oznanja nebeško kraljestvo.<sup>8</sup>

Če je Jezus živel skrito in ubožno življenje, ni bilo to samo v pouk Cerkve,<sup>9</sup> marveč tudi zato, da bi nam razdelil nebeško bogastvo: »Kakor je vzel nase telesno smrt, da bi nam podelil duhovno življenje, tako je prenašal telesno smrt, da bi nam podelil duhovno življenje, tako je prenašal telesno ubožstvo, da bi nam podeljeval duhovno bogastvo, kakor je rečeno v 2 Kor 8, 10: Saj poznate milost našega Gospoda Jezusa Kristusa, kako je zaradi vas postal ubog, dasi je bil bogat, da bi po njegovem ubožstvu vi obogateli.«<sup>10</sup> Sv. Tomaž tu posebej pravi, da je bilo to ubožstvo »propter exemplum et propter sacramentum... propter sacramentum autem, quia omnia quae Christus egit vel sustinuit, fuit propter nos... Kakor smo namreč s smrtjo, ki jo je za nas prestal, bili rešeni večne smrti in vrnjeni življenju; tako smo s tem, da je Kristus trpel ubožstvo v časnih stvareh, bili rešeni ubožstva v duhovnih rečeh in postali bogati v duhovnih.«<sup>11</sup>

Tudi učitelj sv. Tomaža, namreč sv. Albert Veliki, izrečno pripisuje odrešilnost skrivnostim Jezusovega življenja. O Zveličarjevi človeški naravi govori kot o prazakramentu. Delni zakramenti tega prazakramenta so najprej sedmeri zakramenti Kristusovega življenja na zemlji: rojstvo, obrezovanje, krst, sestop njegove duše v predpekkel, vstajenje in vnebovohod. Potem pa še sedmeri zakramenti Cerkve.<sup>12</sup>

Nauk sv. Tomaža o odrešilnem pomenu skrivnosti Jezusovega življenja ima temelj v sv. pismu.

Kristus je po gledanju razodetja novi Adam, v katerem se človeštvo spet svobodno odloča za Boga. V njem je nepokorščina prvega človeka spet popravljena (Rim 5, 12—21), človeška svoboda je dobila svojo dovršitev. Od te pokorščine zavisi človeško odrešenje in zveličanje. Ta pokorščina obsega vsa posamezna dejanja Jezusovega življenja (Hebr 10, 5—9; Flp 2, 7. 8). Torej od vstopa na svet do smrti. Ta pokorščina je premagala satanovo »skušnjavo« (Mt 4, 1—11; Lk 22, 28; Hebr 4, 15). Vse svoje življenje, ki ga je začel z dejanjem predanosti božji volji (Hebr 10, 5—7), je Kristus s svojo ljubeznijo naravnal na Cerkev, na božje ljudstvo odrešenih.<sup>13</sup> Prav zato moremo reči, da so skrivnosti Kristusovega življenja naše skrivnosti. Naše iz treh razlogov: ker jih je živel iz ljubezni do nas (prim. Ef 5, 27; Gal 2, 20) in torej z a n a s (kot causa satisfactoria et meritoria salutis); ker je hotel biti v vseh naš vzor in s tem pot

<sup>7</sup> Sv. Tomaž, 3 q. 39 a. 1.

<sup>8</sup> Sv. Tomaž, 3 q. 39 a. 4.

<sup>9</sup> Sv. Tomaž, 3 q. 40 a. 1—2.

<sup>10</sup> Sv. Tomaž, 3 q. 40 a. 3.

<sup>11</sup> Sv. Tomaž, In 2 Cor 8, 9; dvojico izrazov »sacramentum-exemplum« je pogosto najti pri Leonu Velikem, npr. Serm. 25, 6; 63, 4; 65, 2; 67, 5; 70, 4 itn.

<sup>12</sup> Glej A. Walz, Dominikanische Herz-Jesu-Auffassung, v: A. Bea—H. Rahner etc. Cor Jesu. Commentationes in litt. encyclicas Pii PP. XII »Haurietis aquas« II, Freiburg i. Br. 1959, 61.

<sup>13</sup> Prim. F. Lakner, v: LThK III<sup>2</sup>, 1027.



svetosti (causa exemplaris; prim. Jan 13, 15; 14, 6; 8, 12); ker je že od tedaj v božjih zamislih sestavljal enoto z nami (Ef 1, 4), svojimi brati (Rim 8, 29), ki iz njegove polnosti vse prejemamo (Jan 1, 16; 1 Kor 1, 30), tako da je Kristus tudi s skrivnostmi svojega življenja tvorni vzrok (causa efficiens) našega odrešenja.<sup>14</sup>

Sin božji je takoj ob učlovečenju postal veliki duhovnik in srednik med Bogom in ljudmi. To je razvidno iz pisma Hebrejcem in tega so se cerkveni očetje jasno zavedali.<sup>15</sup> Ko si je Sin božji privzel našo naravo, si je na neki način privzel naravo vseh ljudi in jo zedinil z Bogom, kakor govorijo posebno grški cerkveni očetje.<sup>16</sup> Nosil jo je tako rekoč v sebi in v sebi nas je zedinjal z Bogom in nas vedno zedinja (prim. Ef 2, 4-7; Rim 6, 4 ss.).

Ce se vprašamo o teološki kvalifikaciji trditve, da ima odrešilni pomen ne le Jezusovo trpljenje, marveč ga imajo tudi ostale skrivnosti njegovega življenja, lahko ugotovimo tole: Odrešilnost pripisuje vsem skrivnostim Jezusovega življenja ne le sv. Tomaž in morda še kateri teolog poleg njega; to je marveč tudi nauk razodetja. Če pri nauku o odrešenju novejši teologi govorijo skoraj le o Jezusovem trpljenju in smrti, je to pomanjkljivost, ki jo je treba odpraviti.

Ce posebej mislimo na zaslužno vrednost skrivnosti Kristusovega življenja, lahko ugotovimo tole: Sententia fere communis theologorum je, da je Kristus od začetka svojega spočetja do konca življenja brez prestanka izvrševal zasluženje, dokler je torej bil »in statu viatoris«. Tako uči tudi sv. Tomaž. Le nekaj teologov z Vasquezom zanika, da bi mogel zaslužiti z dejanji ljubezni do Boga, češ da v tem ni imel svobodne volje.<sup>17</sup> Glede zadostilne vrednosti velja pač isto. O tvorni vzročnosti Jezusovega življenja na zemlji bomo govorili pozneje.

Na splošno rečemo: naravnost verska resnica je, da imajo odrešilni pomen tudi misteriji Jezusovega življenja in ne samo skrivnosti njegove smrti in povelicanja. Saj je v nicejsko-carigrajski veroizpovedi rečeno: »Qui propter nos homines et propter nostram salutem descendit de coelis, et incarnatus est... Crucifixus etiam pro nobis...« Podobno tudi druge stare veroizpovedi v 2. členu naštevajo, kaj je Gospod storil zaradi nas, tako da je vse njegovo življenje od spočetja do paruzije v naše odrešenje.

## 2. Zveza vseh skrivnosti Jezusovega življenja s kalvarijsko daritvijo

Ceprav pa se vse Kristusovo življenje od spočetja dalje v vseh svojih dogodkih izvršuje zaradi našega zveličanja in čeprav bi vsako tako dejanje zadostovalo za naše odrešenje,<sup>18</sup> vendar po razodetju pride odrešenje

<sup>14</sup> D. C. Marmion, *Le Christ dans ses mystères*, Paris 1939, 11–17.

<sup>15</sup> Prim. sv. Atanazij, *Orat. contra Arianos* 7: PG 26, 161.

<sup>16</sup> Prim. L. Bouyer, *L'Incarnation et l'Eglise—Corps du Christ dans la théologie de saint Athanase*, Paris 1943; nav. J. Lécuyer, *Le Sacerdoce dans le mystère du Christ*, Paris 1957, 94.

<sup>17</sup> Glej J. Solano, *De incarnatione* n. 609, v: PSThS III, Matriti 1950, str. 232 sl.

<sup>18</sup> Sv. Tomaž, 3q.34 a.3 ad 3; q.48 a.1; De verit. q.26 a.6 ad 4.

do svoje integralne in končnoveljavne dovržitve šele v Jezusovi smrti na križu, in sicer v tej smrti, kolikor je bila premagana z vstajenjem. »Ko bom povzdignjen z zemlje, bom vse pritegnil k sebi. To pa je govoril, da je označil, kakšne smrti mu je treba umreti« (Jan 12, 32.33). »Bog je sklenil . . ., da s krvjo njegovega križa ostvari mir in tako po njem s seboj spravi vse, kar je na zemlji in kar je v nebesih« (Kol 1, 20; Ef 2, 16). »Z daritvijo telesa Jezusa Kristusa smo posvečeni enkrat za vselej . . . Z eno daritvijo je vedno storil popolne tiste, ki se posvečujejo« (Hebr 10, 10.40). Od-kupnina iz sužnosti greha je bila Jezusova smrt (Mt 20, 28); z njegovo krvjo smo bili opravičeni, po njegovi smrti smo se spravili z Bogom (Rim 5, 10); s to smrtjo je bila zrušena satanova oblast in oblast smrti (Hebr 2, 10.14); »odkupljeni iz svojega praznega življenja« smo bili »z dragoceno krvjo Kristusa kot nedolžnega in brezmadežnega Jagnjeta« (1 Pet 1, 18.19).

Dejanja pokorščine in ponižnosti drugega Adama, diametralno nasprotna nepokorščini in napuhu prvih staršev, so se začela izvrševati že takoj v prvem trenutku učlovečenja in so imela zaradi neskončne dostojanstvenosti osebe neskončno vrednost. A ta odrešilna pokorščina je dosegla svoj dokončni učinek v najglobljem ponižanju na križu, tistem ponižanju, ki je bilo prehod k poveličanju Kristusa naše glave, da bi bili pritegnjeni k odrešenju in s tem k poveličanju tudi udje njegovega skrivnostnega telesa. Posamezna Kristusova dejanja od spočetja naprej spadajo k odrešenju »v nastajanju«, sestavljajo naše odrešenje in fieri, dokler se niso dovršila v trpljenju in smrti, ko je prišlo odrešenje *de facto esse*.<sup>19</sup> Šele v smrti, premagani s poveličanim vstajenjem, je Kristus »dosegel popolnost in je postal za vse, kateri so mu poslušni, začetnik večnega zveličanja, od Boga imenovan za velikega duhovnika po redu Melkizedekovem« (Hebr 5, 9.10).

K trditvi, da so bile vse skrivnosti Jezusovega življenja odrešilne, moramo torej dostaviti trditev, da so bile odrešilne zaradi svoje naravnosti na kalvarijsko daritev.

Vse Kristusovo življenje je bilo povzeto v končnem dejanju, vse skrivnosti njegovega življenja na zemlji so rekapitulirane (povzete) v najvišjem misteriju, v misteriju njegove odrešilne daritve na križu. To misel je jasno izrazil npr. sv. Irenej v Adv. Haer. 5, 14, 1. Kristusovo trpljenje je povzelo vsa njegova ponižanja in je pripravilo tudi vsa njegova zmagoslavja v nebesih, na zemlji in pod zemljo (Flp 2, 8—11).

Da bolje razumemo, kako je Kristusovo trpljenje vsebovalo moč vseh prejšnjih dejanj, si je treba njegovo celotno življenje predstavljati kot stavek, kjer ima vsaka beseda svojo važnost, a ki svoj pomen dobi le z zadnjo od vseh besed. V luči tega gledanja razlaga Dominik Soto, da zakramenti nove zaveze dobivajo svojo moč iz Jezusovega trpljenja: »Kar zadeva zasluženje in zadoščenje, je treba upoštevati vse Kristusovo življenje, dasi je sestavljeno iz mnogih delnih aktov, kot totalni enotni akt, ki najde svojo dovršitev v trpljenju. Ker je Kristus prišel odpraviti Adamov greh, katerega posledica je bila smrt (Rim 5, 12), zato je bilo primerno, da je

<sup>19</sup> Prim. F. Dander, *De Christo Salvatore*, Oeniponte 1949, th.20, str. 33.

prinesel popolno zadoščenje za greh v smrti...« Potem D. Soto razlaga, kako bi bilo pridobljenih manj milosti, če bi ne bilo skrivnosti Jezusovega prejšnjega življenja, čeprav se odrešenje v sv. pismu pripisuje vedno Kristusovi smrti oziroma njegovi krvi. Zaradi Kristusove osebe je imelo vsako dejanje neskončno vrednost, vendar pa je dejansko bilo vsako izmed tistih dejanj, ki so bila pred trpljenjem in smrtjo, darovano kakor del celote, ki naj jo trpljenje izpolni. Čeprav so bila »de iure« vsa zasluženja neskončna, kolikor so bila to dejanja neskončne osebe, vendar »de facto« velja: čim številnejša so bila, tem bolj obilna je milost, ki jo izliva trpljenje v zakramente, po katerih se milost podeljuje posameznikom. Če bi Kristus prestal le trpljenje brez predhodnih dejanj, bi bila milost, po kateri postanemo njegovi udje, manj obilna. Absurdno je, pravi D. Soto, zanikati, da posameznim Kristusovim dejanjem ustreza v nas poseben učinek milosti. Milost in moč zakramentov poteka v splošnem iz vsega Kristusovega življenja, čeprav na poseben način iz njegovega trpljenja.<sup>20</sup>

### 3. Zakaj skrivnosti Jezusovega življenja odrešilne le v zvezi z daritvijo na križu?

Zakaj pa je Kristus ravno s trpljenjem in smrtjo odrešil svet, ko bi vendar vsako njegovo dejanje moglo dati enakovredno zadoščenje za vse grehe človeštva? Zakaj so tudi misteriji Jezusovega življenja v polnosti odrešilni le v zvezi s Kristusovim trpljenjem in smrtjo?

Sv. Tomaž odgovarja: Če je Bog hotel odrešenje s Kristusovim trpljenjem in smrtjo, ni bilo to zaradi adekvatnega zadoščenja, marveč iz nagibov, ki zavise od svobodne božje ljubezni. Naš razum pa vidi primernost tega odrešilnega sredstva, ki si ga je Bog izbral. V Kristusovem trpljenju žari veličina njegove ljubezni do človeštva, moč njegovega zgleda v prenašanju trpljenja, božja modrost, ko more uresničiti načrt, po katerem je hudobni duh premagan s tisto smrtjo, ki je bila znamenje in kraj njegove zmage.<sup>21</sup>

Bog je hotel, pravi drugje sv. Tomaž, da bi bila »cena odrešenja človeškega rodu ne samo neskončne vrednosti, marveč tudi iste vrste, da bi nas odrešil smrti s smrtjo«. <sup>22</sup> To misel najdemo tudi v izročilu prve Cerkve, kar je izraženo posebno jasno pri sv. Ireneju: V Kristusovem ponižanju in njegovi pokorščini, ko je živel in trpel v »mesu«, se je razvozlat voz, ki so ga napravili prvi starši z napuhom in nepokorščino. Ker greh svoje gospostvo uveljavlja v telesni smrti, zato mora biti smrt uničena s pokorščino po istem, po katerem se je greh naselil v človeku; s tem je bil uničen tudi greh.<sup>23</sup>

Današnji teologi za sv. Tomažem ponavljajo te razloge; le da dostavljajo večji poudarek na Kristusovo solidarnost s človeštvom: ko se je

<sup>20</sup> Dom. Soto, 4 Sent. d.1 q.3 a.5; nav. Ch. Journet, Eglise du Verbe incarné II, Paris 1951, 174.

<sup>21</sup> Prim. sv. Tomaž Akv., 3 q.46 a.1—4, zlasti a.3.

<sup>22</sup> Sv. Tomaž, Quodl. 2 a.2 c.; prim. Comp. theol. c.231; In Rom 3,24 1.3 itd.

<sup>23</sup> Sv. Irenej, Epideixis 31.



učlovečil v okrilju grešnega človeštva, tistega človeštva, ki je zaradi greha obsojeno na smrt, je tudi Kristus moral biti umrljiv in je moral sprejeti nase trpljenje in smrt, da bi uničil krivdo.<sup>24</sup>

P. Hugon skuša z bolj točnimi formulacijami odgovoriti na vprašanje. »V Kristusovem zasluženju in zadoščenju sta dva vidika«, tako piše, »zaradi katerih razlikujemo pri njih dve vrednosti: osebno vrednost, ki izvira iz zedinjenosti z Besedo in se meri po dostojanstvu božje osebe...; objektivno vrednost, ki se meri po predmetu in okoliščinah dejanj. Prva vrednost je nespremenljiva, edinstvena, ker se hipostatično zedinjenje ne menjava in ker se dostojanstvo neskončne osebe ne more pomnožiti; druga dopušča stopnje v skladu s hierarhijo v objektih in v krepostih. Tako so poslednja dejanja trpljenja, ki so imela tako plemenit objekt, tako visok namen, ki so bila navdihnjena od tako vzvišene ljubezni, katerih okoliščine so bile tako veličastne, presegala po objektivni vrednosti prejšnja dejanja, še dodala nakopičenim zakladom (v podobi govorjeno!) in dovršila mero zasluženja in zadoščenja. Eno samo dejanje je po svoji osebni vrednosti brez dvoma moglo zadostiti za vse možne žalitve; toda po božjem načrtu je bilo treba doseči vrhunec objektivne vrednosti, iti do kraja v trpljenju, do kraja v žrtvi, do kraja v ljubezni, in sicer s trpljenjem in smrtjo na križu.«<sup>25</sup>

Da je bilo vse Jezusovo življenje usmerjeno na odrešilno trpljenje in smrt, ki bo premagana z vstajenjem, to kaže tudi zgradba sinoptičnih evangelijev, katere je npr. E. Lohse označil kot »zgodbe o trpljenju z obširnim uvodom«.<sup>26</sup> Tako je težišče prvega krščanskega oznanjevanja v oznanilu o Kristusu križanem in vstalem. Jezusove izjave kažejo v isto smer.<sup>27</sup>

Da je Kristus, čigar vse življenje je bilo odrešilno, po večnih božjih sklepih moral kronati svoje delo z odrešilno smrtjo, to je tudi v skladu z bistvom smrti. — Smrt je namreč sinteza življenja.<sup>28</sup> Smrt kot človekovo dejanje povzame celotno osebno življenjsko dejavnost v eno samo dovršitev. »Človek v smrti in le v njej«, pravi K. Rahner, »najde svoj odprti odnos do sveta kot celote, tako da je v smrt vgrajena njegova v življenju in smrti izvršena celokupna stvarnost kot trajna, ostajajoča določitev sveta kot celote, tako da človek kot rezultat svojega življenja, kot svoj prispevek, na neki način zapusti svetu trajno s tem tedaj se razodevajočim realno-ontološkim odnosom duše do sveta kot celote« neki prispevek in ta svoj prispevek tako rekoč položi v globoko segajoči, realni temelj sveta.<sup>29</sup> Če to obrnemo na Kristusovo smrt, moremo reči: s Kristusovo smrtjo je njegova duhovna stvarnost, ki jo je imel v posesti od

<sup>24</sup> Glej G. Oggioni, *Il mistero della redenzione*, v: *Problemi e orientamenti* II, Milano 1957, 306.

<sup>25</sup> P. Hugon, *Le Mystère de la Rédemption*, Paris 1910, 94 sl; prim. tudi P. Synave, v: *St. Thomas d'Aquin, Somme Théologique — Vie de Jésus* III, Paris 1954, 244 sl.

<sup>26</sup> E. Lohse, *Marthyrer und Gottesknecht*, Göttingen 1955: »Passionsgeschichte mit ausführlicher Einleitung«, nav. F. Lakner, v: *LThK* III<sup>2</sup>, 1026.

<sup>27</sup> Prim. Mr 10,45 vzpor., dalje Jezusova beseda o kelihu; E. Lohse, n. d. 117—131, nav. Lakner, pr. t.

<sup>28</sup> Prim. E. Mersch, *Théologie du Corps Mystique* I, Bruxelles 1949, 335.397.340; prim. tudi G. Oggioni, v: *Problemi e or.* II, 306.

<sup>29</sup> K. Rahner, *Zur Theologie des Todes*, Freiburg i. Br. 1958, 58.



začetka in ki jo je uresničeval v svojem življenju, dovršenem s smrtjo, postala očitna vsemu svetu; bila je vložena v celoto sveta, in sicer kot trajna določitev realno-teološke vrste za ta svet v njegovem temelju. Življenje Kristusovo zato odrešuje, kolikor je v njegovem celotnem življenju aksiološko (vrednostno) navzoča smrt.<sup>30</sup> Skrivnosti Kristusovega življenja so torej odrešilne v svoji povezanosti s tisto dovršitvijo Kristusove zadostilne pokorščine, ki je dosegla višek v krvavi daritvi na križu.

## II. NAČIN URESNIČEVANJA ODREŠILNE UČINKOVITOSTI SKRIVNOSTNEGA KRISTUSOVEGA ŽIVLJENJA

Ko smo ugotovili dejstvo, da imajo vse skrivnosti Jezusovega življenja odrešilni pomen, naj se vprašamo še glede narave ali načina odrešilnega učinkovanja. Kako se je uveljavljala in se še uresničuje vzročnost teh skrivnosti? Na kakšen način je Cerkev še zdaj povezana z njimi?

Misteriji Jezusovega življenja so kot zgodovinski dogodek že prešli in so že izvršeni. Jezus se je rodil iz Device, rasel je, pridigal, trpel, vstal od mrtvih; a vse to je dogodek preteklosti, vse to se je izvršilo enkrat za vselej, »ephapax« (Hebr 1, 27; 10, 10). Sv. Leon Veliki pravi: »Stanje destinstva, za katerega je Sin božji sodil, da ni nevredno njegovega veličastva, se je potem razvijalo... Dovršil je zmagoslavje svojega trpljenja in svojega vstajenja; in vsa dejanja, ki jih je izvršil za nas v svojem ponižanju, pripadajo preteklosti.«<sup>31</sup> Te besede so le odmev na sv. Pavla, ko pravi: »Od mrtvih vstali Kristus več ne umrje: Smrt nad njim več ne gospoduje. Kajti smrt, ki jo je za greh pretrpel, je pretrpel enkrat za vselej; življenje pa, ki ga živi, živi Bogu« (Rimlj 6, 9—10).

In vendar Gospodovi misteriji še nadalje delujejo. Dokaz za to nam je liturgija sama, ki nas stalno vabi, da te misterije premišljujemo, da se z njimi združujemo kot z realnostjo, ki je vedno navzoča. Zasluga Dom Casela je bila, da je spet osvetlil ta značaj stalne aktualnosti misterijev v zakramentih in v molitvi Cerkve, čeprav Caselu ne pritrdimo v vseh njegovih zaključkih.<sup>32</sup>

V razpravljanju o tem, kako so misteriji Jezusovega življenja še sedaj nekaj aktualnega v Kristusu in kako še sedaj odrešenjsko in zveličavno delujejo, naj bo na prvem mestu to, kar morajo priznati vsi teologi, potem pa še dve različni mnenji, ki skušata nekoliko поблиže pojasniti vedno aktualno delovanje teh misterijev.

### 1. Ljubezen do Očeta in do človeštva kot temelj vse odrešenjske učinkovitosti Kristusovega življenja

Nihče ne more dvomiti o trajnosti Kristusove človeške ljubezni, ki je Kristusa navdihovala pri vseh skrivnostih njegovega življenja. Ta nadnaravna ljubezen do Boga in do človeka zaradi Boga, ta caritas, je bila naravnost nujno potrebna za to, da je imela Jezusova dejavnost

<sup>30</sup> K. Rahner, pr. t.

<sup>31</sup> Leon Veliki, In Nativ. Dom. serm. 6,2.

<sup>32</sup> Glej J. Lécuyer, v: Cor Jesu (prim. op. 12) I, 225.

meritorično in satisfaktorično vrednost. Zaslужenja si brez caritas ne moremo misliti; in ne more biti govora o zaslužnem vzrokovanju Kristusovih misterijev, ako ne upoštevamo Kristusove človeške ljubezni do nas.

Pa tudi zadostilnost Jezusovih dejanj temelji na caritas. Saj je učinek greha prav v neredu, katerega povzroči človeški egoizem v grešniku in na neki bolj splošni način nered tudi v realizaciji božjega odrešenjskega načrta, kateremu greh nasprotuje; Boga samega ta nered seveda ne more zadeti. Če količak globlje pogledamo, vidimo, da je nered greha v oškodovanju ljubezni. Zadostiti za greh, to se pravi, popraviti ta nered, bo mogoče le z vrnitvijo k ljubezni, in sicer z dejanjem ljubezni, ki človeka privede nazaj k Bogu, ko človeka odtrga od tega, kar je ljubil na neurejen način zunaj Boga, v nasprotju z božjo voljo (iz česar potem izhaja boleči in penalni vidik vsakega zadoščevanja). — Zadoščenje je torej možno le po ljubezni; in zato zadostilnosti Kristusovega trpljenja ni mogoče razumeti drugače, kakor da upoštevamo resničnost stavka: »Večja je Kristusova ljubezen kakor hudobija tistih, ki so ga križali.«<sup>33</sup>

Naše odrešenje se je po nauku sv. Tomaža dalje izvršilo tudi per modum sacrificii, po načinu tiste daritve, ki se je sicer dovršila šele na križu, ki pa je bila navzoča na neki način tudi že v vseh skrivnostih njegovega življenja. In tukaj spet vemo, da zunanja daritev nima nobene vrednosti razen po notranji daritvi, katero zunanja daritev pomeni; to je resnično celó glede Odrešenikove daritve, kakor posebej pove sv. Tomaž: »In prav to, da je prostovoljno prestal trpljenje, je Bogu nad vse ugajalo, ker je prihajalo iz največje ljubezni.«<sup>34</sup> In sicer Jezus ni le duhovnik svoje daritve, marveč tudi žrtev (victima), prostovoljno darovana iz ljubezni do nas.<sup>35</sup>

Če potem s sv. Tomažem upoštevamo vzorčnost Kristusovega življenja še per modum redemptionis, je treba misliti na pomen, ki ga ima izraz redemptio v bibličnem kontekstu: tu pomeni v luči osvoboditve Izraelcev iz egiptovske sužnosti in v luči sinajske zaveze (prim. Ef 1, 14; Tit 2, 14; 1 Pet 2, 9; Raz 5, 9) osvoboditev iz sužnosti greha in hkrati pridobitev (acquisitio; gl. Apd 20, 28). Ta osvoboditev in pridobitev je spet delo usmiljene ljubezni, ki se nam razodeva v vsem Kristusovem življenju.<sup>36</sup>

Končno govori sv. Tomaž še o tvorni vzročnosti, causalitas efficiens, Kristusovih misterijev. Tvorna odrešilna vzročnost ne velja le o trpljenju, marveč tudi o drugih misterijih, posebej o vstajenju in

<sup>33</sup> Sv. Tomaž, 3 q.48 a.2 ad 2.

<sup>34</sup> Sv. Tomaž, 3 q.48 a.3.

<sup>35</sup> Glej J. Lécuyer, v: Cor Jesu I, 220 sl.

<sup>36</sup> Besedo »redemptio« jemljemo v dveh pomenih. Če jo vzamemo v širšem, obsežnejšem pomenu, potem s sv. Tomažem govorimo, da se je odrešenje izvršilo »per modum meriti«, »per modum satisfactionis«, »per modum sacrificii«, »per modum redemptionis« in pa »per modum efficientiae«. Iz tega je razumljiv tudi ožji pomen »redemptio«, tisti namreč, ki se opira na latinsko besedo red-emo (red-imo) = nazaj ali znova kupim, od-kupim. Širši pomen latinskega izraza »redemptio« bi nekako ustrezal temu, kar navadno hočemo povedati s slovensko besedo »odrešenje«; ožji pomen bi ustrezal besedi »odkupitev«.

vnebohodu. Zadoščenje je namreč treba pripisovati le trpljenju;<sup>37</sup> zasluženje velja za vse misterije, razen za tiste, ki prihajajo šele po Kristusovi smrti;<sup>38</sup> odrešenje bi se moglo izvršiti po katerem koli trpljenju, a Bog je določil, da se izvrši po smrtnem trpljenju, in sicer, kakor smo videli zgoraj, zato, »da bi cena odkupljena človeškega rodu bila ne le neskončne vrednosti, marveč tudi iste vrste, da bi nas namreč (iz oblasti) smrti odkupil s smrtjo«.<sup>39</sup>

### *Trajna dejavnost Kristusove odrešenjske ljubezni*

Glede tvorne vzročnosti odrešenja je sv. Tomaž dedič dolgotrajnega izročila cerkvenih očetov, o čemer je pisal npr. I. B a c k e s. Grški cerkveni očetje so v Odrešenikovi človeški naravi gledali orodje božanstva za izvrševanje del milosti. Seveda gre tu za instrumentalno vzročnost. In sicer Odrešenikova človeška narava ne more biti nedejaven, zgolj pasiven instrumentum; saj neskončno modri Bog uporablja stvari v skladu z njihovo lastno popolnostjo; če gre za človeško orodje (za človeka samega), bo Bog uporabil človeško voljo za povzročitev učinkov v odvisnosti od glavnega vzroka, ki more pri »proizvedbi« milosti biti seveda le Bog: »Človeška narava v Kristusu je bila orodje božanstva tako, da ji je gibanje dajala njegova lastna volja«.<sup>40</sup> Iz tega tudi sledi pomembnost Kristusove človeške ljubezni do nas. Skrivnosti Kristusovega človeškega življenja delujejo na naše zveličanje le v odvisnosti od Odrešenikove človeške volje, to se pravi v odvisnosti od njegove človeške l j u b e z n i. Kristusova človeška ljubezen je vzrok vseh milosti, ki jih je Cerkev prejela ali jih bo kdaj prejela.<sup>41</sup>

Tisto torej, kar je Kristusa navdihovalo pri vsem njegovem odrešeniškem delu, naj ga vzamemo pod vidikom zaslužnosti ali zadostilnosti ali daritve ali odkupljenja ali tvorne vzročnosti, tisto, kar je Kristusa prežemalo in mu bilo nagib pri vseh skrivnostih njegovega življenja, je ljubezen. Ta ljubezen pa, ki je vsem tem skrivnostim dajala njihovo bistveno vrednost, je ostala in vedno ostane v Kristusu, ki sedi na Očetovi desnici.

Ta nauk moremo posneti posebno iz pisma Hebrejcem. »Njega, ki je pripeljal mnogo sinov v slavo in je začetnik njih zveličanja, je Bog s trpljenjem poveljčal (t. j. storil popolnega) ... V vsem se je moral izenačiti bratom, da je postal usmiljen in zvest veliki duhovnik pred Bogom v spravo za grehe ljudstva. V čemer je bil namreč sam skušan in je trpel, more skušanim pomagati« (Hebr 2, 10.17.18). »Nimamo velikega duhovnika, ki bi ne mogel imeti sočutja z našimi slabostmi, temveč enako skušanega v vsem razen v grehu« (4, 15). »Iz tega, kar je trpel, se je učil pokorščine. Ko je dosegel popolnost, je postal za vse, kateri so mu poslušni, začetnik večnega zveličanja« (5, 8). »Zatorej more tistim, ki se po njem bližajo Bogu, tudi zveličanje vedno dajati, ker vedno živi, da prosi zanje« (7, 25;

<sup>37</sup> Sv. Tomaž, 3 Sent q.56 a.1 ad 3; Comp. Theol. c.227 in 228; 3 q.48 a.1 ad 3.

<sup>38</sup> Sv. Tomaž, 3 q.56 a.1 ad 3; Comp. Theol. c.231; In Rom 4, 25.

<sup>39</sup> Sv. Tomaž, Quodl. q.2 a.2 c.; Comp. Theol. c.231; in Rom 3, 34 1.3.

<sup>40</sup> Sv. Tomaž, 3 q.18 a.1 ad 2.

<sup>41</sup> Glej Lécuyer, v: Cor Jesu I, 225.

prim. Rimlj 8, 24; 1 Jan 2, 1). »Kristus je šel... marveč v sama nebesa, da se zdaj za nas predstavlja božjemu obličju« (9, 24). — Vsi ti teksti nam kažejo Kristusa navzočega v nebesih, kako za nas tam posreduje in prosi za nas ter nam prihaja na pomoč. To podstavlja, da je Kristusova ljubezen do nas vedno čuječa in vedno dejavna.<sup>42</sup> Tukaj moremo navesti Tomaževo načelo: »Ker molitev za druge prihaja iz ljubezni... velja, da svetniki v svoji domovini toliko bolj prosijo za potnike (tiste, ki so še in statu viae), katerim je še mogoče pomagati z molitvami, kolikor bolj popolna je njihova ljubezen... Zato je tudi o Kristusu rečeno v Hebr 7: *Accedens per semetipsum ad Deum ad interpellandum pro nobis*«. <sup>43</sup> Obenem pa moramo naglasiti, da navedeni teksti trdijo tudi to, da je ta Kristusova aktivnost v nebesih, namreč posredovanje za nas, vsaj delna posledica misterijev, preskušenj in trpljenja preteklega Kristusovega življenja na zemlji; misteriji so prinesli Kristusu v njegovi človeški naravi dopolnilo k njegovi popolnosti, »teleíosis«; disponirali so Kristusa v njegovi človeški naravi, da je postal popolni vzrok našega zveličanja, kakor pravi J. Lécuyer.<sup>44</sup>

Seveda ne moremo govoriti o množitvi Kristusove ljubezni. Po skupnem nauku teologov je imel polnost posvečujoče milosti in s tem polnost caritatis že takoj ob spočetju. Moremo pa in moramo govoriti o eksperimentalnem spoznanju, ki ga je imel na osnovi svoje človeške narave, in torej o večji usposobljenosti za sočutje z našo bednostjo, o pridobljeni dispoziciji za povzročitev takih učinkov milosti v nas, ki ustrezajo vsaki skrivnosti njegovega življenja. V tem smislu pravi sv. Tomaž, da »bližnja dispozicija za naše vstajenje ni učlovečena božja Beseda, marveč Beseda, ki se je učlovečila in ki je vstala od mrtvih«. <sup>45</sup> Tista Kristusova človeška ljubezen, ki je hotela enkrat v njegovem življenju na zemlji izvršiti določeno skrivnost za naše zveličanje, za vedno ohranja to dispozicijo. In ta ljubezen deluje v zemeljski Cerkvi prav tako sedaj kakor nekoč, ko je Kristus še živel na zemlji, in sicer posebno v liturgiji in zakramentih, predvsem po evharistiji, ki je središče liturgije in zakramentov.

## 2. Bérullova razlaga trajne učinkovitosti skrivnosti Kristusovega življenja

Preidemo na podrobnejšo razlago delovanja misterijev. Najprej na tisto, ki pravzaprav še vedno ostaja bistveno pri tem, kar lahko priznava vsak teolog. To je razlaga, ki se opira na »francosko šolo« duhovnega življenja (*École française*).

Kardinal P. de Bérulle († 1629), začetnik francoske šole, pravi: »Misteriji Jezusa Kristusa so v nekaterih okoliščinah minili in trajajo ter so navzoči in neprenehni na neki drug način. Kar zadeva izvršitev so prešli, a so navzoči po svoji moči in njihova moč nikoli ne mine; tudi

<sup>42</sup> Prim. Pij XII., *Haurietis aquas* št. 40—45.

<sup>43</sup> Sv. Tomaž, 2—2 q.83 a.2.

<sup>44</sup> Lécuyer, v: *Cor Jesu* I, 227; prim. J. Lécuyer, *Le Sacerdoce dans le mystère du Christ*, Paris 1957, 134—164.

<sup>45</sup> Sv. Tomaž, 3 q.21 a.1 ad 2.



ljubezen, s katero so bili ti misteriji izvršeni, nikoli ne bo minila. Duh torej, stanje, moč, zasluženje skrivnosti — to je vedno navzoče. Duh božji, v katerem je bila ta skrivnost izvršena, notranje stanje zunanje skrivnosti, učinkovitost in moč, ki napravlja, da je ta skrivnost živa in da deluje v nas, to stanje in to krepostno razpoloženje, zasluženje, s katerim nas je Kristus pridobil za svojega Očeta...; celo aktualno čustvo, razpoloženje, s katerim je Jezus izvrševal to skrivnost, je vedno živo, aktualno in navzoče v Jezusu. Tako zelo je to resnično, da bi Jezus bil ves pripravljen oditi in izvrševati znova to delo, to dejanje, to skrivnost, ako bi bilo potrebno, ako bi to ugajalo Bogu, njegovemu Očetu, To nas obvezuje, da ravnamo s stvarnostmi in skrivnostmi Jezusovimi ne kakor s preteklimi in preminulimi reči, marveč kakor z živimi in navzočnimi ter celo večnimi, iz katerih moramo natrgati sedanjega in večnega sadu...<sup>46</sup>

Vsak misterij ima po Bérullovem in Olivierovem nauku »zunanost in notranost«. »Z u n a n j o s t« je dogodek, kakršen se je izvršil in kakršen je vpisan v zgodovinsko trajanje. »N o t r a n j o s t« pa so notranje »dispozicije in notranja čustva, kakršna je naš Gospod imel v vsakem izmed svojih dejanj«.<sup>47</sup> — Jezus je bil npr. pokoren Mariji. Dejanje pokorščine, ki ga je Jezus izvršil, je »zunanost« tega misterija. Toda to dejanje izvira iz tiste notranje Jezusove dispozicije, po kateri je bil Jezus »ves usmerjen k Mariji; ta dispozicija je »notranost« misterija. — »Zunanost«, dejanje, to je bilo nekaj časovnega in je prešlo. »Notranost« pa nasprotno za trajno ostane v Kristusu, ker je notranje zvezana s samo Odrešenikovo bitnostjo.

»Notranost« vseh skrivnosti Jezusovega življenja imenuje kardinal de Bérulle »stanja Jezusa Kristusa« (états de Jésus-Christ). Ta stanja so nekaj, kar trajno ostane in vedno povzroča milost v naših dušah.

Zunanji misterij je pri Kristusu kakor učinek vključen v svojem večnem vzroku kot globoki stalni móči. Bérulle je vabil, naj prek prehodnega dejanja pridemo do duha, ki je nespremenljiv, do tistega duha, iz katerega zunanje dejanje izhaja; od telesa k njegovi duši. Vsa dejanja prehodnega in minljivega Kristusovega življenja so prišla seveda z istega duha, iz istega stanja, končno lahko rečemo, iz istega dejanja nepretrgane adoracije, ljubezni in blaženega gledanja, kar vse se je prebudilo v Kristusovi duši v trenutku spočetja in traja potem vso večnost. Misteriji Jezusovega življenja so torej v nekaterih okoliščinah prešli, trajajo in učinkujejo pa na neki drug način. Prešli so z ozirom na izvršitev, a so navzoči z ozirom na svojo moč, in ta moč nikoli ne mine. Ta moč je še sedaj vsebovana in bo večno vsebovana v poveličanem Kristusu kot neminljiva dispozicija Kristusovega poveličanega življenja, iz katerega nam pritekajo vse milosti, ki nam jih je Kristus zaslužil z vsemi skrivnostmi svojega življenja, ne pa le s svojim trpljenjem.

Prvo prizadevanje kristjana mora biti to, pravi »francoska šola«, da se oklepa učlovečene božje Besede. In sicer se to oklepanje, to zedinjevanje z božjo Besedo uresničuje tedaj, ko smo deležni »misterijev« Jezusovega življenja, to se pravi dogodkov njegovega življenja. Dosegli bomo popolnost v tisti meri, v kakršni bomo deležni teh misterijev, ki jih je Odrešenik

<sup>46</sup> Kardinal P. de Bérulle, Oevres compl. éd Migne, Paris 1856, 1056; nav. G. Marsot, Etats de Jésus-Christ, v: Catholicisme IV (1956) 540.

<sup>47</sup> J. Olier, Cathéchisme chrétien p. I 1.20.

izvršil v svoji osebi zato, da bi bili to viri obilnih in prav posebnih milosti v Cerkvi.

Vsa ta posebna Jezusova stanja, ki so kakor duša mnogoterih skrivnosti, pa seveda ne smejo povzročiti, da bi pozabili na neko drugo stanje, ki je pred vsemi zgoraj omenjenimi stanji; tisto stanje namreč, iz katerega vsa druga stanja potekajo in ki ga moremo imenovati *substancialno stanje* Jezusa Kristusa: njegovo stanje Boga-človeka, stanje hipostatičnega zedinjenja. Bérulle ga omenja, ko pravi: »Učlovečenje je *trajno stanje*, in sicer stanje, ki traja vso večnost«.<sup>48</sup> To substancialno Kristusovo stanje »obsega Kristusovo veličino in njegova ponižanja, njegovo božje in človeško sinovstvo v njegovi osebi sami, lastnosti ene in druge narave v eni sami hipostazi božje Besede«.

To substancialno stanje, stanje hipostatičnega zedinjenja, je v svojem večnem trajanju temelj za vedno trajanje in dejavnost ostalih stanj oziroma misterijev Jezusovega življenja. V zvezi z bližino božje Besede se je namreč Kristusovo življenje tako rekoč dvigalo nad zgolj časovne dogodke, da more vplivati na vso zveličavno zgodovino človeštva in jo oblikovati. Kristusovo časovno življenje kot dispozicija, izvirajoča in posameznih dogodkov Jezusovega življenja in ohranjena v poveličanem Kristusu, zapušča Cerkvi mnogo več kakor pa zgolj spomin. Prek poveličanega Kristusa, ki je glava in zato življenjska moč Cerkve, prihajajo do nas s svojo zveličavno učinkovitostjo vse skrivnosti Jezusovega življenja.<sup>49</sup> Vsa Jezusova dejanja so, če smemo tako reči, le površina tiste substancialne povezave z Bogom, ki se je izvršila s samim dejstvom Kristusove eksistence. Sicer je bila Jezusova dejavnost, ko je bil na zemlji, povezana s časom na ta način, da moremo govoriti o preteklosti kot historičnem dejstvu; vendar pa prav ista dejavnost transcendiraa čas in pripada večnosti, ker je to božja dejavnost. To nas obvezuje, da o Jezusovih stvarnostih in skrivnostih razpravljamo ne kakor o stvareh, ki so pretekle in ugasnile, marveč kot o živih in sedanjih, celo večnih stvarnostih, ki prek poveličanega Kristusa, v katerem so tako rekoč shranjene, delujejo na človeštvo.<sup>50</sup>

### 3. Podrobnejša razlaga na črti nauka sv. Tomaža Akvinskega

Je pa še razlaga, ki gre dalje kakor razlaga »francoske šole«. Kristusova človeška narava z vso svojo dejavnostjo, z vsemi skrivnostmi življenja, čeprav predvsem s trpljenjem, je causa meritoria vseh zveličavnih milosti, naj bo z ozirom na tiste ljudi, ki so živeli že v stari zavezi, ali tiste, ki živijo v dobi nove zaveze. Toda z ozirom na tiste, ki živijo po času učlovečenja, je Kristusova človeška narava poleg tega še causa efficiens instrumentalis.<sup>51</sup> Človeška narava Kristusova je namreč postala

<sup>48</sup> Bérulle, nav. v: *Catholicisme* IV (1956) 541.

<sup>49</sup> Prim. Ch. Journet, *Eglise du Verbe incarné* II, Paris 1951, 172 s.

<sup>50</sup> Bérulle, *Oeuvres compl.*, éd. Migne, Paris 1856, 1052; nav. R. Nottier, v: *Catholicisme* I, 1515.

<sup>51</sup> Sv. Tomaž, 3q.153 a.6 ad 3.

organ božje narave in more zato biti udeležena pri razdeljevanju dobrin, ki nam jih je zaslužila.<sup>52</sup>

In sicer ne gre, da bi trdili samo to: človeška narava vstalega Kristusa, ki je sedaj v nebesih, je tvorni vzrok milosti. Trditi moramo, da so namreč tudi dogodki njegovega življenja kot taki tvorni vzrok milosti; ne sicer neposredno kot določeni historični dogodki, pač pa prek človeške narave sedaj poveličanega Kristusa. Ti misteriji, ti dogodki namreč v svojih učinkih ostanejo v Kristusovi poveličani naravi in disponirajo poveličano Kristusovo naravo za funkcijo instrumentalnih vzrokov. Nekateri teologi, ki je med nje treba šteti zlasti zastopnike »francoske šole«, obstanejo tukaj in v svoji razlagi ne gredo dalje.

Pač pa gre dalje nemajhno število teologov, ki hočejo biti zvesti učenci sv. Tomaža (tako Holtz, Shillebeeckx, Tschipke, Bouessé...). Ti pravijo, sklicujoč se na razna mesta iz sv. Tomaža, da je tudi historična skrivnost sama, vse, kar je Kristus storil ali doživel v svoji človeški naravi, instrumentalni vzrok milosti. Ne samo kolikor so ti dogodki Jezusovega življenja ostali kot posebna dispozicija v poveličanem Kristusu.

Kako je mogoče, da bi skrivnosti Kristusovega življenja kot historični dogodki in hkrati tudi v svojem trajnem učinku v poveličani človeški naravi vstalega Kristusa bili instrumentalni vzroki našega opravičenja in naše prihodnje slave? Skušajmo na to odgovoriti.

Gotovo je, da more Kristus v moči božje Besede, s katero je njegova človeška narava hipostatično zedinjena, segati do vsakega kraja in da ji čas ni v oviro. Božja moč je povsod in vedno pričujoča. Pri tem v svojih učinkih Bog, razen pri stvarjenju, uporablja za proizvodbo učinkov posebna instrumenta. Tako razlagata npr. Tschipe in Hérís.<sup>53</sup> Van Roo, ki ju navaja, meni, da pojasnitev ni zadostna. Oprirajoč se na sv. Tomaža analizira Van Roo instrumentalno vzrokovanje in iz tega izvaja posledice za razjasnitev vprašanja. Navesti hočemo glavne misli njegovega zadevnega razpravljanja.

Instrumentum, tako Van Roo, deluje v skladu z redom, z naravnostjo, katero določa razum in volja glavnega vzroka. Vsako človeško dejanje, ki ga vodi volja, je deležno reda razuma, ki pozna cilj in sorazmerje med sredstvi in ciljem in ki naravnava vso dejavnost mnogoterih podrejenih sil. V človeški dejavnosti je v tem pogledu karakteristična dejavnost umetnikov. Potem obstoje tudi znamenja takih stvarnosti, ki jih človek usmerja k dosegu določenih učinkov. Seveda je človeška moč omejena, božja pa nima takih meja. Pri človeških orodjih je treba torej razlikovati orodja raznih umetnosti in pa orodja, ki obstoje v konvencionalnih znamenjih. Konvencionalno znamenje je orodje, ki na zunaj javlja ukaze volje. Učinkovitost takih človeških znamenj je omejena in se imenuje učinkovitost oziroma vzrokovanje intencionalnega, juridičnega reda. Bog pri izvrševanju čudežev naravnih sil ne uporablja per modum artis, marveč per modum signi.

<sup>52</sup> Glej A. Michel, v: DThC VIII/1, 1317 sl.

<sup>53</sup> Glej W. A. van Roo, The resurrection of Christ: Instrumental cause of grace, v: Gregorianum 39 (1958) 275.

Čeprav Bogu absolutno gledano niso potrebna za kakršenkoli učinek, ki ga hoče izvršiti, nobena instrumenta, vendar obstoji pogojna potrebnost določenih znamenj božjega delovanja: Če Bog hoče dati milost na način, ki je sorazmeren človeški naravi, tako da more človek spoznati, da Bog tukaj deluje, potem mora Bog uporabiti tako znamenje, da razodene svoje delovanje. Orodje je tukaj preprosto učinkovito znamenje, katerega funkcija je to, da razodeva in v tem smislu modificira božjo voljo. Druga lastnost takega instrumentalnega delovanja je ta: Bog more katerikoli učinek izvršiti z učinkovitim znamenjem svoje volje; ker se božja moč razteza na vse možne učinke, tudi na proizvodbo milosti, more Bog povzročiti milost z znamenjem, ki razodeva njegovo voljo.<sup>54</sup>

Ta razlaga se razlikuje od okazionalne vzročnosti v tem, da zunanje znamenje ni le pogoj ali occasio, marveč realni instrumentalni vzrok. Če hoče Bog na vidni način dati milost, mora uporabljati znamenje. In tako v sedanjem redu milosti dejansko je. V krščanskih zakramentih, kakor tudi v celotnem misteriju odrešilnega učlovečenja tista zunanja znamenja, ki razodevajo božjo voljo, resnično povzročajo milost samo. Odrešeni smo bili in opravičeni ne zgolj po božji volji, marveč tudi po notranji volji Kristusove človeške narave, torej po volji tistega Kristusa, ki je sam instrumentalni vzrok. Kristus nas je odrešil in nas opravičuje instrumentalno s celotnim misterijem svojega življenja ter smrti in poveličanja v človeški naravi. Celotno odrešilno delovanje vključuje tudi zunanjo žrtev, trpljenje Kristusovo in njegovo poveličanje.<sup>55</sup> Kristus je s celotnim spoznanjem celotnega božjega načrta o našem odrešenju in zveličanju od trenutka učlovečenja dalje naravnal celotnost svoje človeške eksistence k izvršitvi tega načrta. S svojo božjo voljo kot glavnim vzrokom in s svojo človeško voljo kot najvišjim instrumentalnim vzrokom je Kristus storil, da so vse skrivnosti, ki so se izvršile v njegovi človeški naravi, postale instrumenta našega zveličanja in slave. — V Kristusovi človeški naravi razlikujemo lastno ali glavno in pa instrumentalno delovanje. Ko je sam učil in izvrševal zaslužna in zadostilna dela, molitve in daritev v svoji lastni človeški popolnosti, naravni in nadnaravni, je bil Kristus glavni vzrok vseh teh dejanj. Razen tega lastnega delovanja in popolnosti je vsa ustvarjena Kristusova popolnost edinstveni instrumentum Boga: instrumentum coniunctum, rationale et liberum, universale. Kristusova človeška narava v vseh misterijih njegovega življenja v človeški naravi je instrumentum gratiae, ker so vse te skrivnosti ne le lastno Kristusovo delovanje ali popolnost njega samega, marveč so usmerjene na povzročitev milosti in drugih strogo nadnaravnih del.<sup>56</sup>

Kako si moremo to razložiti? Bog je od vseh večnosti sklenil, da naše odrešenje in zveličanje uresniči po Kristusu in po skrivnostih njegove človeške narave. Od trenutka učlovečenja je Kristus z gledanjem vse

<sup>54</sup> Van Roo, n.d. 276—280.

<sup>55</sup> Van Roo, n.d. 280.

<sup>56</sup> Van Roo, n.d. 281 sl.



ekonomije odrešnja s svojo človeško voljo naravnaval, kakor že rečeno, celoto svoje človeške eksistence, vse skrivnosti svojega življenja, na izvršitev odrešilnega dela. Ko je deloval s svojim razumom in voljo, ko je to svojo človeško voljo zedinjal z večnim sklepom božje volje, je Kristus v istem trenutku naravnal prihodnjo Cerkev in svoje služabnike in zakramente k vsem učinkom milosti in slave. — Ker je to instrumentalna vzročnost, pri kateri je samo Bog glavni vzrok, se učinkovitost tega edinstvenega orodja more raztezati na vse učinke milosti; in to se izvršuje s tisto polno svobodo od vseh meja časa in prostora, ki je lastna božjemu delovanju. — In kako misteriji Kristusovega življenja, smrti in vstajenja povzročajo milost tu in sedaj, kako bodo kot instrumentalni vzrok povzročili naše prihodnje poveličanje? Te skrivnosti imajo neskončno učinkovitost ne tako, da bi kot historični dogodki sami v sebi postale spet in spet navzoče, marveč na ta način, da segajo s svojimi učinki v vse čase zato, ker je Kristus, Bog in človek, z delovanjem svojega razuma in svoje volje mogel določiti in dejansko določil, kje in kdaj bodo njegove skrivnosti imele svoj učinek.

Še eno vprašanje. Ali je človeška narava in ali so skrivnosti, ki so bile izvršene v tej človeški naravi, *instrumentum artis*, ali pa *signum*, učinkovito znamenje? Zdi se, da moramo reči, da so to učinkovita znamenja, ki javljajo božjo voljo in jo kot instrumenta v popolni podrejenosti Bogu kot glavnemu vzroku tudi povzročajo. V skladu z vsem misterijem učlovečenja je Kristus sam veliki Misterij, veliki Zakrament: učinkovito znamenje delovanja zveličavne božje volje. Kristus nas je odrešil, je zadostil za naše grehe, je za nas zaslužil milosti ne le z notranjim dejanjem svoje volje, marveč tudi z zunanjimi deli, z vsem, kar je storil in trpel do svoje smrti. Odrešilna dejavnost ima resnično svoje korenine v nevidnem notranjem dejanju Kristusove volje, toda vse Kristusovo zunanje delo razodeva, izvršuje, dopolnjuje ta notranji akt. S svojo človeško naravo in z misteriji, ki so se v njej izvršili, razodeva Kristus svoje božanstvo in javlja na zunaj svojo zveličavno božjo voljo. Na ta način grški cerkveni očetje pogosto razlagajo vlogo Kristusove človeške narave pri izvrševanju čudežev.<sup>57</sup>

Tako vzrokovanje Kristusovih skrivnosti razlagamo torej s teorijo o učinkovitih božjih znamenjih: znamenjih, ki Bog z njimi javlja svoje delovanje in s katerimi proizvaja učinek, ki je zaznamovan. Vsi Kristusovi misteriji skupaj sestavljajo eno samo veliko učinkovito znamenje, s katerim je Bog pokazal in še razodeva, s katerim je Bog povzročal in še povzroča naše zveličanje. Kristusova človeška narava in njeni misteriji na neki način modificirajo božje delovanje v tem pomenu, da ga razodevajo; zapuščajo pa tudi svojo sled v proizvedenem učinku — saj je vsa naša milost le deležnost Kristusove milosti. Naše življenje milosti nosi odtis Kristusovih misterijev, odtis tiste svetosti, ki je vzrok vse svetosti v sedanjem redu.

Med skrivnostmi Kristusovimi pa je neka apropiacija učinkov, ki se instrumentalno izvršijo v nas. Dejansko je Kristus izvrševal zasluženje

<sup>57</sup> Van Roo, n. d. 283.

z vsemi dejanji do smrti, in vse milosti povzroča instrumentalno z vsemi skrivnostmi svoje človeške narave. Toda po nekem sorazmerju določene milosti prilajamo določenim skrivnostim. Tako se naša smrt grehu prideva Kristusovemu trpljenju, novost našega življenja milosti pa vstajenju. O Kristusovem vstajenju čisto v skladu z naukom razodetja, posebej sv. Pavla (prim. Rimlj 4, 25; 1 Kor 15, 16. 17), uči sv. Tomaž, da je tvorni vzrok naše milosti in prihodnje slave; saj je Kristusovo vstajenje dovršitev, krona misterija Kristusovega odrešenja. Z vstajenjem je bilo odrešenje dovršeno v Kristusu-glavi; to pa je učinkovito znamenje zveličavne božje volje. Z vstajenjem je Bog pokazal Kristusovo zmago. Z njim Bog razodeva in povzroča milost in slavo tistih, ki po Kristusu in v njem prejemajo njegov dar.<sup>58</sup>

### **Sklep: Posledice za poglobitev liturgičnega življenja**

Skrivnosti Gospodovega življenja imajo važen odrešilni pomen, čeprav jih nikoli ne smemo iztrgati iz njihove usmerjenosti na kalvarijsko daritev in na poveličanje, ki iz te daritve priteka. Te skrivnosti so se v Kristusu sicer izvršile samo enkrat, kakor se je tudi centralna in vrhovna odrešilna skrivnost — križ in poveličanje — izvršila samo enkrat. Vendar pa skrivnosti Gospodovega življenja na neki način trajno uveljavljajo svojo odrešilno učinkovitost ne le kot zasluženje oziroma zadoščenje, marveč tudi na način instrumentalno tvorne vzročnosti. V poveličanem Kristusu namreč vedno ostaja in zveličavno vedno deluje tista ljubezen, ki ga je navdihovala pri tem, kar je v svojem življenju v Palestini delal in trpel. Dogodki Gospodovega življenja so bili za njegovo človeško naravo izkustvena dejstva, ki so za trajno dobila odmev v njegovi človeški naravi, v njegovi človeški ljubezni, ki je bila — skupaj z njegovo božjo ljubeznijo in v popolni podrejenosti njej — vsa naravnana na odrešenje človeštva in ki kot takšna obstoji in je dejavna v poveličanem Gospodu na Očetovi desnici. Tako so torej skrivnosti Jezusovega življenja nekaj, kar je v poveličanem Kristusu še sedaj živa odrešilna skrivnost, ki ima neprestan vpliv na Kristusovo podeljevanje odrešilnih milosti. Zunanost teh misterijev, če uporabimo izražanje francoske šole, je v svoji enkratni zgodovinski fenomenalnosti minila; ni pa minila notranjost — še vedno je v poveličanem Gospodu in ima resničen vpliv na realiziranje zveličavnega božjega načrta v človeštvu. Po razlagi Van Rooa so skrivnosti Gospodovega življenja učinkovita znamenja zveličavne božje volje, znamenja, ki so se v Kristusu sicer izvršila le enkrat, a ki jih je Kristusova božja in človeška volja — ljubezen — usmerjala na bodoče odrešilne in zveličavne učinke; te skrivnosti so znamenja, ki — podobno kakor zakramenti v običajnem smislu besede — zaznamujejo božjo odrešilno voljo in hkrati podeljujejo odrešilne milosti skozi vse čase, v katerih prihaja človeštvo v resničen stik z njimi.

Osrednja odrešilna skrivnost je sicer Gospodovo trpljenje in vstajenje kot pashalni misterij, v katerem se je izvršil po gledanju sv. pisma

<sup>58</sup> Van Roo, n. d. 283 sl.

novi Exodus.<sup>59</sup> V zvezi s to skrivnostjo pa so za dejansko uresničevanje odrešilno-zveličavnega božjega načrta važne in stvarno vedno učinkujoče tudi ostale skrivnosti Jezusovega umrljivega življenja. Skrivnosti Gospodovega življenja nam torej ne smejo biti nekaj, kar se je izvršilo v določenem zgodovinskem trenutku, a nima sedaj nobenega odrešilnega vpliva na nas, razen da nam je v vzpodbudo k ljubezni do Kristusa, do Boga, ko te skrivnosti razmišljamo. Ne, skrivnosti Gospodovega življenja so nekaj aktualno navzočega in delujočega tudi za nas in v nas, ki živimo že skoraj dve tisočletji po Kristusovi smrti. Nekaj stvarnega so namreč v poveličanem Kristusu, ki je vedno s Cerkvijo, novozaveznim božjim ljudstvom, in nekaj stvarnega v Cerkvi. Posebno so te skrivnosti blizu Cerkvi v evharistični daritvi, kjer stopa poveličani Kristus med nas z vso svojo božjo in človeško stvarnostjo, da bi nas napravil deležne milosti, pritekajočih iz njega, ki je nadnaravna glava, v nas, ude njegovega telesa. Commemoratio, spomin posameznih Gospodovih skrivnosti v liturgiji ni le spomin. Ta spomin je hkrati živ stik z živo stvarnostjo poveličanega Kristusa in zato z vsem, kar od njegovega umrljivega življenja v njem neminljivo traja in zveličavno deluje. Poveličani Kristus je prav v svoji človeški naravi »oživljajoč duh« (1 Kor 15, 45), oživljajoč tudi s stvarnostmi skrivnosti svojega enkratnega življenja v Palestini, življenja, ki je prek njegove daritvene smrti prešlo v neminljivo in poveličano življenje.

Cerkveni očetje in sploh prvi kristjani, kakor pravi R. Laurentin<sup>60</sup> ob razmišljanju Jezusovega življenja niso čutili časovne razdalje. Bili so prežeti z mislijo na trajnost Kristusovih misterijev. Čas se jim je javljal kot gravitiranje, kroženje okoli nečasovnega Misterija. Liturgični krog cerkvenega leta je ostal za trajno konkretni in oprijemljivi izraz teh misterijev ali Misterija. Na krščansko življenje so prvi kristjani gledali kot na vstop v misterij, ki ne mine, kot vračanje k viru, ki je vedno živ, kot trajno obnavljanje in poživljanje stika s Kristusom, ki je obljubil: »Jaz sem z vami vse dni do konca sveta.«

Prizadevanje za liturgično prenovu mora privedi tudi sedanjega kristjana zopet k podobnemu razmerju do Kristusa in njegovih misterijev. V liturgiji ne smemo gledati le stvarnih obredov, katerih pomen je zgolj v tem, da so sredstva milosti za posameznika, ki išče odrešenja in zveličanja; kaj šele da bi gledali v liturgiji le skupek zgolj zunanjih obredov, morda estetsko in sploh psihološko zelo učinkovitih. Liturgija nam mora marveč biti skrivnost, a stvarno srečanje s poveličanim Gospodom in tako s posameznimi skrivnostmi njegovega življenja, ki jih v liturgiji pravkar obhajamo; srečanje, ki naj nas prešine z deležnostjo Kristusovega življenja, ki je delovalo nekoč v njegovem življenju na zemlji in ki tudi zdaj ni stvar preteklosti, marveč traja dalje tudi še sedaj in je pravzaprav šele s Kristusovim poveličanjem postalo v polnosti učinkovito.<sup>61</sup> Ob stiku z živim, nezmagljivim Kristusom, ki ni tak, da bi »ne mogel imeti sočutja z našimi slabostmi«, temveč je bil enako preizkušen v vsem razen v grehu

<sup>59</sup> Prim. F. Lakner, v: LThK III<sup>2</sup>, 1018; J. B. Bauer, v: Bibeltheol. Wörterbuch, Graz 1959, 174 sl.

<sup>60</sup> R. Laurentin, Court Traité de Théologie mariale<sup>5</sup>, Paris 1959, 65 sl.

<sup>61</sup> Prim. Fr. Hofmann, v: Feiner, Fragen der Theologie heute, 485—517, zlasti 490—494.

(Hebr 5, 15), bo tudi današnji kristjan, ki se čuti sredi morja bogoodtujenosti, vsaj navidezne, mnogokrat silno odtujenega, dosegel zmago nad strahom, ki v teh časih silnih preobratov ni le literarna zadeva, pa tudi zmago nad takšnim pogumom, ki je zlagan pogum, ker ni osnovan na resnici, ki edina človeka dejansko osvobaja (prim. Jan 8, 32. 36).

### **Povzetek**

## **ODREŠILNI POMEN SKRIVNOSTI JEZUSOVEGA ŽIVLJENJA**

Anton Strle

Premalo je v nas in splošno v vernikih zavesti, da ni odrešilna samo Kristusova smrt na križu (seveda v povezavi z vstajenjem in poveljanjem), ampak tudi vse njegovo zemeljsko življenje od učlovečenja naprej.

Razprava zato v I. delu pokaže na dejstvo, da imajo skrivnosti Jezusovega življenja v resnici važen odrešenjski pomen; vendar pa le v zvezi s smrtjo-daritvijo na križu; kajti smrt je po svojem bistvu sinteza življenja in v trpljenju Kalvarije v najvišji meri žari veličina Kristusove in božje ljubezni do človeštva.

V II. delu je orisan način uresničevanja odrešilne učinkovitosti Kristusovega življenja: Temelj vse te učinkovitosti je in za trajno ostane tista ljubezen do Očeta in do človeštva, ki je človeka Jezusa prežemala skozi vse njegovo zemeljsko življenje in ga prežema tudi še v poveljanju. Z vsem tem prihajamo v življenjski stik v obhajanju liturgije, kjer skrivnosti Jezusovega življenja postanejo za nas dejansko odrešilne. Razlago o tem je podal zlasti kardinal Bérulle, novejši teologi pa so jo na podlagi nauka sv. Tomaža Akv. spopolnili.

Sklep sestavka opozarja na važne posledice za poglobitev liturgičnega življenja, ki mora seveda vplivati na celotno kristjanovo eksistenco.

### **Zusammenfassung**

## **DAS LEBEN JESU IST EIN GEHEIMNIS, DAS ERLÖSENDE KRAFT IN SICH BIRGT**

Anton Strle

Für uns alle ist nicht nur der Kreuzestod Christi — im Zusammenhang mit seiner Auferstehung und Verklärung — erlösend, sondern sein gesamtes Leben auf Erden von seiner Menschwerdung an. Diese Tatsache ist in den Gläubigen noch nicht zur lebenden Bewußtheit geworden.

Die vorliegende Abhandlung weist im ersten Teil auf die Tatsache hin, daß die Geheimnisse des Lebens Jesu eine erlösende Wirkungskraft besitzen, jedenfalls nur im Zusammenhang mit seinem Opfertode am Kruze; denn seinem Wesen nach ist der Tod die Syntese des Lebens; Das Leid von Golgatha strahlt die Unermeßlichkeit der göttlichen Liebe des Vaters und des Sohnes wider.

Im zweiten Teil wird die Art und Weise geschildert, wie sich das Leben Jesu in seiner erlösenden Wirkung geltend machen kann: Die Grundlage dieser Wirkungskraft ist und bleibt für alle Zeiten jene Liebe zum Vater und zur Menschheit, von der das irdische Leben des Menschen Jesu durchdrungen war und von der er auch in seinem verklärten Dasein erfüllt ist. Wir können unser Leben mit dem seinen Verbindung setzen, indem wir an liturgischen Feiern



teilnehmen, wodurch die Geheimnisse des Lebens Jesu tatsächlich erlösend wirksam werden. Eine Erläuterung darüber brachte der Kardinal Bérulle; diese wurde von jüngeren Theologen auf Grundlage der Lehre des Thomas von Aquino vervollständigt.

### Résumé

## LE RÔLE SALVIFIQUE DES MYSTÈRES DE LA VIE DE JÉSUS

Anton Strle

Les chrétiens ne sont pas convaincus, dans la plus part des cas, que toute la vie du Christ, du moment de son Incarnation, a une valeur salvifique, et pas seulement sa mort et sa résurrection.

Le but du présent exposé est de montrer, dans sa première partie, que les mystères de la vie du Christ ont un rôle salvifique, mais toujours en liaison avec sa mort sacrificielle sur la Croix. Sa mort, en effet, est, dans son essence, la synthèse de sa vie. C'est dans le drame du Calvaire que transparaît au plus haut point l'intensité de l'amour du Christ envers les hommes.

Dans la deuxième partie on expose le mode selon lequel s'actualise l'efficacité salvifique de la vie du Christ. Son fondement est la charité envers le Père et envers les hommes, dont la vie de Jésus fut remplie et le demeure dans son état glorifié. Nous sommes mis en contact vital avec cet amour dans la célébration liturgique, où les mystères de la vie de Jésus deviennent pour nous salvifiques. C'est surtout le Cardinal de Bérulle qui a traité ce problème, développé par la suite par les théologiens modernes qui s'appuient sur saint Thomas d'Aquin.

Il s'en dégagent des conséquences importantes pour la vie liturgique, qui doit exercer son influence sur toute la vie du chrétien. C'est ce qui est affirmé dans la conclusion.

# Evharistija v luči sv. Trojice

France Oražem

O evharistiji mislimo in govorimo skoraj izključno samo kristološko, ne pa tudi trinitarično. Mislimo predvsem na navzočnost druge božje osebe z njeno človeško naravo. Saj je smisel evharistije res najprej v navzočnosti Kristusove človeške narave, šele v zvezi s tem v navzočnosti njegove božje narave, ki mu je skupna z Očetom in Sv. Duhom. Vendar pa moremo veliko bolj doumeti bogastvo evharistije, če jo preiščujemo izrečno v luči skrivnosti sv. Trojice.

Povezanost evharistije s sv. Trojico je utemeljena v razodetju, odkriva jo teološko razmišljanje, zlasti pa je ta povezanost lepo izražena v liturgiji. V večnem toku življenja, ki prihaja iz sv. Trojice in se v njej uporablja, je evharistija v zakramentalni ojkonomiji vrhunec božjega samodarovanja; je namreč zakrament združenja s sv. Trojico po Kristusu. V evharistiji se uresničuje »krogotok« zveličavne ojkonomije iz sv. Trojice v sv. Trojico. Evharistija je v resnici Očetov dar, odrešenjska navzočnost Sina, posvečevalno izlitje Sv. Duha. Človečnost, ki se zedinja s Kristusom v evharistični daritvi in jo posvečuje Sv. Duh, se vrača k Očetu in se zedinja s samim življenjem sv. Trojice. To misel jasno izraža drugi vatikanski koncil: »V obhajanju evharistije dobivajo verniki, združeni s škofom, pristop do Boga Očeta po Sinu, učlovečeni Besedi, ki je umrl in bil poveljčan, v izlitju Svetega Duha, in dosega jo na ta način občestvo s presveto Trojico ter postajajo 'deležni božje narave' (2 Petr 1, 4)« (E 15).

## I. Biblični nauk o sv. evharistiji v trinitarični luči

Za razodetjem trinitarične skrivnosti, zlasti v Janezovem evangeliju, pride trinitarična razsežnost tega, kar Jezus imenuje kruh življenja. Šesto poglavje Janezovega evangelija moramo razumeti v evharističnem smislu. Posebno 51. in naslednje vrste se zelo jasno nanašajo na evharistijo. Ves prejšnji govor se nanaša na Kristusa, ki ga moramo sprejeti z vero.<sup>1</sup>

### a) Kruh življenja daje Oče

Kristusov govor o kruhu življenja (Jan 6, 26 sl.) je kakor studenec, ki teče k svojemu cilju: k evharistiji: in je važen za pojmovanje zgodovine odrešenja. Ta Janezova perikopa, ki je obenem zgodovina in teologija, Kristusove besede in Janezovo osebno prepričanje, nam kliče v spomin velike resnice in ideje Janezovega evangelija in še posebno prologa. Vse pa se združuje v evharistični skrivnosti, ki jo kažejo kot nadaljevanje učlovečenega božjega Sina.<sup>2</sup>

Na začetku odrešenjskega dogajanja, ki se izpolnjuje v evharistiji, je Oče, ki daje resnični kruh življenja: Kristusa. »Ni vam dal Mojzes kruha

<sup>1</sup> Prim. Léon-Dufour, Riječnik biblijske teologije, 243.

<sup>2</sup> Prim. A. Winkenhäuser, Il Vangelo secondo Giovanni, 170 sl.

iz nebes, ampak moj Oče vam daje pravi kruh iz nebes« (Jan 6, 32). On pomaga vernikom, da razumejo to skrivnost, ko jih Oče notranje priteguje. »Nihče ne more priti k meni, če ga Oče, ki me je poslal ne pritegne« (6, 44). On je tisti, ki deli vernikom življenje sv. Trojice po Kristusu, ki je zanje postal kruh življenja. »Kakor je mene poslal živi Oče in živim jaz po Očetu, tako bo tisti, ki mene uživa, živel po meni« (Jan 6, 57).

Očetov delež v evharistiji je torej odločilen. Kruh življenja prihaja iz Očetove roke: je njegov dar, v katerem daje vernikom svoje življenje po svojem Sinu.

#### b) *Kruh življenja je Kristus*

Resnico, da je Kristus kruh življenja, nam pove razodetje oziroma Kristus sam zelo realistično. »Jaz sem živi kruh, ki sem prišel iz nebes. Če kdo je od tega kruha, bo živel vekomaj. Kruh pa, ki ga bom jaz dal, je moje meso za življenje sveta« (Jan 6, 51). »To je moje telo, ki se za vas daje; to delajte v moj spomin« (Lk 22, 19). Ta kelih je nova zaveza v moji krvi, ki se za vas preliva« (Lk 22, 20).

V semitskem izražanju pomenijo izrazi telo, meso in kri živo, delujočo realnost: pomenijo celotnega človeka. Vse te Kristusove besede pomenijo: evharistija je Jezusova oseba, Jezus sam. Vse razodetje o vsebini evharistije moremo povzeti v njegov božji-človeški Jaz. »Jaz sem kruh življenja, ki sem prišel iz nebes... Kdor je moje meso in pije mojo kri, ostane v meni in jaz v njem« (Jan 6, 51. 56).

Očetov dar je torej njegov Sin in to v polnosti odrešenjskih skrivnosti, ki so koncentrirane v Kristusovi človečnosti. Evharistija zakramentalno nadaljuje velikonočno skrivnost, ki je dovršitev učlovečenja. Kristus se daruje v evharistični daritveni žrtvi, ki je simbolično pokazana v razlomljenem kruhu in prelitem vinu in istočasno izražena z njegovimi besedami. Opravlja se v njegov spomin, ko Cerkev v prostoru in času ponavzbuje enkratno, dokončno in večno Kristusovo daritev. V evharistiji je navzoč vstali Kristus, v duhovnikih še posebno kot veliki duhovnik, ki je šel skozi nebеса pred božji prestol (prim. Hebr 4, 14): pri svojem »obedu« je navzoč v vernikih, kakor je bil po vstajenju s svojimi učenci (prim. Jan 21, 13), navzoč s svojo poveljano človečnostjo, zaznamovano z znamenji veličastne zmage in s polnostjo Sv. Duha.

#### c) *Duh je, ki oživlja*

Če je Očetov dar Kristus sam, nas združenje z njegovo poveljano človečnostjo napolnjuje s Sv. Duhom.

Kristusove skrivnostne besede: »Duh je, ki oživlja, meso ne koristi nič« (Jan 6, 63), pomenijo: Duh, ki napolnjuje veličastno Kristusovo človečnost, napravlja njegovo meso sposobno, da sprejme in prenese božje življenje.<sup>3</sup> V teh kratkih besedah se kaže vsa Janezova teologija o izlitju Sv. Duha iz Kristusove človečnosti, ki je še bolj obdelana pri sinoptikih, zlasti pa pri sv. Pavlu.

<sup>3</sup> Prim. A. Winkenhäuser, *Il Vangelo secondo Giovanni*, 185.

Že postavitev evharistije implicite kaže dar Sv. Duha. Evharistija je kri zaveze, ki ustvarja nove odnose milosti med Bogom in ljudmi. Je bistveni dar nove zaveze, ki so jo preroki napovedovali kot izliti Duha v srca ljudi.<sup>4</sup>

Isto misel zelo naglašata tudi sv. Pavel, ki predstavlja evharistijo kot zakrament — znamenje, vzrok in notranjo moč — cerkvene edinosti. »Ker je en kruh, smo mi, ki nas je mnogo, eno telo: vsi smo namreč deležni enega kruha« (1 Kor 10, 17). Popolnoma jasno pa je, da more samo Kristusov Duh uresničiti edinstvo vernikov in pospeševati njihovo duhovno rast v Kristusu.

Razodetje o sv. evharistiji nam dovolj pokaže njen trinitarni pomen. Oče je izvor, Kristus je dar, Sv. Duh je zadnja odrešujoča danost, kot dar Očeta in Sina, vez ljubezni med sv. Trojico in človeštvom. Isto božje življenje, ki prihaja iz Očeta in se v Sv. Duhu izliva v vernike, prihaja po Kristusovi človečnosti znotraj njegovih odrešenjskih skrivnosti. Kristjan se druži z Očetom kot virom milosti, s Sinom kot stvariteljem odrešenja, s Sv. Duhom kot posvečevalcem posameznikov in celotnega božjega ljudstva.

## II. Teološko razmišljanje

Teologija je na osnovi virov razodetja poglobila nauk o Kristusovi navzočnosti v evharistiji. Nekateri skušajo prikazati, da je danes nauk o realni Kristusovi navzočnosti nekako v krizi, zlasti kar zadeva razlago, češ da je dosedanji način razlage in utemeljevanja tuj moderni miselnosti. Proti vsem poskusom prevelikih sprememb razlage razodetega nauka je cerkveno učiteljstvo ponovno potrdilo vero Cerkve v realno Kristusovo navzočnost v evharistiji.<sup>5</sup>

<sup>4</sup> Zlasti Jer 31, 31—33 in Ezek 36, 25—27.

<sup>5</sup> V encikliki *Mysterium fidei* pravi Pavel VI.: »Ni dovoljeno ... obravnavati skrivnosti transsubstanciacije, ne da bi kaj omenili čudovito spremenjene vse substance kruha v Kristusovo telo in vse substance vina v Kristusovo kri, o čemer govori tridentinski koncil, tako da bi se ustavljali le pri spremenitvi pomena (transsignificatio) in spremenitvi namena (transfinalisatio), kakor to imenujejo; ali končno postavljati in v prakso uvajati mnenje, kakor da v posvečenih hostijah, ki preostanejo po končani mašni daritvi, Kristus Gospod ni več pričujoč« (11). »Z izvršitvijo transsubstanciacije podobi kruha in vina nedvomno dobila nov pomen, ker nista več navadni kruh in navadna pijača, temveč znamenje svete stvari in znamenje duhovne hrane; toda nov pomen in nov namen dobita zato, ker vsebujeta novo 'stvarnost', katero po pravici imenujemo ontološko. Pod podobama kruha in vina ni sedaj nič več tega, kar je bilo prej, temveč čisto nekaj drugega; in sicer ne le v odvisnosti od sodbe, ki je vsebovana v veri Cerkve, ampak v objektivni stvarnosti sami.« (47) Isto naglašata veroizpoved Pavla VI.: »Kakršna koli bogoslovna razlaga, ki skuša nekoliko razumeti to skrivnost, se mora, da bo skladna s katoliško vero, držati tega, da kruh in vino v stvarnosti sami, to je neodvisno od našega duha, z izvršitvijo posvečenja prenehata bivati, tako da sta odslej pod zakramentalnima podobama kruha in vina resnično pred nami presveto telo in kri Gospoda Jezusa, kakor je to hotel Gospod sam z namenom, da bi se sam dajal v hrano in bi nas združeval v enoto svojega skrivnostnega telesa« (25). Slov. prevod »Credimus« Pavla VI. glej: Bogoslovni vestnik 28 (1968) 291—298.



V luči bibličnih tekstov, ki smo jih že omenili, moremo reči, da enostranska razlaga evharistične skrivnosti izključno v kristološkem smislu sicer ni ravno zmotna, vendar nepopolna in je v nevarnosti, da osiromaši dejansko bogastvo evharistične skrivnosti. Današnja teologija, ki zelo poudarja v evharistični skrivnosti bistvene vidike — daritev, spomin in obed — razširja svoja obzorja v smeri k trinitarni razsežnosti v evharistiji in k njenemu bistvenemu pomenu za duhovno življenje. Ta dva momenta se predvsem kažeja v odnosu med evharistijo in Sv. Duhom.<sup>6</sup>

Ta nova odprtost opozarja predvsem na dve dejstvi: na delovanje Sv. Duha v evharističnih darovih; na zakramentalno milost evharistije kot duhovno zedinjenje k Kristusom po daru Sv. Duha. Ta dva vidika sta biblično utemeljena in v vzhodni liturgiji precej upoštevana.<sup>7</sup>

#### a) *Delovanje Sv. Duha*

Ena izmed značilnosti vzhodne teologije in liturgije je, da pripisuje spremnjenju evharističnih darov skrivnostni moči Sv. Duha. To je pomen epikleze ali klicanje Očeta, da pošlje Sv. Duha, ki naj posveti kruh in vino. Ta misel vzhodne cerkve je izražena v mnogih starih tekstih. Tu navedimo samo enega: »Darujemo ti to duhovno in nekrvavo daritev in te kličemo in molimo ter ponižno prosimo: pošlji svojega Sv. Duha nad nas in nad te darove, ki so pred nami... Napravi iz tega kruha dragoceno telo tvojega Kristusa in iz tega kar je v kelihu, dragoceno kri tvojega Kristusa, in spremeni s svojim Sv. Duhom.«<sup>8</sup> Epikleza, ki jo uporabljajo v vzhodni liturgiji, nam pove, da je konsekracija delo Sv. Duha. Nikakor pa noče reči, da se spreminjanje šele takrat izvrši, ko je izgovorjena — v splošnem stoji epikleza v vzhodnih liturgijah za konsekracijskimi besedami in pred obhajilom — toda hoče le naglasiti, da je pri spreminjenju udeležen tudi Sv. Duh in sicer ob izgovarjanju Gospodovih besed.

V vzhodni patristični literaturi pogosto najdemo izraz: napolniti darove s Sv. Duhom. V zahodni teologiji pa je ta misel preveč potisnjena v ozadje. Le posamezni starejši teologi izrečno omenjajo delovanje Sv. Duha. Tako npr. srednjeveški sholastik Paschasius Radbertus pravi: »Z močjo Sv. Duha in po Kristusovi besedi postaneta njegovo meso in kri.«<sup>9</sup> Še bolj naglaša delovanje Sv. Duha v evharistiji Tomaž Akvinski. »V tem zakramentu je Kristusovo telo duhovno, to je nevidno in po moči Sv. Duha.«<sup>10</sup> »Ko pravimo, da se samo z močjo Sv. Duha spremeni v Kristovo telo, ne izključujemo instrumentalne moči, ki je v formi tega za-

<sup>6</sup> Prim. J. M. R. Tillard, *L'Eucharistie et le Saint-Esprit*, 378—386.

<sup>7</sup> Prim. Bouyer L., *Eucharistie*, 273—304; in J. M. R. Tillard, *L'Eucharistie et Saint-Esprit*, 380—382. Tudi protestantska teologija zlasti kalvinistična zelo naglaša delovanje Sv. Duha v evharistiji. O tem glej M. Thurnian, *La Eucaristia*, zlasti 295—298.

<sup>8</sup> Božja liturgija sv. Janeza Zlatoustega in sv. Vasilija Velikega (slov. prevod), Rim—Trst 1965, 52.

<sup>9</sup> »Virtute Spiritus Sancti per verba Christi caro et sanguis ipsius efficitur«. Navaja J. M. R. Tillard, *L'Eucharistie et Saint-Esprit*, 382.

<sup>10</sup> »Corpus Christi est in hoc sacramento spiritualiter, id est invisibiliter, et per virtutem Spiritus Sancti«. S. th. 3 q.75 a.1 ad 1.

kramenta.«<sup>11</sup> Veroizpoved, ki jo je Inocenc III. predložil valdencem, pravi, da se evharistija ostvarja »v Stvarnikovi besedi in z močjo Sv. Duha«.<sup>12</sup>

Prepričanje o delovanju Sv. Duha pri transsubstanciaciji, ki je v vzhodni liturgiji tako jasno izražena, temelji na dveh osnovnih načelih: Tesna povezanost Sv. Duha s Kristusovo človečnostjo, ki jo evangelisti predstavljajo kot poglavitno dejstvo v Kristusovem življenju; učlovečenje je bilo delo Sv. Duha (prim. Lk 1, 31); maziljenje s Sv. Duhom za označevanje božjega kraljestva (prim. Apd 10, 36—38). Na soteriološki ravni je evharistija kakor čudovito spremenjenje, v katerem postaneta kruh in vino poveljučana Kristusova človečnost. Od tod sledi drugo načelo, ki ga zasledimo pri vzhodnih cerkvenih očetih, da je namreč vse, kar Bog velikega dela v stvarstvu in zlasti v novi zavezi, delo Gospodovega Duha.<sup>13</sup>

Tako moremo reči, da je Sv. Duh tisti, ki posveti darove, jih napolni s svojo močjo in spremeni v Kristusovo telo in kri. Ta zaključek je zelo važen prav glede danes aktualnega razpravljanja o realni Kristusovi navzočnosti in transsubstanciaciji. Če teološka tradicija prizna, oziroma bolj naglasi, da je spremenjenje darov delo Sv. Duha, potem so teorije o transignifikaciji in transfinalizaciji v ožjem pomenu nepotrebne.<sup>14</sup> Delo Duha Stvarnika se ne more omejiti na neko približno spremenjenje. Če se v evharistiji zgodi pravo in smotrno spremenjenje, je to zato, ker Sv. Duh notranje popolnoma spremeni kruh in vino, ki jima da nov pomen in cilj, spremeni ju v nekaj novega, kar pripada sedaj Sv. Duhu.

#### b) Zedinjenje s Kristusom po daru Sv. Duha

Kakor naglašajo drugi vatikanski koncil, je evharistija Kristus sam, »ki daje ljudem življenje s svojim mesom, po Sv. Duhu oživljenim in oživljajočim« (D 5). Kristusova človečnost, navzoča v evharistiji, je poveljučana, duhovna, »pnevmatična«, to je, napolnjena s Sv. Duhom. Sv. Duh je dar vstalega Kristusa vernikom. V obhajilu se uresničuje občestvo s Sv. Duhom posvečevalcem. V tem pomenu moramo tudi razumeti Navodilo o češčenju evharistične skrivnosti: »Iz deležnosti pri Gospodovem telesu in njegovi krvi se dar Duha kot živa voda (prim. Jan 7, 37—39) v obilju razliva v posameznike, če le prejmejo obhajilo ne le zakramentalno, ampak tudi duhovno, to je z živo vero, ki deluje po ljubezni« (38).

Tudi teologija danes, da tako rečem, premika akcent od zakramentalne Kristusove navzočnosti na zakramentalno milost, ki je duhovno zedinjenje s Kristusom in vsemi udi njegovega telesa po Sv. Duhu. Odrešujoče

<sup>11</sup> »Cum dicitur sola virtute Spiritus Sancti panem in corpus Christi converti, non excluditur virtus instrumentalis, quae est in forma huius sacramenti«. S. th. 3 q. 78 a. 4 ad 1.

<sup>12</sup> »In verbo Creatoris et in virtute Spiritus Sancti«. Denz 424.

<sup>13</sup> Prim. J. M. R. Tillard, *L'Eucharistie et Saint-Esprit*, 383.

<sup>14</sup> Z izrazom transfinalizacija hočejo nekateri teologi povedati, da kruh in vino nista več namenjena našemu telesnemu hranjenju in dobita nov namen: postala sta hrana nadnaravnega življenja. Z izrazom transignifikacija pa hočejo naglasiti, da sta kruh in vino z evharističnim spremenjenjem dobila nov pomen. Postala sta znamenji Kristusovega telesa in krvi. Gotovo da moremo v nekem smislu obe teoriji sprejeti kot razlago transsubstanciacije, upoštevajoč pri tem nauk cerkvenega učiteljstva.

srečanje s Kristusovo človečnostjo se nadaljuje v procesu notranjega prerodenja in posvečenja, ki je v ojkonomiji odrešenja delo Sv. Duha. Tako tudi današnja duhovnost ni usmerjena toliko na češčenje Kristusa, ki je navzoč v evharistiji, ampak še bolj na zedinjenje z njim po Sv. Duhu vsak trenutek življenja v srečanju z bližnjim in v spolnjevanju bratske ljubezni, ki jo spodbuja in usmerja Duh ljubezni. Na to nas navaja tudi že imenovano Navodilo o češčenju evharistične skrivnosti: »Za zedinjenost s Kristusom, na katero je ta zakrament naravnani, pa je treba skrbeti ne le v času obhajanja evharistije, ampak je treba to zedinjenost nadaljevati v celotnem krščanskem življenju, tako da bodo verniki v veri neprestano premišljevali prejeti dar in da bodo ob vodstvu Sv. Duha v zahvaljevanju živeli svoje vsakdanje življenje ter prinašali obilnejše sadove ljubezni« (38).

### III. Trinitaričnost evharističnih molitev

V evharističnih molitvah povzema liturgija biblično in patristično-teološko izročilo in odkriva dinamizem evharistične skrivnosti v luči sv. Trojice.

Dovolj je, da pazljivo preberemo že tako imenovani rimski kanon. Takoj opazimo trinitarično usmerjenost evharistije na ravni trinitarične ojkonomije odrešenja. Ta trinitarična usmerjenost se razvija skozi vso evharistično anaforo in doseže svoj višek v slovesni doksologiji na naslov sv. Trojice; ta doksologija je konec velike evharistične molitve. Kanon je velika molitev Cerkev Bogu Očetu po Sinu v Sv. Duhu. Kristusovo daritev Očetu za Cerkev prebujata in vodi Sv. Duh. Pri tej daritvi ni samo sprejem žrtve, ampak tudi resnični Očetov dar v navzočnosti njegovega Sina z izlitjem Sv. Duha. Omenimo čisto kratko, kako so imenovane vse tri božje osebe in njihova vloga v evharistični daritvi.

Molitev Cerkev se od začetka do konca brez prenehanja nanaša na Očeta. Cerkev moli s Kristusom in v njegovem imenu in izraža zato svoje otroško zaupanje v Očeta. Takoj na začetku (rimski kanon in četrta evharistična molitev) ga nagovori z njemu lastnim lepim imenom: Oče. Potem sledi razgovor Cerkev (božjega ljudstva) z Očetom. Oče ostane skozi vso mašo na vidiku kot izvor in cilj Kristusove daritve. Njemu gre prošnja in hvala, od njega prihaja blagoslov in Kristusova navzočnost. Kristusova podoba je bolj nejasna, ker se njegove besede in njegovo darovanje združuje z molitvijo in darovanjem Cerkev. Zelo jasno je izražena njegova vloga srednika — po Kristusu, po tvojem Sinu. Njegova nevidna navzočnost v Cerkvi postane zaznavna v svetih darovih. Tu je njegova poveljučana človečnost: telo in kri, ki je hkrati dar Očetu v hvalo, vernikom pa kot hrana in pijača odrešenja. Kanon nam Kristusa pokaže pod dvojnim vidikom: Velikega duhovnika-srednika, ki sam daruje po služabniku in molitvah Cerkev, in kot žrtev, ki je navzoča v zakramentalnih znamenjih. Večna trajna Kristusova daritev v nebesih postane časovna in sedanja, ko jo daruje Cerkev.

V rimskem kanonu se Sv. Duh izrečno skoraj ne omenja. Pač pa je delovanje Sv. Duha zelo naglašeno v novih evharističnih molitvah. Njegova vloga je izražena kot vloga spremenjevalca in posvečevalca evharističnih darov in je obenem tudi Očetov in Kristusov dar Cerkvi in



posvečevalec vse Cerkve in posameznih vernikov. V prošnji k Očetu, ki je pred konsekracijskimi besedami, se omenja Sv. Duh, ki se mu pripisuje spremenjenje kruha in vina. »Zato posveti, prosimo po svojem Duhu te darove, da nam postanejo telo in kri našega Gospoda Jezusa Kristusa« (2. ev. mol.). »Zato te, Gospod, ponižno prosimo, da po Svetem Duhu milostno posvetiš te darove, ki ti jih prinašamo« (3. ev. mol.). »Prosimo torej, Gospod, naj Sveti Duh posveti te darove, da postanejo telo in kri našega Gospoda Jezusa Kristusa« (4. ev. mol.).

Razen delovanja Sv. Duha pri spremenjenju je v novih evharističnih molitvah zelo naglašena misel o posebni podaritvi Sv. Duha Cerkvi in posameznim vernikom, ki se udeležijo evharistične daritve. To jasno izraža prošnja molitev, ki sledi anamnezi velikonočne skrivnosti. »Ponižno prosimo, naj nas Sv. Duh po prejemu Kristusovega telesa in njegove krvi združi v eno« (2. ev. mol.). »Napolni nas s Sv. Duhom, da bomo eno telo in en duh v Kristusu, ko se hranimo z njegovim telesom in njegovo krvjo« (3. ev. mol.). »Vse, ki bodo deležni istega kruha in keliha, naj Sveti Duh združi v eno telo, da postanejo živa daritev v Kristusu, v hvalo tvojemu veličanstvu« (4. ev. mol.). Glavna misel vseh treh evharističnih molitev je podaritev Sv. Duha vernikom. Sv. Duh vernike posvečuje in združuje v skrivnostno Kristusovo telo, ki ga oživlja isti Sv. Duh.

Trinitarična misel evharističnih molitev (in rimskega kanona) je povzeta v sklepni doksologiji: »Po Kristusu, s Kristusom in v Kristusu tebi vsemogočnemu Bogu Očetu, v občestvu Svetega Duha vsa čast in slava na vse veke vekov«. V občestvu Sv. Duha ne pomeni samo edinstvo življenja Sv. Duha z Očetom in Sinom, ampak tudi to, da je Kristusova Cerkev oživljena z dihom življenja, ki ga prebuja Sv. Duh.

Kratka shema bi bila: Očetu hvala in čast; Kristus je srednik, ki po služabniku Cerkve daruje sebe in svoje vernike, ki so v njega včlenjeni; Sv. Duh združuje vernike v eno telo, zedinja s Kristusom, jih vodi prav v sv. Trojico, končno k Očetu. Tako nam evharistične molitve izražajo »krogotok« odrešenjske skrivnosti, ki je delo sv. Trojice.

### Sklep

Osebnostno srečanje s Kristusom, ki je trpel, umrl in poveljčan vstal, je cilj zakramentalnega obhajila. Ta Kristusova navzočnost v nas je dinamična, teži za tem, da nas posveti, notranje vskladi z njim, teži za postopnim preoblikovanjem vsakega kristjana v njegovo skrivnost smrti in življenja. Kristusova prehodna navzočnost v zakramentalnih podobah, se nadaljuje v daru njega samega, ki je Sv. Duh. Njegova navzočnost ni vezana na nobeno zunanjo podobo. Iz Kristusove poveljčane človečnosti prihaja njegov Duh, ki nas združuje z njim na posebno intimen način in nas povezuje v eno telo, oživljeno z dihom njegovega življenja.

Zedinjenje s Kristusom po Sv. Duhu teži v svoji vertikalni dimenziji za zedinjenjem z Očetom, od katerega prihaja božje življenje in h kateremu nas vodi Duh posinovljenja, ki ga je Gospod poslal. Kristjan se vključuje v življenje sv. Trojice, deležen je njenega življenja. Toda še vedno je ločen, dokler Sv. Duh zakramentalnega združenja ne dopolni v dokončno,



popolno eksistencialno občestvo. Zakramentalno zedinjenje je obenem dar in hrepenenje v veri in ljubezni po dokončnem zedinjenju s sv. Trojico. Kristjan skupaj s Kristusom govori z Očetom, ga moli in se mu daruje v upanju, da bo uslišan. Čuti, da mu je Sv. Duh, kakor je Kristus obljubil, dan v njegovo posvečenje, toda še vedno pa ga preganja želja in hrepenenje po polnem zedinjenju s sv. Trojico, kar je cilj njegovega življenja. Kristusova prošnja, »da bodo vsi eno, kakor ti, Oče, v meni in jaz v tebi, da bodo tudi oni v nama eno« (Jan 17, 21), dobi v obhajilu vso svojo eksistencialno globino.

V svoji horizontalni dimenziji obhajilo in zedinjenje s sv. Trojico, vodi kristjana k združenju z brati in sestrami v Cerkvi; to je, k združenju z veliko človeško družino, ki ima v sv. Trojici svoj izvor, poslanstvo in cilj. Veliki odrešenijski načrt sv. Trojice osvetljuje odnose vernika do božjega ljudstva in sploh do vseh ljudi. Kristjan, ki uživa evharistični kruh, se ne združi samo s sv. Trojico, ampak postane tudi njen nosilec in oznanjevalec v svetu. Biti mora pričevalec odrešilne Očetove ljubezni, Kristusovega velikodušnega žrtvovanja in posvečevalnega poslanstva Sv. Duha. Tako postane evharistija zakrament občestva s sv. Trojico v vseh vidikih njenega bogastva: zakrament darovanja trinitarnega življenja v Kristusu, srečanje vernikov in Cerkve, ki so združeni v Kristusu z Očetom in Sv. Duhom, dinamično pričevanje ojkonomije sv. Trojice v življenju posameznih vernikov, dokler se vse to, kar je rojeno iz sv. Trojice, spet ne povrne k njej.

#### Literatura

- Odlok o službi in življenju duhovnikov 2. vatikanskega cerkvenega zbora.  
 Odlok o ekumenizmu 2. vatikanskega cerkvenega zbora.  
 Pavel VI., *Mysterium fidei*, slovenski prevod, Ljubljana 1965.  
 Navodilo o češčenju evharistične skrivnosti, slovenski prevod, Ljubljana 1967.  
 Betz J., *Eucharistie*, v: *Sacramentum mundi* I, Freiburg 1967, 1214 do 1233.  
 Bouyer L., *Eucharistie*, Tournai 1966.  
 Léon-Dufour, *Riječnik biblijske teologije*, Zagreb 1969.  
 Rahner K., *Schriften zur Theologie* IX, Einsiedeln 1961.  
 Schmaus M., *Aktuelle Fragen zur Eucharistie*, München 1960.  
 Thurian M., *La Eucaristia*, Salamanca 1965.  
 Tillard J. M. R., *L'Eucharistie et le Saint-Esprit*, v: *NRTh* 90 (1968), 361—387.  
 Winkenhäuser A., *Il Vangelo secondo Giovanni*, Brescia 1962.

#### Povzetek

### EVHARISTIJA V LUČI SV. TROJICE

France Oražem

Bogastvo evharistije moremo veliko bolj doumeti, če jo izrecno premišljujemo v luči skrivnosti sv. Trojice. Tesno povezanost evharistije s skrivnostjo sv. Trojice nam kažeta predvsem sv. pismo in liturgija. Poudarjata zlasti delovanje Sv. Duha. Sv. Duh posveti darove, napolni jih s svojo močjo

in spremeni v Kristusovo telo in kri. Evharistija je zakrament združenja s sv. Trojico po Kristusu. V resnici je Očetov dar, odrešenijska navzočnost Sina in posvečevalno izlitje Sv. Duha. Človečnost, ki se v evharistični daritvi zedinja s Kristusom in jo posvečuje Sv. Duh, se vrača k Očetu in se zedinja s samim življenjem sv. Trojice. Evharistija združuje tudi vse kristjane v veliko človeško družino, ki ima svoj izvor, svoje poslanstvo in svoj cilj v sv. Trojici.

### **Zusammenfassung**

#### **DIE EUCHARISTIE IM LICHT DER HL. DREIFALTIGKEIT**

France Oražem

Der Reichtum der Eucharistie läßt sich tiefer erfassen, wenn man diese im Lichte des Geheimnisses der hl. Dreifaltigkeit betrachtet. Die enge Verbundenheit der Eucharistie mit dem Geheimnis der hl. Dreifaltigkeit tritt insbesondere in der hl. Schrift und in der Liturgie deutlich zu Tage. Beide legen starken Nachdruck auf die Wirksamkeit des hl. Geistes. Der hl. Geist weiht die Gaben, füllt sie mit seiner Kraft aus und verwandelt sie in Leib und Blut Christi. Die Eucharistie ist das Sakrament der Vereinigung mit der hl. Dreifaltigkeit durch Christus. Fürwahr ist sie die Gabe des Vaters, die erlösende Anwesenheit des Sohnes und das heiligende Sichergießen des hl. Geistes. Die Menschlichkeit, die in der eucharistischen Opferung mit Christus vereinigt und vom hl. Geist geheiligt wird, kehrt zurück zum Vater und vereinigt sich mit dem wirklichen Leben der hl. Dreifaltigkeit. Die Eucharistie schließt alle Christen zu einer großen Menschenfamilie zusammen, deren Ursprung, Sendung und Ziel in der hl. Dreifaltigkeit liegt.

### **Résumé**

#### **LE MYSTÈRE EUCHARISTIQUE À LA LUMIÈRE DU MYSTÈRE TRINITAIRE**

France Oražem

La richesse du mystère eucharistique se comprend beaucoup mieux si nous le méditons à la lumière du mystère trinitaire. Le lien étroit entre les deux mystères ressortit de l'Écriture Sainte et de la liturgie. Les deux mettent l'accent sur l'action de l'Esprit Saint. L'Esprit Saint sanctifie les offrandes, les remplit de sa force et les change dans le corps et le sang du Christ. L'Eucharistie est le Sacrement de l'union d'avec la Sainte Trinité par le Christ. Elle est le don du Père, la présence salvifique du Christ et l'effusion sanctifiante du Saint Esprit. L'humanité qui s'unit au Christ par le sacrifice eucharistique et que le Saint Esprit sanctifie, retourne au Père et s'unit à la vie même de la Sainte Trinité. L'Eucharistie rassemble également tous les chrétiens dans une grande famille humaine, qui a son origine, sa mission et sa fin dans la Sainte Trinité.

## Kontemplativno in aktivno življenje

France Orazem

Danes se kristjani vedno bolj zavedamo svoje častne obveznosti delati za to, da vsi ljudje spoznajo in sprejmejo božje odrešenje. Pri tem je važna in pomembna zunanja apostolska dejavnost za rast božjega kraljestva. Toda neredko se dogaja, da ne znamo vskladiti skrbi za svoje osebno duhovno življenje z zunanjo aktivno apostolsko prizadevnostjo. Nekateri razglašajo, da najbolje opravljamo krščansko dolžnost: širiti oznanilo odrešenja, če se popolnoma vržemo v zunanjo dejavnost, saj s tem najbolj posnemamo Boga, ki je vedno »in actu«. Drugi pa nasprotno mislijo, da se je treba posvetiti izključno kontemplativnemu življenju, in bo Bog, ki je še vedno vsemogočen, brez našega posebnega angažiranja napravil, da bo božje ljudstvo rastlo vse do konca časov. Sicer načelno skorajda vsi vemo, da v resnično krščanskemu življenju ni nasprotja med kontemplativnim in aktivnim življenjem, da je to eno samo življenje, življenje v Bogu in z Bogom. Življenje vsakega kristjana mora biti kontemplativno in aktivno, apostolsko, sicer ni krščansko. Divergence nastopajo samo takrat, če imamo apostolat za čisto zunanje delo in kontemplacijo za brezdolje pred Bogom.

Tomaž Akvinski je vprašanju kristjanovega kontemplativnega in aktivnega življenja posvetil polovico drugega dela svoje teološke Summe in mineva prav letos 700 let, ko ga je napisal.

### Kontemplativno življenje

Sv. Tomaž, zvest duhovno-teološki tradiciji, rabi izraz kontemplativno življenje v pomenu notranjega osebnega odnosa z Bogom, bodisi mističnega, bodisi tistega, ki je vsebovan že v sami veri in ljubezni, v vseh okoliščinah življenja: v molitvi in delu, trpljenju in veselju. Kolikor bolj se v srcu kristjana naseli Kristus, kolikor bolj je utrjen v ljubezni in ukoreninjen v Bogu, toliko bolj je kontemplativen (prim. Ef 3, 17). Kontemplativno življenje ni vezano na molitveno samoto, ni privilegij tistih, ki so se pred svetom umaknili za samostanske zidove. Kontemplativno življenje more in mora kristjan gojiti povsod, ker je Bog povsod. V vseh stvareh je pustil svoje sledove, ki bolj ali manj razločno govorijo o njem in ga razodevajo. Ni nujna telesna samota, pač pa samota srca. To je nenavezanost in prostost od sveta.

Po Tomažu so za kontemplativno življenje nujno potrebne: a) moralne kreposti, b) nekatera dejanja, ki še bolj neposredno vplivajo na kontemplacijo, c) kontemplacija (zrenje) ustvarjenih stvari, č) kontemplacija (zrenje) božje Resnice.<sup>1</sup>

a) V genezi kontemplativnega življenja in to v samem njegovem temelju so moralne kreposti zelo važne. Imajo namreč funkcijo prave mere, uzde in discipline predvsem glede tistih dejavnosti v človeku samem in okrog njega, ki morejo motiti in ovirati kontemplacijo. Take

<sup>1</sup> S. th. 2 — 2 q.180 a.4.

so: zunanja dejavnost, neurejene strasti, nizka čustva, nagnjene do zunanjih stvari, čutna ugodja, ki zastirajo pogled duha.<sup>2</sup> Moralne kreposti urejajo vsa ta neurejena poželenja in nagnjenja, tako da so vsa dejanja v skladu s končnim ciljem, in čeprav ne spadajo k bistvu kontemplacije same, ustvarjajo notranje ravnotežje, mir in čistost srca, kar je nepogrešljivo za kontemplativno življenje.<sup>3</sup>

b) Še bolj neposreden vpliv na kontemplacijo, čeprav še niso prava kontemplacija, imajo: poslušanje ložje besede, duhovno branje in molitev, s katero si izprosimo potrebno notranjo luč za pravilno razumevanje. Ta dejanja so že kot napol kontemplacija, ali kakor pravi sv. Tomaž: »Začetek, po katerem pride človek do kontemplacije Resnice same«. <sup>4</sup> Razen teh intelektualnih dejanj so še druga, ki vodijo v kontemplacijo, ali pa iz nje izhajajo. Kajti kontemplativno življenje, čeprav je po svojem bistvu intelektualno, ima začetek v dejanju volje, ki v ljubezni hrepeni po Bogu; in se konča v duhovnem veselju, ki je spet v ljubezni.<sup>5</sup> Ljubezen do Boga je torej najgloblja in najbolj učinkovita moč kontemplativnega življenja. Zakaj kakor piše sv. Tomaž, »je zadnja popolnost kontemplativnega življenja božja resnica in to ne samo, kolikor jo spoznamo, ampak kolikor jo ljubimo«. <sup>6</sup>

c) Bistveno dejanje kontemplativnega življenja je v intelektualnem gledanju, zrenju, ki je po Tomažu najprej usmerjeno na božjo Resnico samo, potem pa na ustvarjene stvari, »kolikor te človeka korak za korakom vodijo do spoznanja Boga«. <sup>7</sup> Stvari so v resnici kakor stopnice, po katerih človek spoznava Boga in se dviga k njemu.<sup>8</sup> Tu je cela vrsta stopenj spoznanja od stvari do Boga. Čim tesnejši odnos imajo stvari z Bogom, tem bolj pomagajo človeku pri kontemplaciji. Zlasti duhovne stvarnosti, ki jih Bog ustvarja in podarja v duhovnem življenju, še posebno podpirajo kontemplacijo.<sup>9</sup> Seveda, če spoznanje stvari vzbuja in veča v človeku domišljavost in oholost, ga oddaljujejo od Boga. »Če pa svoja spoznanja podreja Bogu, kakor vsako drugo popolnost, je za njega spoznanje rast in napredek v predanosti Bogu«. <sup>10</sup>

Med »ustvarjenimi stvarmi« je posebno Kristusova človečnost tesno povezana z božanstvom, zato premišljevanje o njej najbolj disponira človeka za kontemplacijo Boga samega. To je najkrajša in direktna pot. Zakaj kakor pravi božični hvalospev, ki ga Tomaž Akvinski navaja: »Medtem, ko Boga vidno spoznavamo (v Kristusovi človečnosti), naj bi se po njem vneli v ljubezni do nevidnih stvari«. <sup>11</sup> Krščanska pobožnost in torej tudi kontemplativno življenje je po pravici osredotočena na Kristusa. Vendar

<sup>2</sup> S. th. 2 — 2 q.172 a.4; q.186 a.3 ad 4; q.15 a.3 ad 1.

<sup>3</sup> S. th. 2 — 2 q.180 a.2 ad 2; q.181 a.1.

<sup>4</sup> S. th. 2 — 2 q.180 a. 3.

<sup>5</sup> S. th. 2 — 2 q.180 a.1.

<sup>6</sup> S. th. 2 — 2 q.180 a.7 ad 1.

<sup>7</sup> S. th. 2 — 2 q.180 a.4.

<sup>8</sup> S. Thomae Aquinatis, In omnes S. Pauli apostoli epistolas commentaria, c.1, L.6.

<sup>9</sup> S. th. 2 — q.180 a.4 ad 2, ad 3.

<sup>10</sup> S. th. 2 — q.82 a.3 ad 3.

<sup>11</sup> S. th. 2 — 2 q.82 a.3 ad 2.



Kristus ni končni cilj kontemplativnega življenja, ki se mora dvigniti do večne božje Resnice.

č) Pravo dejanje kontemplativnega življenja je v kontemplaciji božje Resnice, ki je Bog sam. Iz te kontemplacije izvira in raste ljubezen do njega. Latinskemu izrazu *contemplatio* ustreza grški *theoria*. Beseda je sestavljena iz dveh besed *Theos*, Bog, in *orô*, vidim. *Theorós* je tisti, ki vidi Boga in *theoria* je gledanje, zrenje Boga.<sup>12</sup> Resnična in popolna kontemplacija je tista, ki v intuitivnem gledanju gleda Boga v njegovem bistvu. V tem gledanju je utešeno naravno hrepenenje človeške duše po Bogu. Vendar človek ne more samo s svojimi naravnimi sposobnostmi priti do takega gledanja, v katerem je popolna blaženost, ker je Bog zaradi svoje transcendentnosti neskončno oddaljen človeškemu razumu kot »forma intelligibilis«.<sup>13</sup> Samo Bog more dvigniti in spopolniti človeški razum za tako gledanje, ki ima svoje popolno uresničenje šele po smrti. Popolno kontemplativno življenje imajo torej zveličani. Tu na zemlji je kontemplativno življenje samo začeto in nepopolno. »Je začetek blaženosti, ki se je začelo in se bo v bodočnosti spopolnilo do vse polnosti.«<sup>14</sup>

Po nauku Akvinca se morejo duše, ki so v posvečujoči milosti, že v moči te milosti, brez posebnih karizem, dvigniti do božje kontemplacije, ki ima za predmet božje stvari, in je toliko bolj popolna in globoka, kolikor bolj te stvari, ki so predmet kontemplacije, kažejo in razodevajo svoj vzrok — Boga. Poleg preprostega naravnega spoznanja o Bogu in njegovih stvareh je človeški razum razširjen in spopolnjen z razodetjem, ki mu razum odgovarja z vero, s katero prodremo do notranjih božjih skrivnosti. Res je, da ta nadnaravna krepost ne odstrani temnosti skrivnosti, kakor to stori blaženo gledanje zveličanih, ampak ob pomoči milosti pripravi razum, da z lahkoto sprejema božjo resnico.<sup>15</sup> Darovi Sv. Duha pa, ki napravijo dušo učljivo za božje navdihe in gibčno ob božjih razsvetljenjih, odpirajo nova, bolj svetla pota kontemplaciji.

Darovi Sv. Duha imajo v kontemplativnem življenju zelo velik pomen. Čeprav nas ne vodijo prav do gledanja božjega bistva, ampak razvijajo svojo dejavnost v obsegu vere, pride vendar duša po njih do intimnega združenja z Bogom, kjer v notranjem razgovoru z njim sliši njegov glas, ko ji razkriva svoje načrte in skrivnosti. Darovi Sv. Duha ustvarjajo v duši razpoloženje za kontemplacijo kot preprosto intuitivno gledanje božje resnice, ki je bolj ali manj popolno, odvisno od dosežene popolnosti duhovnega življenja, ta pa je spet odvisna od človekovega sodelovanja z božjo milostjo.

Misliti na Boga, združiti se z njim, živeti z njim, živeti kakor on, to je najgloblja zahteva ljubezni in zato kontemplativnega življenja. Prva pravica ljubezni ni, da tistemu, ki ga ljubimo, ustrezamo in služimo, ampak da se združimo in veselimo z njim. Služba in zunanje dejavnosti so samo hipotetična posledica, časovno in od drugih okoliščin pogojena. Kontemplacija je intelektualna dejavnost, ki spodbuja, prešinja in oblikuje ljubezen in je tudi njen cilj. Ljubezen, ki je v kontemplaciji navzoča in de-

<sup>12</sup> I. Hausherr, *Prière de vie, vie de priër*, 392.

<sup>13</sup> S. th. 1 q.12 a.4; De ver. q.8 a.3.

<sup>14</sup> S. th. 2 — 2 q.180 a.4; De ver. q.18 a.8.

<sup>15</sup> S. th. 3 q.55 a.4.

lujoča, ne samo priganja, ampak daje tudi globoka spoznanja Boga. Zakaj če je res, da toliko bolj spoznamo dobro, kolikor bolj ga ljubimo, potem je tudi res: kolikor bolj spoznavamo, toliko bolj ljubimo. Ljubezen namreč na svoj način posreduje svoja izkustva razumu in s tem obogati spoznanje. Kontemplacija je podeljena duši po meri ljubezni, pravi sv. Tomaž.<sup>16</sup>

Ljubezen in spoznanje Boga sta v kontemplaciji tako tesno povezana, da ustvarjata enoto in sintezo vseh duhovnih sil v človeku. Ljubezen postaja spoznanje in spoznanje koprni po ljubezni.

### Prvenstvo kontemplativnega življenja pred aktivnim

Krščansko življenje ima začetek in svojo popolnost v ljubezni, katere osnovno teženje je, da živi v intimnosti z Bogom, zato je jasno, da ima kontemplacija, ker bolje ustreza prvotnim in globokim zahtevam ljubezni, sama na sebi ne glede na okoliščine prvenstvo pred zunanjim, aktivnim življenjem. »Ni dvoma, piše sv. Tomaž, da ima kontemplativno življenje absolutno samo po sebi prvenstvo pred aktivnim.«<sup>17</sup> Gotovo pa je, da je aktivno življenje v eksistencialnih okoliščinah bolj potrebno in bolj koristno, vsaj kadar je posvečeno resničnemu blagru bližnjega. V delcu *De perfectione vitae spiritualis* pravi sv. Tomaž: »Kolikor bi bilo kontemplativno življenje samo po sebi (zaradi vzvišenosti svojega predmeta) višje od aktivnega, toliko več stori za Boga tisti, ki mora svojo priljubljeno kontemplacijo pristriči, da se zaradi Boga posveča svojemu bližnjemu. Zakaj za to je potrebna večja ljubezen, kakor če bi se kdo tako zelo oprijemal sladkosti kontemplacije, da bi se ji ne hotel odreči celo takrat, ko gre za duhovni blagor drugih.«<sup>18</sup>

Prvenstvo kontemplativnega življenja dokazuje Tomaž z bibličnimi in patrističnimi teksti. Navaja predvsem Lk 10, 42: »Marija si je izvolila najboljši del«, in Kristusov zgled, ko se je večkrat oddaljil od ljudi in zunanje dejavnosti, da se je posvetil kontemplaciji. »Ut daret exemplum praedicatoribus, quod non semper se darent in publicam.«<sup>19</sup> »Ni bilo neprimerno«, razmišlja dalje Akvinec, »da se je Kristus, potem ko se je v puščavi posvetil molitvi in postu, vrnil v sredo življenja in dela. Gre v življenje, da bi drugim delil sadove svoje kontemplacije, Najprej se poglobi v molitev, potem začne z javnim delom.«<sup>20</sup> Na dolgo dokazuje prvenstvo kontemplativnega življenja tudi z razumskimi dokazi, izdelanimi v Aristotelovem smislu.<sup>21</sup>

Kontemplativno življenje ima prvenstvo, je bolj zaslužno, vsaj glede bistva stvari, ker bolj direktno gleda na ljubezen do Boga, ki se poraja

<sup>16</sup> S. th. 2 — 2 q.186 a.3.

<sup>17</sup> S. th. 2 — 2 q.57 a.1; q.152 a.2, 4.

<sup>18</sup> *De perfectione vitae spiritualis*, c.23.

<sup>19</sup> S. th. 3 q.40 a.1 ad 3.

<sup>20</sup> S. th. 3 q.40 a.1.

<sup>21</sup> Te dokaze moremo zreducirati na osem osnovnih: 1. Kontemplativno življenje se razvija s sposobnostjo, ki je lastna človeku. Razum stoji na vrhu vseh človeških odločitev. 2. Trajnost kontemplativnega življenja. 3. Veselje, ki izhaja iz kontemplativnega življenja je večje kot veselje, ki ga prinaša aktivno življenje. Marta se je vznemirjala, ko je stregla Gospodu, medtem ko ga je Marija prijazno in mirno sprejela. 4. Za kontemplacijo ni potrebno mnogo stvari,

iz popolne ljubezni (caritas), medtem ko aktivno življenje gleda bolj na ljubezen do bližnjega. Vendar ima lahko kdo v delih aktivnega življenja večje zasluženje, kot če dejansko moli in se posveti kontemplaciji. Odvisno je od večje ali manjše popolne ljubezni, ki je dejavna prav takrat. Zato kristjan ne sme živeti v iluziji, da je nekdo, ki se posveča molitvi in kontemplaciji, a pri tem zanemarljivo aktivno življenje, bolj popoln in da veliko stori za rast božjega kraljestva.

### Kontemplativno življenje vir prave aktivnosti

Nič ni večjega, kakor sodelovati z Bogom pri zveličanju ljudi. To načelo, ki ga je za Dionizijem ponavljal sv. Tomaž, je največja apologija apostolske dejavnosti. Apostolat je sveto, posvečevalno delo, je bistveni del Kristusovega poslanstva in njegove Cerkve. Kdor opravlja to poslanstvo, ga to poslanstvo združuje vedno bolj s Kristusovim življenjem in postaja deležen njegove svetosti.

Vendar je vedno res, da je notranje, kontemplativno življenje osnovna zahteva ljubezni in mora biti vedno navzoča kot življenjsko počelo pri vsaki obliki kristjanove dejavnosti. Brez tega življenja bi mu manjkala osnovna pomoč in bi vse gradil na pesku. Vsa apostolska dejavnost, če hoče biti res apostolska, mora izhajati iz kontemplativnega življenja.<sup>22</sup> Možne so različne strukture, različne oblike; eden je bolj nagnjen k tej drugi k drugi dejavnosti. Toda pri vseh oblikah dejavnosti mora biti prvo kontemplativno življenje, to je skrb, da ostane kristjan vedno v notranji zvezi z Bogom, da je z njim združen, da raste v tej prijateljski povezanosti. To mora ceniti kot najvišjo vrednoto.

»Brez mene ne morete ničesar storiti« (Jan 15, 5). Ta resnica je teoretično precej jasna in sprejeta, metodično v praksi pa pogosto vse preveč pozabljena. Že skoraj dva tisoč let nam ponavlja Kristus: »Ko storite vse, kar je bilo zapovedano, recite: 'Nekoristni hlapci smo, storili smo, kar smo bili dolžni storiti'« (Lk 17, 10). Toda kristjani še nismo povsem uspeli, da bi sebe prepričali o resničnosti teh besed. Težko je verovati v božje delovanje v zunanjih stvareh. Ta skušnjava je zelo pogostna in ji kristjani podlegamo, danes bolj kot kdaj, ko se pridobitvene tehnike in znanosti stavlja pred oči kot moč in neodvisnost človeka, neodvisnost celo od Boga. Ta »laična« mentaliteta, ki prezira Boga, prepaja okolje in družbo, v kateri živimo, in vpliva pri mnogih tudi na njihovo religiozno pojmovanje. Prvi pogoj uspešnega dela za božje kraljestvo pa je prav zavest lastne nezadostnosti; in da smo zato odprti in sprejemljivi

človek sam zadostuje. Zato beremo pri Luku: »Marta, Marta, skrbi in vznemirja te mnogo stvari, a le eno je potrebno« (10, 42). 5. Kontemplativno življenje je bolj usmerjeno na končni cilj kot aktivno. 6. Kontemplativno življenje se razvija v notranjem miru in ravnodušnosti. 7. Kontemplativno življenje nas povezuje z božjimi stvarmi, aktivno s človeškimi. Tu navaja sv. Avgušlina (De verbis Domini): »V začetku je bila Beseda, Marija jo je poslušala in Beseda se je učlovečila, Marta ji je stregla.« 8. Spet navaja Avgušlina (De verbis Domini): »Del, ki si ga je Marta izbrala ni slab, toda Marijin je boljši. Zakaj je boljši? Ker ne bo nikoli odvzet. Nekega dne bo odvzeto breme zunanje dejavnosti, sladkost resnice pa je večna.« Prim. S. th. 2 — 2 q.180 a.1; q.182 a.1.

<sup>22</sup> Prim. Urs von Balthasar, Wer ist ein Christ: 82—84.



za božje delovanje. Zakaj apostolska dejavnost v svojem bistvu ni iskanje človeških sredstev, apliciranje človeške spretnosti, ampak odgovor celotnega življenja božjim načrtom in željam.

Spoznanje in zavest, da je vse odvisno od Boga, ne sme in ne more napraviti kristjana indiferentnega do drugih. Nasprotno, zavest, da samo Bog rešuje in da je njegova volja rešiti vse ljudi in, to po ljudeh, mora kristjana spodbujati in priganjati, da živi vedno tesneje združen z Bogom, da je tako sposoben širiti oznanilo odrešenja in zveličanja. Kljub svoji vsemogočnosti Bog hoče potrebovati človeka pri posvečenju in zveličanju ljudi. Njegova milost prihaja po človeku, in je v nekem pogledu pogojena od njegovih kvalit et in dispozicij, ne samo nadnaravnih, ampak celo naravnih.<sup>23</sup>

Kadar bo kristjan prepričan, da ga Bog potrebuje pri odrešenju ljudi, bo začutil v sebi ostro dolžnost, da mora biti dobro orodje v njegovih rokah, da more Sv. Duh po njem deliti milosti ljudem, ki jih hoče posvetiti. Prva kvalit eta vsakega orodja je, da je solidarno v rokah tistega, ki ga želi uporabljati, samo pa ne more nič napraviti. Kristjan more torej upati, da bo njegovo delo imelo toliko uspeha, kolikor bo združen z Bogom in bo delal v popolnem soglasju s Sv. Duhom. Dejstvo, da kristjan ni neka stvar, ampak oseba, torej ne preprosta žica, ki prenaša, ampak bitje, ki asimilira in posreduje sprejeto milost, kaže absolutno potrebo, da se kristjan ves daruje Bogu, se z njim najtesneje združi, zakaj samo tako more v resnici posredovati življenje. Sv. Pavel, apostol »par excellence«, se potem, ko se predstavi kot božji služabnik, ves predan svojemu poslanstvu imenuje »Kristusovega poslanca« (2 Kor 5, 20), »božjega sodelavca« (2 Kor 6, 1). Apostol, kar mora biti vsak kristjan, mora personificirati Kristusa, mora biti deležen sáme ustvarjalne božje moči.

Iz tega vidimo, kako absurdno je misliti, da more biti aktivno življenje zares plodno in uspešno brez kontemplativnega, ki kristjana tesno združuje z Bogom.

### **Ravnotežje med obema oblikama življenja**

Ali sploh more nastati konflikt med resničnim kontemplativnim in aktivnim življenjem? Velikokrat so okoliščine takšne, da mora kristjan izbirati med enim in drugim. Jasno je, da ne gre za izbiro med kontemplativnim in aktivnim življenjem, zakaj to dvoje je nerazdružljivo, ampak gre kvečjemu za kontemplativno in aktivno dejavnost.

Odgovor je preprost. Dejali smo že, da sta kontemplacija in akcija dve zahtevi in dva dokaza ljubezni. Ljubezen je tudi njuna sinteza, njuno srečanje in izhodišče. Kakor ljubezen do Boga nujno zahteva ljubezen do bližnjega, tako ima kontemplacija za bistveno zahtevo to, da je dopolnjena v akciji, v apostolatu. Dopolnitve kontemplacije v akciji ne smemo razumeti kot dvojnost življenja, zakaj življenje je eno samo, njegovo počelo pa je božja ljubezen, ki je izlita v naša srca po Sv. Duhu, ki nam je dan (prim. Rimlj 5, 5).

<sup>23</sup> Prim. J. Maritain, *Azione e contemplazione*, 53—57; tudi R. Voillaume, *Des rapports entre la vie active et la contemplative*, 761—763.



Razdeljenost pomeni vedno nepopolnost, enotnost pa je znamenje popolnosti. Ljubezen ne more rasti, če istočasno ne združuje različnih osnovnih teženj človeka. Ljubezen teži za tem, da se kaže v aktivnem življenju, ne da bi pri tem prenehala biti kontemplativna. Ljubezen zbira in zedinja vse, kar je v aktivnem življenju. Polagoma, ko ljubezen raste — in seveda tudi njena potreba po kontemplaciji — se veča tudi njeno nagnjenje, da pomaga bližnjemu v vseh njegovih potrebah.<sup>24</sup> Dejanja kot taka si morejo včasih nasprotovati, toda življenje je samo eno, toliko bolj eno, kolikor bolj vsa človekova dejavnost izhaja iz božjega počela: popolne ljubezni. Ljubezen ne goji kontemplacije zaradi kontemplacije, ampak zaradi Boga, ki ga spoznava, in zato, kadar Bog hoče, preide kristjan od kontemplacije k aktivnemu življenju, ne da bi zato prenehal biti habitualno navzoč Ljubljani. Kadar duša popolnoma posveti svojo eksistenco, ko je živlensko usmerjena na svoj ideal, si prizadeva, da vse obrača in usmerja na ta ideal (cilj), takrat živi docela svoje življenje.

Kako more biti aktivno življenje v nasprotju s kontemplativnim, če prav kontemplativna ljubezen spodbuja kristjana k pravemu, uspešnemu aktivnemu življenju, da ljubi Boga in mu služi v bližnjem? In kako naj ga prav aktivno življenje ponovno ne vodi v kontemplacijo, če pomaga bližnjemu prav zato, ker gleda Boga v njem? Kjer je resnična ljubezen, vsa nasprotja izginjajo, vse težave se poravnajo, vsaka stvar pokaže svojo dejansko vrednost in dobi mesto, ki ji gre.

Kristjan, ki se notranje v ljubezni želi združiti z Bogom, mora biti z njim združen v kontemplativnem in aktivnem življenju. Kolikor bolj kristjan ljubi Boga, toliko bolj bo prizadeven in delaven, da bi Boga vsi spoznali in ljubili. In kolikor bolj ljubi Boga, toliko bolj si prizadeva za molitveno, kontemplativno življenje.

### Sklep

P. Jacques Loew je na kongresu francoskih katoliških intelektualcev marca 1965 navajal Godinov stavek: »Jutrišnji duhovniki morajo biti kontemplativci, zagrizeni v akcijo«. Nato pa duhovnik-delavec v marjsejskem pristanišču dodaja: »Predvsem je kontemplacija tista, ki nas bo prenovila.«<sup>25</sup>

Pravi apostoli po koncilu so kristjani-kontemplativci zagrizeni v delo med svetom, da ga dvignejo in prenovijo. So iskalci Boga, ki jih je Bog obiskal, so znamenje živega Boga; s svojim delom so pričevalci Boga in njegove ljubezni. Brez kontemplacije poznamo ljubezen samo po govorjenju in iz govorjenja. V kontemplaciji pa spoznava kristjan ljubezen izkustveno, božjo ljubezen doživlja. Ko v ljubezni in po ljubezni spozna, da je Bog ljubezen, dovoli, da on dela v njem, kar hoče. Je vezan, ker ljubi, in ker ljubi, je svobodan. Kar ga v njegovi ljubezni podpira, nima zanj nobene prave vrednosti. Ljubezen, po kateri je vse delo in življenje kristjana kontemplacija, uresničuje v njem univerzalnost, njegova duša postane katoliška v duhu in resnici. Ljubezen povzame vse kreposti,

<sup>24</sup> J. Maritain, *Azione e contemplazione*, 99—105.

<sup>25</sup> Nav. Marie-Thérèse et G. Huher, *Laïcs et saints*, 192.

moralne in intelektualne, modrost in učenost v čudovito enoto. Brez kontemplacije pa se tudi teološka učenost, četudi je pravilna, usmerja k neke vrste sekti, vsa apostolska gorečnost in dejavnost, tudi dobra, v tekmovanje. Ljubezen napravi, da je človek z Bogom enega duha, ustvarja edinost v človeku samem in z drugimi.<sup>26</sup>

V kristjanovem življenju morata kontemplacija in akcija prihajati iz enega izvira; iz božje ljubezni, ki je izlita v naša srca kot deležnost večne ljubezni, v kateri živijo božje osebe svoje življenje kontemplacije, in iz ljubezni, ki jo razodevajo zunaj božjega bitja, ko podarjajo človeku darove življenja in milosti. Vsi kristjani smo poklicani, da obnovimo v sebi božjo podobo večne edinosti: Misli—Ljubezni—Ustvarjanja.

### Literatura

Sv. Tomaž Akvinski, *Summa theologiae*; *De veritate*; *De perfectione vitae spiritualis*; *Commentarius ad Romanos*.

Hausherr I., *Prière de vie, vie de prière*, Paris 1964.

Maritain J., *Amore e amicizia*<sup>3</sup>, Brescia 1967.

Maritain J., *Azione e contemplazione*, Torino 1961.

Von Balthasar H., *Wer ist ein Christ?*, Einsiedeln 1966.

Marie-Thérèse et Huber G., *Laïcs... et saints?*, Paris 1966.

Voillaume P. R., *Des rapports entre la vie active et la vie contemplative*, v: *Seminarium* 11 (1969) 760—774.

### Povzetek

## KONTEMPLATIVNO IN AKTIVNO ŽIVLJENJE

France Oražem

Življenje kristjana mora biti kontemplativno in aktivno, apostolsko, sicer ni krščansko. Kontemplacija je intelektualna dejavnost, ki jo spodbuja, prešinja in oblikuje ljubezen in je tudi njen cilj. Ker kontemplacija bolj ustreza prvotnim globokim zahtevam ljubezni, ima sama na sebi, ne glede na okoliščine, prvenstvo pred aktivnim življenjem. Gotovo pa je, da je v eksistencialnih okoliščinah aktivno življenje bolj potrebno in koristno, vsaj kadar je posvečeno resničnemu blagru bližnjega.

Kontemplativno življenje je vir prave aktivnosti. Apostolat je sveto, posvečevalno delo, bistveni del Kristusovega poslanstva in njegove Cerkve. Po apostolatu se kristjan vedno bolj združuje s Kristusovim življenjem in postaja deležen njegove svetosti. Toda pri vseh oblikah dejavnosti mora biti prvo kontemplativno življenje. To je skrb, da ostane kristjan v notranji zvezi z Bogom, da v tej prijateljski povezanosti z njim vedno raste. Kristusove besede so jasne: »Brez mene ne morete ničesar storiti.« Prava kontemplacija vodi vedno v akcijo in prava akcija v kontemplacijo. Pravi kristjani so kontemplativci, zagrizeni v delo med svetom, da ga prenovijo.

V življenju kristjana morata kontemplacija in akcija prihajati iz enega vira: iz božje ljubezni, ki je izlita v naša srca kot deležnost večne božje ljubezni. Kristjan mora obnoviti v sebi božjo podobo večne edinosti: Misli—Ljubezni—Ustvarjanja.

<sup>26</sup> Prim. R. Voillaume, *Des rapports entre la active et la vie contemplative*, 764—766.

## Zusammenfassung

### KONTEMPLATION UND AKTIVES LEBEN

France Orazem

Das Leben des Christen soll kontemplativ und aktiv, also apostolisch sein; andernfalls kann es nicht als christlich bezeichnet werden. Die Kontemplation ist eine intellektuelle Tätigkeit, durch welche die Liebe angeregt, durchdrungen und gestaltet wird, was ja auch ihr Ziel ist. Da die Kontemplation das ursprüngliche Tiefenbedürfnis und dessen Ansprüche in der Liebe in höherem Maße befriedigen kann, nimmt sie gegenüber dem aktiven Leben eine Vorrangstellung ein. Es kann jedoch nicht bestritten werden, daß das aktive Leben in existentiellen Umständen nützlicher und notwendiger ist, namentlich wenn es dem Wohl des Mitmenschen gewidmet wird.

Das kontemplative Leben ist der Quell echter Aktivität. Das Apostolat ist eine heilige und heiligende Tätigkeit, der wesentliche Bestandteil der Sendung Christi und seiner Kirche. Durch das Apostolat wird der Christ immer inniger mit dem Leben Christi verbunden und nimmt Anteil dessen Heiligkeit. Bei allen Formen der Tätigkeit soll jedoch dem kontemplativen Leben Vorrang eingeräumt werden. Es bleibt die Sorge bestehen, daß der Mensch in innerer Verbindung mit Gott verharrt und daß er in diesem Freundschaftliche Gebundensein ständig im Wachstum begriffen ist. Klar sind die Worte Christi: »Ohne mich könnt ihr nichts vollbringen«. Echte Kontemplation führt immer zur Aktion, echte Aktion zur Kontemplation. Echte Christen sind kontemplative Menschen, die mitten im Bereich der Welt verbissen arbeiten, um die Leute zum erneuten Leben wachzurufen.

Im Leben des Christen sollen Kontemplation und Aktion der gleichen Quelle entspringen: aus der Liebe Gottes, die unsere Herzen durchdringt und sie an der ewigen göttlichen Liebe teilnehmen läßt. Der Mensch soll in sich selber das göttliche Abbild der ewigen Einheitlichkeit immer wieder erneuern; diese setzt sich zusammen aus Gedanken, Liebe und schöpferischen Wirken.

## Résumé

### VIE CONTEMPLATIVE ET VIE ACTIVE

France Orazem

Il faut que la vie chrétienne soit à la fois contemplative et active, sous peine de n'être plus chrétienne. La contemplation est activité intellectuelle qui incite, impregne et informe la charité dont elle est le but. Puisque la contemplation correspond mieux aux exigences originelles et profondes de la charité, elle a par elle même, indépendamment des circonstances, la primauté sur la vie active. Mais il est certain que dans les circonstances existentielles la vie active est plus nécessaire et plus utile, au moins lorsque elle se dévoue pour le bien réel du prochain.

La vie contemplative est source de la vraie activité. L'apostolat est, comme action, saint et sanctifiant, il fait partie d'une façon essentielle de la mission du Christ et de son Eglise. C'est par l'apostolat que le chrétien s'unit de plus en plus au Christ et qu'il participe à sa sainteté. Mais dans toutes les formes de l'activité, il faut qu'en premier lieu vienne la vie contemplative qui consiste dans le souci qu'a le chrétien de demeurer intérieurement uni à Dieu et de

grandir dans cette union intime. Les paroles du Christ sont sans équivoque: »Sans moi vous ne pouvez rien faire«. La vraie contemplation conduit à l'action et la vraie action mène à la contemplation. Les chrétiens authentiques sont des contemplatifs qui s'obstinent dans le travail par lequel ils veulent transformer le monde. Dans la vie chrétienne il faut que la contemplation et l'action s'originent dans une seule source: dans l'amour de Dieu qui est répandu dans nos coeurs comme la participation à l'amour divin. Il faut que le chrétien réstauré en lui-même l'image divine de l'identité éternelle entre la Pensée, l'Amour et la Création.



## Izjava kongregacije za verski nauk glede varstva vere v skrivnosti učlovečenja in presv. Trojice zoper nekatere nove zmote\*

1. Skrivnost božjega Sina, ki je postal človek, in skrivnost presvete Trojice spadata k jedru razodetja in morata s svojo neokrnjeno resnico razsvetljevati življenje kristjanov. Ker nove zmote spodkopavajo te dve skrivnosti, se je sveta kongregacija za verski nauk odločila, da pokliče v spomin izročeno vero v te skrivnosti in jo zavaruje.

2. Katoliška vera v učlovečenega božjega Sina. Jezus Kristus je v času svojega življenja na zemlji na različne načine, z besedo in dejanji razodel vzvišeno skrivnosti svoje osebe. Potem ko je postal »pokoren do smrti«,<sup>1</sup> je bil z božjo močjo povišan v poveličanem vstajenju, kakor se je spodobilo za Sina, »po katerem je« Oče vse ustvaril.<sup>2</sup> O njem je sv. Janez slovesno zatrdil: »V začetku je bila Beseda in Beseda je bila pri Bogu in Beseda je bila Bog ... In Beseda je meso postala.«<sup>3</sup>

Cerkev je sveto ohranjala skrivnost učlovečenja božjega Sina in jo »v skladu z dobami in časi«<sup>4</sup> predlagala v verovanje v vedno bolj razviti govornici. V carigrajski veroizpovedi, ki jo prav do danes molimo pri obhajanju sv. evharistije, priznava Cerkev Jezusa Kristusa za »edinorojenega Sina božjega, ki je iz Očeta rojen pred vsemi veki in je ... pravi Bog od pravega Boga ... enega bistva z očetom ... ki je zaradi nas ljudi in zaradi našega zveličanja ... postal človek.«<sup>5</sup> Kalcedonski koncil je določil izpovedovanje vere, da je bil Sin božji po svojem božanstvu rojen pred vsemi veki in da je bil v času iz Marije Device rojen po svoji človečnosti.<sup>6</sup> Razen tega je bil ta koncil enega samega Kristusa, božjega Sina, imenoval osebo ali hipostazo. Za označitev njegovega božanstva in njegove človečnosti pa je uporabljal izraz narava. S temi izrazi je učil, da se v eno osebo našega Odrešenika združujeta obe njegovi naravi, božja in človeška, in sicer nepomešano in nespremenjeno, nedeljeno in neločeno.<sup>7</sup> Na podoben način je četrti lateranski koncil učil verovati in izpovedovati, da je edinorojeni božji Sin, ki je Očetu sovečen, postal pravi človek in da je ena sama oseba v dveh naravah.<sup>8</sup> To je katoliška vera, ki jo je pred

\* Latinski tekst (z začetnimi besedami »Mysterium Filii Dei«) je vzet iz Osservatore Romano, 10. 3. 1972. (Prev. Strle A.)

<sup>1</sup> Flp 2, 6—8.

<sup>2</sup> 1 Kor 8, 6.

<sup>3</sup> Jan 1, 1.14.18.

<sup>4</sup> Prim. 1. vat. k. dogm. konst. Dei Filius 4: Dz.-Sch. 3020.

<sup>5</sup> Missale Rom.: Dz.-Sch. 150.

<sup>6</sup> Prim. kalced., k.: Dz.-Sch. 301.

<sup>7</sup> Prim. pr. t.: Dz.-Sch. 302.

<sup>8</sup> Prim. 4. lat. k. konst. Firmiter credimus: Dz.-Sch. 800 sl.

nedavnim drugi vatikanski cerkveni zbor, držeč se stalnega izročila celotne Cerkve, jasno izrazil na mnogih mestih.<sup>9</sup>

3. Nove zmote glede vere v učlovečenega božjega Sina. Tej veri jasno nasprotujejo mnenja, po katerih bi nam ne bilo razodeto in znano, da Sin božji od vekomaj obstoji v skrivnosti Boga, različen od Očeta in Svetega Duha; prav tako mnenja, po katerih bi bilo treba opustiti pojem o eni sami osebi Jezusa Kristusa, rojeni pred vsemi veky po božji naravi in v času iz Marije Device po človeški naravi; in končno trditev, da Jezusova človečnost biva ne kot privzeta v večno osebo božjega Sina, temveč sama v sebi kot človeška oseba, in da torej skrivnost Jezusa Kristusa obstoji v dejstvu, da je razodevajoči se Bog na najvišji način navzoč v človeški Jezusovi osebi.

Tisti, ki tako mislijo, ostajajo daleč stran od prave vere v Kristusa, tudi če trdijo, da edinstvena božja navzočnost v Jezusu napravlja, da je On najvišji in dokončni izraz božjega razodetja; tudi ne izrazijo prave vere v Kristusovo božanstvo, ako dostavljajo, da je Jezusa mogoče imenovati Boga zaradi tega ker je v njegovi »človeški« osebi, kakor se izražajo, Bog v najvišji meri navzoč.

4. Katoliška vera v presv. Trojico in posebej v Svetega Duha. Kadar kdo zapusti skrivnost o božji in večni osebi Kristusa, božjega Sina, tedaj zavrže tudi resnico o presveti Trojici in z njo tudi resnico o Svetem Duhu, ki od vekomaj izhaja iz Očeta in Sina ali iz Očeta po Sinu.<sup>10</sup> Zato je glede na nove zmote treba poklicati v spomin nekatere stvari glede vere v presveto Trojico in posebej v Svetega Duha.

Drugo pismo Korinčanom se končuje s čudovitim obrazcem: »Milost Gospoda Jezusa Kristusa in ljubezen božja in občestvo Svetega Duha z vami vsemi.«<sup>11</sup> Naročilo glede krščevanja, zapisano v evangeliju sv. Mateja, imenuje Očeta in Sina in Svetega Duha kot »tri«, ki spadajo k skrivnosti Boga in v katerih imenu morajo biti verniki prerojeni.<sup>12</sup> Končno Jezus v evangeliju sv. Janeza pravi o prihodu Svetega Duha: »Kadar pa pride Tolažnik, ki vam ga bom jaz poslal od Očeta, Duh resnice, ki izhaja od Očeta, bo on pričeval o meni.«<sup>13</sup>

V naslonitvi na izjave božjega razodetja je cerkveno učiteljstvo, kateremu edinemu je bila zaupana »naloga avtentično razlagati napisano ali izročeno božjo besedo«,<sup>14</sup> v carigrajski veroizpovedi izreklo vero v »Svetega Duha, Gospoda, ki oživlja... ki ga z Očetom in Sinom molimo in slavimo«.<sup>15</sup> Enako je četrti lateranski koncil učil, da je treba verovati in priznavati, »da je en sam pravi Bog... Oče in Sin in Sveti Duh: tri osebe, toda eno bistvo... Oče ne izhaja od nikogar, Sin izhaja samo od Očeta, in Sveti Duh izhaja od obeh, vedno brez začetka in brez konca«.<sup>16</sup>

<sup>9</sup> Prim. 2. vat. k., C 3; 7; 52; 53; BR 2; 3; CS 22; E 12; Š 1; M 3; prim. tudi Pavel VI. slovesna veroizpoved št. 11: AAS 20 (1968) 437.

<sup>10</sup> Prim. florent. k., bula *Laetentur caeli*: Dz.-Sch. 1300.

<sup>11</sup> 2 Kor 13, 13.

<sup>12</sup> Prim. Mt 28, 19.

<sup>13</sup> Jan 15, 26.

<sup>14</sup> 2. vat. k., BR 10.

<sup>15</sup> Missale Rom.: Dz.-Sch. 150.

<sup>16</sup> Prim. 4. lat. k., konst. *Firmiter credimus*: Dz.-Sch. 800.

5. Nove zmote o presveti Trojici in posebej o Svetem Duhu. V nasprotju z vero je torej mnenje, ki trdi, da nas je razodetje pustilo v negotovosti glede večnosti Trojice in posebej glede večnega obstoja Svetega Duha kot osebe v Bogu, različne od Očeta in Sina. Res je, da nam je bila skrivnost presvete Trojice razodeta v ojkonomiji odrešenja, zlasti v Kristusu, ki ga je Oče poslal na svet in ki skupaj z Očetom pošiljata oživljajočega Duha božjemu ljudstvu. Toda s tem razodetjem je bilo verujočim dano neko spoznanje tudi o najglobljem notranjem božjem življenju, v katerem »so Oče, ki rodi, Sin, ki se rodi, in Sveti Duh, ki izhaja, istega bistva, enaki, enako vsemogočni in enako večni«.<sup>17</sup>

6. Skrivnosti učlovečenja in Trojice je treba zvesto ohranjati in razlagati. Tisto, kar je v navedenih koncilskih dokumentih izraženo o enem samem Kristusu, božjem Sinu, rojenem pred veki po božji naravi in v času po človeški naravi, pa tudi o večnih osebah presvete Trojice, spada k nespremenljivi resnici katoliške vere.

Kljub vsemu temu pa ima Cerkev seveda za svojo dolžnost, neprenehno si prizadevati za to, da bi ob upoštevanju tudi novih načinov mišljenja ljudi te skrivnosti bile znova in znova predmet globljega premišljevanja vere ter raziskovanja teologov in da bi bile na primeren način še boljše razložene. Toda pri spolnjevanju te nepogrešljive nujne naloge raziskovanja je treba skrbno paziti na to, da bi teh globokih skrivnosti nikdar ne začeli umevati drugače, kakor pa jih je »razumevala in jih razume Cerkev«.<sup>18</sup>

Neokrnjena resnica o teh skrivnostih je kar največje važnosti za celotno Kristusovo razodetje, saj spada k njegovemu središču; če se torej te omajejo, bo popačen tudi ostali zaklad razodetja. Resnica teh skrivnosti ni nič manj važna za praktično krščansko življenje, kajti z ene strani nič tako veličastno ne razodeva božje ljubezni, ki ji mora biti odgovor celotno krščansko življenje, kakor učlovečenje božjega Sina, našega Odrešenika,<sup>19</sup> in z druge strani je »Kristus, učlovečena Beseda, tisti, po katerem imajo ljudje v Svetem Duhu dostop k Očetu in postanejo deležni božje narave«.<sup>20</sup>

7. Glede resnic torej, ki jih brani ta izjava, so pastirji Cerkve dolžni v izpovedovanju vere zahtevati edinost od svojega ljudstva in posebno od tistih, ki po pooblastilu, prejetem od cerkvenega učiteljstva, poučujejo svete vede ali oznanjajo božjo besedo. Ta dolžnost škofov spada k tisti nalogi, ki jim je zaupana od Boga, da namreč v občestvu s Petrovim naslednikom ohranjujejo »zaklad vere čist in neokrnjen« in da »neprenehoma oznanjujejo evangelij«.<sup>21</sup> Ta naloga jih tudi obvezuje, naj nikakor ne trpijo, da bi se služabniki božje besede oddaljevali od zdravega nauka

<sup>17</sup> Prim. pr. t.

<sup>18</sup> 1. vat. k., dogm. konst. *Dei Filius* p. 4, kan. 3: Dz.-Sch. 3043; prim. Janez XXIII., nagovor ob odprtju 2. vat. k.: AAS 54 (1962) 792; in 2. vat. k., CS 62; prim. tudi Pavel VI., slov. veroizpoved št. 4: AAS 60 (1968) 434.

<sup>19</sup> Prim. 1 Jan 4, 9 sl.

<sup>20</sup> Prim. 2. vat. k., BR 2; prim. Ef 2, 18; 2 Pet 1, 4.

<sup>21</sup> Prim. Pavel VI., apost. eksh. *Quinque anni*: AAS 68 (1971) 99.



in ga podajali pokvarjenega ali pomanjkljivega.<sup>22</sup> Skrbi škofov zaupano ljudstvo, za katerega bodo škofje morali dajati odgovor pred Bogom,<sup>23</sup> »ima sveto in neodtujljivo pravico prejemati božjo besedo, celotno božjo besedo, katere Cerkev ne neha globlje spoznavati.«<sup>24</sup>

Kristjani pa — in zlasti teologi spriču svoje velike in potrebne naloge v službi Cerkve — so dolžni zvesto izpovedovati vero v skrivnosti, ki jih kliče v spomin ta izjava. Prav tako se morajo sinovi Cerkve ob nagibanju in razsvetljevanju Svetega Duha držati celotnega nauka vere pod vodstvom svojih pastirjev in pastirja vesoljne Cerkve,<sup>25</sup> »tako da vlada edinstveno soglasje škofov in vernikov v stanovitnosti, v življenju in v izpovedi izročene vere.«<sup>26</sup>

Papež Pavel VI. je v avdienci, dani podpisanemu prefektu kongregacije za verski nauk, dne 21. februarja 1972, odobril, potrdil in ukazal objaviti to izjavo glede varstva vere v skrivnosti učlovečenja in presvete Trojice zoper nekatere nove zmote.

Dano v Rimu, na sedežu svete kongregacije za verski nauk, dne 21. februarja, na dan sv. Petra Damianija, v Gospodovem letu 1972.

Franjo kard. ŠEPER, prefekt.  
Pavel PHILIPPE, nasl. nadškof, tajnik,  
8. marca 1972.

Katero je ozadje te izjave? Najbolje to vidimo iz razprave, ki jo je napisal prof. Gregorijanske univerze v Rimu p. J. Galot SJ, »Dynamisme de l'Incarnation. Au-delà de la formule de Chalcedoine«, v: NRTh 93 (1971) 225—244. Nasprotovanje kalcedonskemu koncilu se je posebno jasno izrazilo v treh razpravah, ki so izšle v Tijdschrift voor Theologie 6 (1966): A. Hulsbosch, »Jezus Christus, gekend als mens, beleden als Zoon Gods«, 250—273; E. Schillebeeckx, »Der personlijke openbaringsgestalte van der Vader«, 274—288; P. Schoonenberg, »Christus zonder tweeheid?« 289—306. Schoonenberg je napisal še več člankov, ki gredo v isto smer, in sicer l. 1967, 1968 in 1969 v holandščini (glej Doc. cath. n. 1606, 1972, 311). Najbolj sistematično je pa svojo kritiko kalcedonskega »modela dveh narav« podal v svojem delu »Ein Gott der Menschen«, Zürich 1969, 64—69. Prim. tudi Rahner, Metz, Schoonenberg etc., Die Antwort der Theologen... zu Hauptproblemen der gegenwärtigen Kirche<sup>2</sup> Patmos-V., Düsseldorf 1969, 56 sl., kjer pravi Schoonenberg med drugim: »... Im gewissen Sinne war es für mich geradezu schmerzlich, vom Bild der göttlichen Person in den zwei Naturen zu lassen. Es war fast, als wäre Gott der Sohn aus dem Himmel herausgefallen... Heute würde ich eher sagen, dass wir, sofern Gott präexistent ist, nichts über ihn aussagen können. Ist Gott also dreieinig?... Vielleicht wird er dreieinig, oder es vielleicht immer war — ich weiss es nicht. Ich kann weder verneinen, noch bejahen, ob er von Ewigkeit so war; jetzt jedenfalls ist er dreieinig und gibt sich als solcher in Jesus und im Heiligen Geist.« Glede nauka o sv. Trojici

<sup>22</sup> Prim. 2 Tim 4, 1—5. Prim. Pavel VI., pr. t. 103 sl. Prim. tudi škofovska sinoda (1967), poročilo sinodalne komisije za poglobljeno preučitev nevarnih mnenj in ateizma, 11, 3: pastoralni značaj izvrševanja učiteljstva: Typis Polygl. Vat. 1967, p. 10 s. (Oss. Rom. 30—31 oct. 1967, 3).

<sup>23</sup> Pavel VI., pr. t. 103.

<sup>24</sup> Prim. Pavel VI., pr. t. 100.

<sup>25</sup> Prim. 2. vat. k., C 12; 25. Škofovska sinoda (1967), poročilo sinodalne komisije, 11, 4: delo in odgovornost teologov (Oss. Rom. pr. t.).

<sup>26</sup> 2. vat. k., BR 10.



torej ni ravno tajitve, pač pa zahajanje v agnosticizem, kakršnega — če smo iskreni — s sv. pismom in izročilom nikakor ni mogoče spraviti v soglasje.

Nekakšen komentar je k izjavi kongregacije za verski nauk dal papež Pavel VI., ki je na nedeljo po njeni objavi, tj. 12. marca, pred molitvijo angelškega češčenja dejal:

»Medtem ko svet pretresa množstvo razburljivih, čeprav ne vedno spodbudnih novic, je Cerkev ta teden dvignila glas v obrambo dveh temeljnih resnic naše vere: resnice o enoti in trojstvu v Bogu in resnice o božanstvu Jezusa Kristusa. Ti dve glavni skrivnosti naše vere, kakor ju uči katekizem, so v zadnjem času tu in tam razlagali in izražali razni avtorji na netočen način, kar vsebuje veliko nevarnost za nespoštljivost v odnosu do teh skrivnosti in nevarnost za popačenje naše vere.

Spričo splošne miselnosti, razširjene tudi med nami kristjani, smo manj občutljivi za doktrinalna vprašanja. Zato pa to važno dejanje cerkvenega učiteljstva morda ni bilo deležno velike pozornosti, čeprav to dejanje znova potrjuje najvzvišenejšo in najsvetlejšo resnico krščanskega razodetja. Toda pravi verniki, to se pravi tisti, ki imajo pristno pojmovanje naše vere, bodo nujno v globoko duhovnem čutu dojeli veliko važnost te javne brambe najvišjih skrivnosti naše veroizpovedi; veseliti se bodo morali v svoji veri in pobožnosti, ko vidijo, kako Cerkev tudi še danes razglaša te skrivnosti v njihovi neokrnjenosti, čeprav v mejah človeških besed.

Ker smo vajeni vse meriti po subjektivni koristnosti, se more zgoditi, da se nekateri sprašujejo, če morejo te dogme imeti kak pomen za reševanje številnih perečih problemov, ki prizadevajo naše neposredno in konkretno izkustvo. Odgovoriti moramo najprej, da so religiozne vrednote same po sebi najvišje in neprecenljive vrednote, ki zaslužijo našo spoštljivost in naše zanimanje. In če dalje pogledamo bolj od blizu, bomo videli, da ravno iz oklepanja religioznih resnic, ohranjanj danes v naši katoliški zavesti, moremo izvajati načela dejavnosti, katera nam omogočajo reševanje teoloških, ekumenskih, cerkvenih, duhovnih in celo socialnih in praktičnih problemov, ki nam povzročajo skrbi, nam, ki se moramo srečavati s tolikermi notranjimi in zunanjimi težavami. In še to: ravno v trdni in goreči veri v Boga, enega v bistvu, trojega po osebah — v čigar ime smo bili krščeni in vcepljeni v Kristusa, Boga in človeka — moremo najti luči in ljubezni, da damo življenju njegovo resnično, pod vsemi vidiki človeško rešitev.

Recimo še enkrat: tu je naša zmaga, naša zmaga nad svetom, neprijateljskim in zmučenim, tu je naša vera. — Marija, vzornica zmagujoče vere, naj nam pomaga dostojno izpovedovati to vero.« (Oss. Rom., 13—14. marca 1972).

Anton Strle

## Dogmatičnost krščanstva po gledanju Fr. W. Foersterja\*

Mnogim modernim ljudem se zdi najbolj nesimpatična poteza katoliške Cerkve to, da Cerkev zahteva »brezpogojno« priznanje svojih dogem. Seveda je ta »brezpogojnost« razumljiva le za človeka, ki je prepričan o tem, da biva osebni Bog, da je Kristus učlovečeni božji Sin in da je katoliška Cerkev od Kristusa ustanovljena kot učiteljica od Boga razodetega nauka in da ji je pri tem podeljen Sv. Duh, ki jo varuje, da se svoji nalogi nikoli ne izneveri.

Zanimivo je, kako na »dogmatičnost« krščanstva gleda Fr. W. Foerster, eden od najbolj izobraženih mož našega časa, vzgojeslovec in politik, ki je več kot pol stoletja intenzivno opazoval in doživljal kulturno in politično življenje Evrope in vsega sveta ter v to kulturno in politično življenje sam stalno aktivno posegal. Zanimivo posebno zato, ker iz razlogov, ki so navsezadnje skrivnost srečanja svobodne volje in milosti, ni prestopil praga katoliške Cerkve, ampak je obstal pred njenimi vrati.

Foersterjeve misli o katoliški Cerkvi, o njeni avtoritativnosti in o njeni zahtevnosti, da s trdno pritrditvijo sprejemamo resnice, ki jih ona uči kot razodete, povzemamo po njegovi knjigi »Erlebte Weltgeschichte 1869—1953. Memoiren«. Glock u. Lutz, Nürnberg, 719 str.

Rodil se je v protestantski družini; oče in mati sta bila visoko izobražena in po življenju plemenita, toda vera praktično ni imela v družinskem življenju nobenega vpliva. Tako je bil Wilhelm v teh stvareh prepuščen le lastnemu razmišljanju. Šele počasi so se mu odpirala obzorja vere. Kakor hitro pa je res veroval, je že stal na drugem bregu kakor njegovi svojci. Sam opisuje, kako ga je vernost takoj spravila v nasprotje z njegovo ljubljeno družino, ko se je »nekako prebudil iz sanj modernega človeka kot veren kristjan«, in sicer nekako s tridesetim letom. »Tako sem veroval,« pravi, »v učlovečenega Boga in nisem mogel več razumeti, da more kdo verovati v Boga in duhovno doživeti Golgoto, a vendar dvomiti o tem, da je tukaj skozi zemeljsko luč prodrla luč od večne luči. Prodor te luči se je izvršil v moji notranjosti na potovanju v Ameriko pomladi leta 1899, ko sem bil vse dneve čisto sam s seboj in sem mogel marsikaj misliti do konca, kar je bilo v meni počasi dozorelo« (str. 156). V Ameriki je npr. ob Pittsburgu, ob tem modernem kaosu, živo začutil, da more le Kristus biti tisto počelo reda, ki je nujno potrebno moderni tehnični kulturi (str. 157 sl.). Katoliško Cerkev je doživel v Ameriki kakor bolničarko, ki streže bolnemu človeku, namreč Ameriki — živo je začutil vpliv katoliške Cerkve in njeno pomembnost. Znameniti psiholog Felix Adler je Foersterja v ZDA večkrat povabil na predavanja, ki so jih prirejale tako imenovane »etične družbe«. Ob tem je Foerster spoznal ob vseh delnih uspehih velike neuspehe etičnega gibanja, ki ni računalo z vero. Neki tak oznanjevalec etike, zelo visoko stoječ, se je kar naenkrat ločil od svoje dobre žene, s katero je imel 3 otroke, in je korak še opravičeval z zgodbo o gorečem grmu (str. 158).

Sploh je imelo najvažnejšo vlogo, vsaj tako Foerster sam misli, pri njegovi vernosti natančno opazovanje stvarnosti, ki so ga obdajale. »Moja pot k veri

\* Sestavek je bil napisan 1960 in »priobčen« v »Zborniku teol. fak. 10 (1960) 194—199. Morda se bo komu zdel »sedaj po koncilu« neprimeren. A priobčujem ga nespremenjenega prav zdaj, ker je dejansko prav v sedanjih pokoncilski situaciji kar primeren, zlasti še zato, ker že dalj časa slišimo večinoma samo eno plat zvona. Naj enkrat še drugo. Če bo kdo v skušnjavi, da bi mislil na »slepo pokorščino« in na »misliti s tujo glavo«, naj ve, da res pravi kristjan nikoli in nikomur ni bil »slepo« pokoren in da je božja milost tista, ki napravi, da človek misli »s svojo glavo«, ker mu »Gospod odpre srce« (Apd 16, 14) in da njegovemu »srcu razsvetljene oči« (Ef 1, 18).

je bila istovetna z mojo potjo k stvarnosti življenja in h konkretnemu opazovanju človeške narave — v sebi in zunaj sebe. Prav tako je slonel ves razvoj mojih pedagoških idej na rastočem odvratu od abstraktnih teorij in na zavestni obrnitvi h globljim pogojem razvoja človeškega značaja» (str. 140).

In sicer ga je intenzivna pozornost na stvarnost življenja, ki ga je obdajala, privedla do tega, da se je približal prav katoliški Cerkvi in ne protestantizmu, kakor bi bilo pričakovati iz njegovih družinskih razmer. Dajmo spet besedo njemu samemu.

»Izhajajoč od spoznanja duhovne bede ter negotovosti naše dobe nisem mogel drugače, kakor da se korak za korakom bližam rimski rešitvi — četudi sem vedno znova čutil, da ta rešitev, kolikor prihajajo tu v poštev njeni človeški pogoji in sredstva, ni še izrekla svoje zadnje besede... Prav kot otrok naše dobe sem prehodil vso pot napuha in vzvišenosti nad tako imenovano otroško preteklostjo. Tudi sem gledal skozi veliko izluzijo avtonomne orientacije človeške vesti in sem si umišljal — potem ko sem dobil od svojega očeta lastno žepno uro — da sem sedaj avtomatično prišel do posesti zadostne osebne vesti in da ne potrebujem nobenega varuštva s katerekoli strani...« (str. 607).

»K sreči,« pripoveduje Foerster naprej, »sem živel na zvezdarni, ki je na veliko organizirala določanje časa in oskrbovala več sto normalnih ur v mestu. Ko sem asistenta svojega očeta, ki je moral kontrolirati to službo urejanja do sekunde natančno, vprašal o tem, kje najde zvezdarna sama točno določitev časa, tedaj mi je razložil odnos zemeljskega časa do nadzemlske luči: v urejenih presledkih je treba odpreti veliko kupolo in naravnati daljnogled na polarnico ter čakati sekundo, ko gre s preciznostjo nebesne večnosti polarna zvezda skozi posebej za to pripravljeni križec na objektivu daljnogleda: od te nebesne natančnosti živijo vse zemeljske natančnosti... To sem hranil v svoji glavi; in prišla je ura, ko me je ta primera razsvetlila in mi dala slutiti, da je individualna vest prav tako nepogrešljiva, kakor individualna žepna ura, da pa je ogrožena točno prav tako, kakor ta po tolikernih zunanjih motnjah in tolikernih notranjih ovirah, da se mora človek, ki sam sebe pozna, ozirati na nadzemlska poroštva in varstva. Tako je tudi čisto naravno prišlo, da moje spreobrnjenje h krščanstvu ni moglo ostati pri protestantizmu — in sicer prav zato ne, ker so name napravila vsa opazovanja samega sebe in vsa življenjska izkustva preglobok vtis o nezanesljivosti naravno dobrega v človeku. Moj umik iz svobodomiselne pozicije je postal zato tako energičen, da sem prišel do mirovanja daleč onstran protestantskega sveta« (str. 607 sl.).

Foersterjev oče je bil predsednik komisije za mero in uteži. Svojemu sinu je pripovedoval, kako so končno znanstveniki tako uredili, da so spravili v prostor pod zemljo z vedno enako temperaturo platinasto palico, da bi tako odstranili vse toplotne motnje, da bi vedno imeli zanesljivo mero, po kateri bi bile normirane potem vse mere. Foerster je tedaj svojemu očetu dejal, da je prav to tisto, kar Rim že stoletja prakticira, in sicer z ozirom na vprašanja, ki so najmanj tako žgoča in važna za človeka, kakor je težnja visoke industrije po normalnem metru, ki bi bil neodvisen od nihanja temperature. Oče je potem sina vprašal, ali je tako gotov, da je prav Rim tisti, ki ima to nezmotljivo mero. Kot odgovor mu je sin navedel razgovor z Brentanom, ki je kakor Döllinger odpadel od Rima, pa mu je vendar v vroči diskusiji, v kateri se je pokazalo, da ga je moderna (avtonomistična) miselnost docela omrežila, izpovedal: »Če bi ne bilo Rima in če bi cerkev sv. Petra nikoli ne bila zgrajena, bi moral jaz (Brentano) danes kot moderni, in sicer prav kot moderni človek, ki je sam od mladosti šel skozi ves moderni kaos in ga spoznal, želeči, da bi kot rimska trdnjava krščanske vere in krščanske gotovosti bila z brokastimi kvadri vzpostavljena in zgrajena katedrala sv. Petra ter se dvigala



proti nebu...« Potem Foerster nadaljuje: »Če je kaka božja previdnost, ki vodi zgodovino, je moralo biti v tem strašno realnem svetu, kjer se vedno vrši poizkus triumfa vidnih stvari nad nevidnimi, zgrajeno tudi vidno utelešenje nevidnega sveta, utelešenje nevidnih zakonov in tradicij in njih ognjene gotovosti. In dan je moral biti Sv. Duh, kateremu vse dolgujemo, kar je Duha v nas, dan Cerkvi zato, da bi jo varoval pred zlorabo njenega veličastva in njene avtoritete po človeški zmoti in človeški slabosti... Seveda pa nekdanji duhovnik ni hotel nič tega sprejeti... Z vso logiko je postal moderni človek, ves omrežen z modernim naravoslovjem«... (str. 612 sl.)

Foerster je s Francem Brentanom, nekdanjim profesorjem na Dunaju, v Zürichu večkrat govoril. Brentano se je pritoževal nad dogmo, ki je bila razglašena na vatikanskem cerkvenem zboru. Toda Foerster pravi, da Brentanovim argumentom v tej stvari nikakor ni mogel pritegniti. Foerster je namreč v čisto nasprotni smeri prišel do prepričanja, da pri nevidnem svetu in dogmatični preciznosti tega nevidnega sveta naravna, avtonomna pamet, v katero je nekoč on sam veroval, ne zadostuje; in prav temu nazoru je Brentano podlegel. Vendar je bilo jasno, pripoveduje Foerster, kako težko je bilo Brentanovo slovo od Cerkve. Večkrat je Brentano dejal, da je najplemenitejše ljudi v svojem življenju našel prav v vrstah duhovnikov in redovnikov. Nikdar ni Brentano tudi pozneje pozabil priznavati velik pomen Cerkve v srednjem veku z ene strani z ozirom na krotitev divjosti oblastnikov, z druge strani pa z ozirom na dviganje nravnosti ljudstva. Vedno znova je naglašal, da je že na Dunaju trdil, da brez vere v osebnega Boga ni mogoča nobena resna filozofija — filozofija brez Boga je kakor človek brez glave in se more končati le v triumfu tega, kar duhu nasprotuje [des Ungeistes] (str. 599 sl.).

Od protestantizma je Foersterja prav to odbijalo, da mu manjka dogmatične jasnosti in trdnosti. Foerster pripoveduje, kako je bil presenečen nad protestantsko dezorientiranostjo. Na svojem potovanju v ZDA je slišal, kako je neki pastor slikal duhovno stanje, ki je nastalo med protestanti zaradi biblične kritike. »Tako je govoril Bog,« se je nekdanj reklo z največjo gotovostjo, danes pa pravijo: »Tako govori nekdo, nihče več ne ve točno, o čem poroča nekdo drugi, o čigar verodostojnosti prav tako ni mogoče reči nič gotovega...« Profesor protestantske teologije Schmiedel je v svojih züriških predavanjih govoril tako, da je Foerster dobil jasen vtis: Schmiedel je zavzel svoj prestol visoko nad evangelijem in je določal, kaj je tam mrtvo in kaj je še živo. »Okoli tega časa,« poroča dobesedno Foerster, »sem prvikrat v svojem življenju imel priliko obiskati Rim. Nikoli ne bom pozabil — in to pravim kot rojeni moderni človek, ki je prišel iz središča vseh duhovnih negotovosti — kako sem od daleč videl, kako se je dvigala silna katedrala cerkve sv. Petra nad hišami. Zdelo se mi je, kakor da bi prihajala iz notranjosti zemlje in bi tam kipela v nebo. In ta bronasta veličina in gotovost linij mi je bila primera vsega tega, česar sem iskal. In ta vtis mi je za trajno ostal in ga ni motila nobena zemeljska zloraba in noben umrljivi neuspeh« (str. 608 sl.). — Foerster sicer ni slep za mnoge pozitivne stvari, ki jih opaža pri evangeličanih, kjer je našel med drugim veliko zvestobe. Toda trdnosti evangeličanom manjka. »Mehek in brezobličen kakor jutranja megla se protestantizem prilagaja vsakokratnim obstoječim razmeram,« navaja Foerster iz A. Comtea (str. 609).

Čisto jasno Foerster pravzaprav ne pove, zakaj ni tudi formalno prestopil v katoliško Cerkev, v kateri so mu tako močno všeči tudi marijanske verske resnice, ki se mu zdijo za človeštvo zelo velikega življenjskega pomena (str. 69). Samo eno mesto je nekoliko bolj določno v tem oziru. To je tam, kjer izraža mnenje, da so katoličani večkrat dali koncesijo sili; to nasprotje med načeli in med ravnanjem je, kakor pravi, njega zadrževalo, da ni napravil zadnjega koraka in da je prešel večkrat h kritiki, čeprav ni pri tem šlo »za



nekaj dogmatičnega, temveč le za vatikansko svetovno politiko», »um das dogmatische, sonderen nur um die vatikanische Weltpolitik« (str. 604). V čem je bila ali je tista »vatikanska politika«, tega Foerster ne pove. Najbrž nima tako oprijemljivih dokazov za upravičenost negativne ocene te »politike«. Pa tudi če bi našel kaj resnično spotakljivega, vemo, da bi moral upoštevati, da je v Cerkvi tudi človeški element, ki pa ni nikoli tak, da bi bil komu objektivno opravičilo za to, da kdo ne postane katoličan. Kako pa je presoati subjektivno upravičenost ali neupravičenost oziroma zadolženost takega ravnanja, to moramo pravzaprav prepustiti Bogu.

Vsekakor je zanimivo vedeti, da tak velik duh, kakor je bil Fr. W. Foerster, človek, ki ima za seboj tako silno mnogo življenjskih izkušenj in tako široko kulturno razgledanost, človek, ki sicer ni še naredil zadnjega koraka v Cerkve, vidi odločilno pozitivno vrednoto katolicizma prav v tem, nad čemer se pre-mnogi plitvi duhovi najbolj spotikajo, namreč nad »dogmatičnostjo« krščan-stva. To mu je pokazala »doživljena zgodovina, ki jo vodi Bog« (str. 290).

Anton Strle

## 4. narodni kongres italijanskih teologov-moralistov

Društvo italijanskih teologov-moralistov je bilo ustanovljeno leta 1965. Člani društva se vsako leto zbirajo na pokrajinskih oziroma narodnih kongresih, in sicer izmenično: eno leto so na vrsti pokrajinski kongresi (za severno, srednjo in južno Italijo), vsako drugo leto pa je na vrsti narodni kongres. Naj mimogrede omenim, da je 3. narodni kongres, ki se je vršil v Padovi pred dvema letoma (od 31. 3. do 3. 4. 1970) in je bil posvečen vprašanju odnosov med cerkvenim učiteljstvom in moralno teologijo, zbudil med teologi veliko zanimanje.

Letošnji narodni kongres — bil je 4. po vrsti — se je vršil v mestecu Ariccia v bližini Rima od 4. do 7. aprila. Tema kongresa je bila »manipolazione dell'uomo«, manipulacija človeka. Gre za pojav, ki sicer ni povsem nov, ki pa v sedanjem svetu dobiva vedno večje in dalekosežnejše razsežnosti: možnost vplivanja na človeka na vseh področjih njegovega življenja (vzgojnem, kulturnem, političnem, biološkem, ekonomskem, tehničnem...). Nič čudnega, če se je tudi teologija spoprijela s tem vprašanjem. Znani teolog Karl Rahner je napisal manjšo, a tehtno knjigo z naslovom **Freiheit und Manipulation in Gesellschaft und Kirche** (München, Kösel-Verlag, 1970); tem vprašanjem je posvečena posebna številka mednarodne teološke revije **Concilium** (1971, V).

Kongres se je začel z okroglo mizo znanstvenikov z raznih italijanskih univerz, ki so vsak iz svojega področja (sociologije, ekonomije, farmakologije, medicine, genetike in kibernetike) prikazali pozitivne in tudi negativne posledice »manipulacije« s človekom. Osrednji predavanji pa sta imela Italo Mancini iz Urbina (»Manipulacija in bodočnost človeka«) in René Simon iz Pariza (»Manipulacija človeka: teološke perspektive«). Ves ostali čas je bil namenjen debatam v skupinah, ki so obravnavale problem »manipulacije« pod različnimi vidiki: vzgojnim, biološkim, političnim, kulturnim, ideološkim, v odnosu do naravnega zakona, v Cerkvi sami.

Beseda »manipulacija« ima lahko zelo različne pomene. Prvotni pomen te besede označuje oblikovanje narave (kovin) s strani človeka. Za označitev nekega sociološkega procesa pa je bila prvič uporabljena leta 1864, ko je šlo za poseg, vpliv (»manipulacijo«) na volitvah. Današnja uporaba besede »manipulacija« ima lahko pozitiven in negativen pomen. V pozitivnem pomenu se beseda »manipulacija« uporablja tedaj, ko gre za neko izboljšanje človeškega življenja ali življenjskega okolja, in sicer na različnih področjih, npr. medi-

cinskem, biološkem, vzgojnem, kulturnem, socialnem, političnem... Pozitivni pomen ima tudi tedaj, ko hočemo z njo izraziti človekov napor nad snovjo ali človekovo smotrno oblikovanje in ravnanje s stvarmi. Negativni pomen pa dajemo besedi »manipulacija« predvsem tedaj, ko z njo želimo izraziti neko etično, moralno stališče. Gre za primere, ko človek postane »manipuliran« s strani sočloveka, ko ni dovolj upoštevano njegovo človeško dostojanstvo, zlasti njegova svoboda in postane tako rekoč stvar, s katero drugi počenjajo, kar hočejo.

Napredek znanosti in tehnike ter ves način sedanjega življenja prinašajo hkrati s pozitivnimi vrednotami tudi veliko nevarnost za človekovo svobodo. Pomisliti je treba na številne možnosti »manipulacije« s človekom v medicini, biologiji, na vzgojnem in političnem življenju, prek sredstev obveščanja in podobno. Človeku je dana vedno večja možnost samouničenja. V tej nevarnosti pa se skupaj s človekom kot protagonistom nahaja tudi narava, ves svet, v katerem živi. Vedno manj je zdravega življenjskega prostora in človek mora že skrbeti, da bi samega sebe dostojno ohranil pri življenju. Tako je človek protagonist in hkrati žrtev napredka, ki sam v sebi še ne prinaša resnične humanizacije sveta in človeka. Zgodovina človeka in zgodovina narave (sveta) sta med seboj tesno in življenjsko povezani. Zato mora človek pri oblikovanju (»manipulaciji«) zunanjega sveta upoštevati ne samo zakone tega zunanjega sveta, ampak tudi notranje zakone človeške narave. Vse mora torej biti postavljeno v zvezo s človekom in smotrom njegovega bivanja.

Evangeljsko oznanilo, kerygma, človeka osvobaja iz okovov sužnosti in mu prinaša resnično svobodo božjih otrok. Kerygma namreč človeka na neki način »de-manipulira«, ko mu daje zagotovilo, da je Bog tisti, ki najbolj spoštuje in upošteva človekovo svobodo in ga hkrati k tej svobodi tudi kliče. Človek, ki sam živi iz kerygme, zna tudi do sočloveka imeti tak odnos, ki človeka dviga in ga osvobaja. Seveda more prav napačna vzgoja biti neka »manipulacija« nad bližnjim, saj je njen namen sočloveka »oblikovati«, toda to »oblikovanje« je lahko popolno izmaličenje človekove osebnosti. Vzgoja je najbolj uspešna tedaj, ko v človeku zbudi smisel za kritično gledanje, ustvarja v njem sposobnost za samostojno in zrelo udejstvovanje ter pogovor — dialog s sočlovekom. Nevarnost, da bi bila vzgoja »manipulacija« s človekom bo toliko manjša, čim bolj si bo vzgojitelj prizadeval, da bo vzgoja pričevanje za vrednote.

Ob koncu tega poročila naj omenim še nekatere osebne pripombe, ki jih je bilo mogoče slišati tudi od drugih udeležencev kongresa: 1. znanstveniki, ki so prvi dan sodelovali za okroglo mizo, bi vsekakor morali ostati ves čas kongresa skupaj z udeleženci in sodelovati pri debatah, saj bi tako lahko pojasnili marsikatero nejasnost; 2. le dve temeljni predavanji sta bili za kongres te vrste premalo, saj bi ob izčrpnější analizi in prikazu problemov tudi debata bila še bolj kvalitetna in predvsem bolj konkretna.

Rafko Valenčič

## Pomen osebnega doživetja Boga za človekovo vernost

Pri mnogih današnjih ljudeh vlada prepričanje, da je Bog daleč, nedostopen, po svojem bistvu »večni molk«. Tako daleč je, da je za mnoge »mrtev«, hipoteza, ki jo lahko brez škode odstranimo.

Poleg tega današnji človek ni dostopen za raziskovanje bistva, kakor je bil srednjeveški človek. Malo mu je mar, ali so stvari sestavljene iz materije in forme ali pa kako drugače. Pač pa je dostopen za eksistencialno obravnavanje stvari. Izhodišče mu je človek, ne pa nekaj zunaj njega, čeprav bi bil to Bog. Izhodišče mu je oseba, ne kaka reč. Prav zaradi tega ima v sodobnem

mišljenju in življenju važno mesto osebna izkušnja, osebno doživetje. Psihologija pove, da predvsem tisto ostane globoko v človeku, kar človek osebno doživi. Nekatera sodobna gibanja in ustanove v Cerkvi (npr. »Marijino delo«) poudarjajo važnost osebnih doživetij na čisto verskem področju.

Ko opazamo v sodobnem svetu odtujenost Bogu in obenem smisel današnjega človeka za osebno pristopanje k različnim problemom, je kar na dlani vprašanje: Zakaj ne bi tudi v našem oznanjevanju in sploh v verskem življenju bolj naglašali važnost osebne povezanosti med Bogom in človekom in ob tem pomen osebnega izkustva, ki ga človek dobi o Bogu? Prav o tem se hočemo na kratko pogovoriti. Pri tem moramo že takoj na začetku izločiti pojmovanje, ki bi bilo modernistično. Doživetje Boga ni nekaj iracionalnega, zgolj čustvenega, ampak je nekaj, pri čemer so dejavni razum volja in srce.

### **Nekaj splošnih ugotovitev o osebnem doživetju Boga**

Nimamo prvenstveno opravka s teološko znanstvenim problemom, ampak s praktično osebnim problemom. Gre za medsebojni odnos, pri katerem je na eni strani Bog sam kot oseba (za zdaj še ne upoštevamo, da so v Bogu tri osebe), kateri lahko rečemo »ti«, na drugi strani pa mnogo človeških oseb vseh krajev in vseh časov, celo različnih monoteističnih ver, ki so v odnosu z istim Bogom in imajo lahko izkustvo o tem Bogu. Zato ne govorimo o nekom neznanem, če svoje izkustvo o Bogu posredujemo drugim. Ker je Bog hkrati moj Bog in naš Bog (vseh ljudi vseh časov), je zato treba izkustvo vseh ljudi o Bogu tudi upoštevati (npr. muslimanov in sploh pripadnikov monoteističnih ver, če gre za pristna doživetja Boga). Osebno javljanje Boga je ključ do rešitve, kajti Bog je nekdo, ki je izrazito oseben, ne pa nekaj brezosebnega, kar bi se mene ne tikalo. Seveda moramo pri tem upoštevati, da ne gre za tak odnos, kakor je lahko med dvema človeškima osebama, ampak gre za osebni odnos, ki je medosebnim človeškim odnosom le analogen.

Pri osebnem izkustvu Boga gre za to, da bi doživeli Boga kot Boga, kot svojega Boga (kolikor je seveda človeku to mogoče v tem življenju). Ker gre za osebno izkustvo, je zato to izkustvo tudi zavestno. Od obeh oseb je odvisno, ali imam osebno izkustvo in tudi, kakšno je to izkustvo. Nekdo se npr. da spoznati, odkrije svojo notranjost, drugi pa je bolj vase zaprt. Pri doživljanju Boga je treba upoštevati, kako se Bog »odpre« in kako se »odpre« človek. Boga seveda ne moremo na drugačen način doživljati kakor na tisti način, po katerem se on daje, kakor se razodeva.

Osebno izkustvo Boga je lahko posredno, ne le neposredno. Že na človeški ravni smo lahko osebno s kom povezani, npr. s pomočjo pismene zveze, čeprav morda tega človeka še nikoli nismo videli. Prav tako moremo imeti posredno doživetje Boga na podlagi njegovega stvarstva. V sv. pismu imamo sicer tudi primere teofanij in videnj Boga. Tu nas videnja kot nekaj izrednega, posameznim izbrancem dostopnega, ne zanimajo, pač pa imamo v mislih redna pota doživljanja Boga, ki so možna za vsakega kristjana in delno celo za vsakega človeka. Svetopisemska videnja, posebej še prikazovanja vstalega Kristusa učenecem po vstajenju in posebej še apostolu Pavlu (ki so več kakor videnja) imajo tudi za naše osebno doživetje Boga velik pomen. Zanesemo se na svetopisemske priče, ki so imele ta osebna doživetja.

Pri konkretnem doživljanju Boga gre za tri stvari: 1. Bog je moj in naš Stvarnik. Če Boga ne bom doživel kot svojega Stvarnika in obenem stvarnika vesolja, bom težko govoril o doživetju Boga kot Boga. 2. Bog nas odrešuje. 3. Po Kristusu smo osebno deležni trinitarnega božjega življenja, delovanja Svetega Duha v nas.



#### *a) Doživetje Boga kot Stvarnika*

Če hočem Boga kot Boga, svojega Stvarnika, doživeti, mora biti dejaven celoten človek, ne samo razum. Že prej lahko umsko vem, da je Bog moj Stvarnik in Stvarnik veselja. Vendar je golo umsko spoznanje premalo. Doživetje seže mnogo globlje in pri tem ne izključuje človeškega razuma. Iz sv. pisma je jasno, da je Bog naš Stvarnik. Tako so ga tudi ljudje osebno doživeli, čeprav v zelo različnih oblikah. Sv. pismo poroča o takih doživetjih. Človek ne more razumeti samega sebe in smisla svojega življenja, če ne prizna Boga. Razmišljanje o Bogu Stvarniku in doživljanje Boga kot Stvarnika mora imeti začetek v ustvarjenosti človeka. Gre za notranjo povezanost s spoznavanjem (doživljanjem) samega sebe in spoznavanjem (doživljanjem) Boga, od katerega smo ustvarjeni. S samim stvarjenjem se začne dialog med Bogom in človekom. S stvarjenjem nas je Bog nagovoril in nas nagovarja, ker nas s svojo stvariteljsko dejavnostjo stalno vzdržuje v bivanju.

Sv. pismo govori o spoznavanju Boga iz stvari, ki so božje »sledi«, božji odsevi. Bog je samega sebe razodel in še razodeva, tako da noben človek ni opravičljiv, če v svojem življenju ne pride do vere (prim. Rimlj 1, 19–21; Ef 4, 17–24; 5, 17–20). Bog je dovolj storil, da bi ga ljudje spoznali kot Stvarnika.

Ko človek spozna, da je ustvarjen, spozna samega sebe kot osebo in Stvarnika kot drugo osebo. Potrebno je seveda, da se poglubi vase. Potrebno je osebno prebujenje. Ko je Bog ustvaril človeka, je ustvaril nekoga, ki ga nagovarja s »ti«: »Jaz, Bog, hočem, da bivaš.« S tem, da sprejmemo samega sebe kot ustvarjenega, smo že prisluhnili Stvarniku, njegovemu nagovoru nam stvarjem. V tem je že vključeno spoznanje: bivaš ti, ki si me ustvaril in me vsak trenutek ustvarjaš, daješ, da bivam. Stvarjenje je torej razodevanje Boga, osebno dajanje Boga nam. Ko spoznam svojo ustvarjenost, spoznam Stvarnika.

Marsikdo ima glede vere v Boga Stvarnika razne težave, zlasti ker je treba svoje življenje uravnavati v skladu s tem dejstvom. Za premaganje težav se je potrebno »vreči« v to dejstvo, kakor je potrebno iti v vodo, če se kdo hoče naučiti plavati, naj ima še tako velik strah pred vodo. Če se kdo hoče naučiti voziti avto, mu ne pomaga nič drugega, kakor da sede v avto in se začne učiti voziti. Ob raznih težavah nikoli ne bomo dovolj poudarili važnosti molitve, ki že pomeni osebni stik z Bogom.

Ni pravičen metodičen postopek pri poglobljanju vere v Boga kot Stvarnika na podlagi osebnih doživetij, če najprej govorimo o Bogu; o doživetju Boga. Izhajati je treba od človeka, potem pridemo do Stvarnika. Priznanje Boga je odgovor človeka na božje stvarjenje in božje povabilo človeku k osebni skupnosti z Bogom.

Za osebno doživetje Boga ni odločilno filozofsko razmišljanje o Bogu in apologetično utemeljevanje, čeprav ima lahko tudi svoj pomen. Odločilno je: Bog je resnično Stvarnik vsega, tudi moj Stvarnik. To mi je lahko jasno, čeprav tega morda nisem zmožen dokazati ali povedati drugim.

Ob razmišljanju, da je človek od Boga ustvarjen, more priti do prepričanja, da ga je Bog ustvaril in da ga še ustvarja iz ljubezni. Človek pride do spoznanja: Bog se mi osebno daje, imam delež pri njegovem življenju.

#### *b) Doživetje Boga kot rešitelja*

Božje odrešitveno delovanje si lahko zamislimo, ne da bi posebej mislili na Jezusa Kristusa Odrešenika. Tu se postavljamo na stališče tistih, ki Jezusa Kristusa ne poznajo, a kljub temu morejo doživeti Boga kot tistega, ki odrešuje. Objektivno vzeto seveda nimamo nobenega odrešilnega božjega delovanja,



ki ne bi bilo v zvezi z Jezusom Kristusom, kajti vsaka milost je v sedanjem redu Kristusova milost.

Človek, ki greši, doživlja oddaljevanje od Boga, nered v sebi in ob tem eksistencialno potrebo, da bi se zopet spravil z Bogom. Bog je tisti, ki daje grešniku milost, da ga more iskati in se spraviti z njim. Ob tem doživi Boga kot rešitelja. Za to doživetje Boga kot tistega, ki nas rešuje iz greha, je nujno potrebna zavest naše grešnosti, pomanjkljivosti in eksistencialne omejenosti. Če te zavesti ni, če človek nima več čuta za greh in svojo končnost, je s tem spodmaknjen temelj za doživljanje Boga kot rešitelja. V izginjanju čuta za greh in v zavesti neodvisnosti od Boga je eden od vzrokov današnje nevere.

Grešnik lahko doživlja Boga kot rešitelja še iz drugega razloga. Človeku grešniku je bivanje popolnoma podarjeno v dvojnem smislu. Bivanje, ki mu ga je Bog dal ob spočetju, z grehom ne preneha. Bog človeka ne uniči, kar bi drugače povedali z besedami, da Bog človeku ponovno podari življenje. To je človeku lahko izhodišče za doživetje Boga kot rešitelja. Če živim, čeprav sem grešnik, lahko zaradi tega doživim Boga kot vir svojega življenja.

Kristjan, ki pozna Kristusa, more seveda še na globlji način doživeti Boga kot Odkupitelja, ki sedaj deluje v Cerkvi. Pri zakramentih eksistencialno doživlja njegovo odrešilno delovanje. Ob tem vidimo, kako velik pomen ima za kristjana zakrament pokore, kjer ne gre le za odpuščanje grehov, ampak tudi za utrjevanje vere v Boga, ki odrešuje.

#### *c) Doživetje Boga kot Očeta in Sina in Svetega Duha po Kristusu*

Gre za specifično krščansko doživetje, za doživetje tistega, kar v nauku o odrešenju imenujemo pozitivni vidik odrešenja. Kristjani smo božji posinovljenci, zato se vsak krščenim imenuje in je božji otrok (1 Jan 3, 1). Deležni smo božje narave (2 Pet 1, 4), v nas prebiva Sveti Duh, ki je Očetov in Sinov Duh. Smo svetišče same presvete Trojice. Tu gre za tisti vidik odrešenja, za katerega je današnji človek zelo dostopen. Ob tem, ko se zavemo svoje veličine v Kristusu in prek njega v Bogu, doživimo Boga kot tistega, ki nas je poklical k tako visokemu dostojanstvu. Ob tem se nam vnema hvaležnost in ljubezen do Boga.

Sredstva za doživljanje Boga so zakramenti, božja beseda, skupina kristjanov, ki je zbrana v Jezusovem imenu in njegovi ljubezni in je zato on med njimi (prim. Mt 18, 20) itd. Glede zakramentov veljajo besede sv. Ambroža: »Od obličja do obličja si se mi ti, Kristus, pokazal; v tvojih zakramentih se srečam s teboj« (sv. Ambrozij, *Apologia prophetarum* David 12, 58: PL 14, 875). Za uresničenje vsega tega je seveda potrebno globoko krščansko življenje, življenje v poslušnosti navdihom Svetega Duha in ne le v zunanjem izpolnjevanju zapovedi; skratka, življenje v zvesti hoji za Kristusom, kakor nas jo uči evangelij.

#### **Posledice za naše praktično življenje**

1. Doživetje Boga kot Stvarnika in rešitelja ima velik pomen pri evangelizaciji ljudi, ki krščanstva še ne poznajo ali vsaj ne poznajo dovolj. Zelo važno je tudi za kristjane, pri katerih je nekak temelj za doživetje troediniga Boga.

2. Potrebno je ustvarjati primerno okolje, ki daje priliko za verska doživetja, doživetja Boga.

3. Oblikovanje bogoslužja (maša, zakramenti, zakramentali) in z njim v zvezi oznanjevanje božje besede mora biti takšno, da bo kar najbolj posredovalo doživetje Boga.

4. Pri katehezi bo treba skrbeti, da bodo otroci in odrasli doživljali Boga kot Stvarnika, Odrešenika in Očeta.

5. Oblikovati bo treba take družine, v katerih bodo otroci že na podlagi odnosa do svojih staršev doživljali Boga kot Očeta, Stvarnika in Odrešenika; take družine, v katerih bo med možem in ženo vsaj medel odsev tiste ljubezni, ki je med Očetom in Sinom.

6. Osebna doživetja Boga so važna tudi za našo rast v zrelo duhovniško osebnost.

7. Samo toliko bodo ljudje globoko verni, kolikor se jih bo vera osebno dotaknila, bolje povedano, kolikor bodo v osebem, zavestnem stiku z Bogom.

Anton Nadrah

J. H. Walgrave — E. Brutsaert, *Un salut aux dimensions du monde*, Ed. du Cerf, Paris 1970, 192 str.

J. H. Walgrave je ugleden holandski teolog, posebno znan kot dober poznavavec kardinala J. H. Newmana, o katerem je Walgrave v francoščini izdal obširno knjigo »Newman. Le développement du dogme« (Casterman, Paris 1957, 398 str.). Poznanje nauka velikega Newmana je Walgravu očitno močno koristilo tudi pri tematiki, kakršno obravnava v knjigi »Odrešenje v razsežnostih sveta«. Vsebinsko te knjige naj tukaj vsaj v nekaterih potezah povzamemo. Gre za pojem, ki je zelo važen v teologiji in oznanjevanju, za témo, o kateri je v tekstih 2. vatikanskega koncila mnogo povedanega, a nam je njena notranja vsebina vse premalo poznana. — Walgravova knjiga obsega poleg uvoda tri poglavja.

a) V prvem poglavju obravnava »Odrešenje in razodetje v krščanstvu in drugih religijah« (17—55). Religije deli Walgrave v »preroške« (med nje spada — vendar tako, da ima nekaj absolutno specifičnega prim. tu str. 185 — tudi krščanstvo) in »sapiencialne«. V skupino »sapiencialnih« religij spada npr. tista, kakršno najdemo na Kitajskem. Po njej zadoštuje za odrešenje človeška modrost; načelno more ta modrost odkriti smisel življenja (str. 44). Cilj tukaj ni direktno občestvo z Bogom, ampak le organska včlenitev v božji red; konfucionisti ne pričakujejo osebne besede Boga samega in življenje je usmerjeno na skrb v zemeljskih nalogah, ki naj jih človek spolnjuje s pogledom na nebesa (44). Tudi v Indiji odrešenje ni povezano z božjim razodetjem. Odrešenje človek izvrši v bistvu sam. In to odrešenje je bistveno izhod ven iz zgodovine in brezupnih ciklov večnega vračanja istega (47). Takoj vidimo, kako zelo se to pojmovanje odrešenja razlikuje od krščanskega.

b) Drugo poglavje ima naslov »Današnji človek pred krščanskim odrešenjem« (57—116). Gre za idejo krščanskega odrešenja. Latinski izraz »salus« je iz istega debla kakor grška beseda »holos«, cel, neokrnjen (nem. heil); temu ustreza sanskrska beseda »sarva«, ki pomeni »vse«. Človek je vedno čutil, da je njegova integriteta, celost, ogrožena ali izgubljena; ohraniti ali obnoviti jo je mogoče le s pomočjo višjih sil (57 sl.) — Če analiziramo idejo odrešenja v razviti obliki, se pokažejo trije glavni vidiki: 1. Avtentičnost: Človek, ki je dosegel odrešenje, je avtentičen človek, tj. svoboden sleherne odtujujoče prvine, sleherne aliancije. Odrešeni človek je resnično in neokrnjen on sam. 2. Polnost: Je v polnosti tisto, kar je, brez pomanjkljivosti in nepopolnosti; pod vsemi vidiki je realiziran v skladu z zahtevami lastnega bitja. 3. Harmonija (skladnost): Realizacija samega sebe je harmonična, ker je vsak del integriran v svoje lastno mesto, v skladu s pravičnimi sorazmerji v celoti. Odrešenje zato izpolni sleherni človekovo globinsko težnjo in hrepenenje — in je združeno z »mirom« in blaženostjo. — Fenomenološkemu opisu odrešenja ustreza negativni opis propadle, neodrešene eksistence. Potopljen v to stanje je človek postal tuj samemu sebi. Zablodel je in raztrgan v sebi, ne more realizirati zahtev, ki so zapisana v njegovo bitje. To vodi v disharmonijo, razcepljenost, degradacijo (58).

Če si v skladu s tem ogledamo ideje odrešenja v raznih religijah in nato judovsko-krščansko idejo, odkrijemo predvsem eno bistveno razliko. Kitajski modrosti npr. gre le za vključitev v kozmični red, za posnemanje miru in urejenosti, kakršna je lastna »nebesom«. Univerzalna harmonija, kršena in uničena z moralnim neredom, se obnovi v prvotni popolnosti z moralnim poboljšanjem na individualni in socialni ravni. — Drugače je to v judovstvu in krščanstvu. Odrešenje in neodrešenost sta tukaj medosebnostna pojma (kolikor gre za kozmični red, je to le v odvisnosti od medosebnostnega reda). Osebnega odrešenja pa si ni mogoče zamisliti zunaj realizacije celote, v katero je oseba bistveno pritegnjena in poklicana kot oseba. Bit osebe je bistveno odprtost, bit

za druge, eksistenca za totalnost. V krščanstvu popolnosti osebe ni mogoče pojmovati kot neodvisno realizacijo samega sebe. (59 sl.)

V večjem odstavku obravnava avtor tudi temo »odrešenja brez Boga« (72–78). Ameriški teolog »mrtvega Boga« W. Hamilton je rekel: Od Abrahama do Luthra so se ljudje spraševali: »Kdo je Bog?« Freud in Sartre sta se spraševala: »Kdo sem jaz?« Danes pa je vprašanje časa: »Kdo si ti?« Kakor da bi danes za odrešenje zadostovala le ljubezen do bližnjega, navsezadnje tehnični napredek. Walgrave zelo prepričljivo dokazuje, kako je takšno odrešenje iluzija, kajti ljubezen do bližnjega sama iz sebe nima korenin in bo kaj kmalu shirala. »Najbolj popolna tehnika je nesposobna prebuditi najmanjši atom ljubezni. Ljubezen izhaja iz globljega področja naše svobode, kakor pa je tisto, v čemer ima svoj izvor tehnološki načrt obvladovanja narave... V načrtu ljubezni moramo napadati samega sebe, svoj napuh, svoj egoizem in našo voljo po moči; napadati misterij zla, ki je v nas. Tu se mora izvršiti »conversio«, katere ne more sama uresničiti nobena vrsta tehnike ali socialne ureditve... Celo tam, kjer je kriminalnost v celoti preprečena, more ljubezen, ki daje življenju ves njegov smisel, biti totalno odsotna« (76). — Walgrave navaja znamenitega, sedaj že rajnega misleca J. Huitzinga, ki je v knjigi iz l. 1946 zapisal: »Pred svojimi očmi imamo razvaline sveta, ki nam je bil drag; zato pa sedaj vemo bolje kakor pa kateri koli rodovi pred nami, do kakšne neomejene mere more seči človekova pokvarjenost v svoji brezvestnosti in zaslepljenosti. Zemeljsko ne zadostuje kot zdravilo. Dopolnilo duše, katerega človeštvo potrebuje, bo mogoče najti le v sferah, kjer se usmiljenje združuje z resnico, kjer se mir in pravičnost poljublata... Da najdemo navdihnjenje, ki je nujni temelj sleherne etike, slehernega zaupanja in odgovornosti, slehernega pomena prava in humanosti, se mora človek znova naučiti — da je on sam bitje, ki živi od milosti in potrebuje odrešenja« (79). F. X. Baader pa pravi, da nam je potrebno »centralno srce« (Kristus), ob katerem dobivamo vedno novih moči za uresničevanje občestva z drugimi osebami, brez česar ni odrešenja (80).

Krščansko oznanilo zatrjuje, da je človek že s stvarjenjem samim postal možni poslušavec božje besede in razgovarjavec z Bogom. Ta lastnost, ta dialoškost, človeka določa tako, da je njegovo odrešenje, njegova popolna in neokrnjena aktualizacija možna edinole na temelju povabila, ki more po definiciji izhajati samo iz ljubezni in svobode Boga. Bog se človeku razodeva kot njegovo odrešenje, ki se more uresničiti le v občestvu osebnostnega življenja. (88 sl.) Zato pa idej odrešenja in razodetja sploh ne moremo ločiti.

Ko avtor govori o namenjenosti odrešenja vsem ljudem, poudarja, kako je Cerkev, prežeta z globokim spoštovanjem pred skrivnostjo Boga, vedno odklanjala dve skrajnosti: avguštinski pesimizem, kakor da bi dejansko mnogo ljudi bilo sploh izpuščenih iz pozitivne odrešitvene božje volje; optimizem Origena in nekaterih drugih cerkvenih očetov (ali pa tudi poznejših kristjanov), kakor da bi mogli trditi, da bodo navsezadnje zveličanje vendarle dosegli vsi ljudje, ali vsaj velikanska večina. Nimamo pravice razodetja neskončne božje ljubezni na križu napraviti za nekaj sladkobnega, nezahtevnega, kakor da bi bilo dovoljeno pozabiti na božjo svetost, kakor da bi kar mirno smeli preiti moč grešnega sveta in delovanja napuha v nas, moč tistega torej, kar nas slepi in nam zamegljuje naše duhovno oko. Z druge strani pa mora moč milosti, zmogljive zlomiti vse verige in obhajati zmago nad napuhom in nemočjo, ostati za vero najvišja gotovost. Če božje kraljestvo deluje med nami kot nevidna, a realna moč, potem je dajle jasno, da se odrešenje ne podarja le posamezniku ob koncu vertikalnega gibanja, marveč da sestavlja tudi prenavljajočo dejavnost, ki ima moč tudi nad horizontalnim potekanjem zgodovine. Prav ta svet, ki je ob svojem izvoru razodevanje božjega veličanstva, a nam more Boga tudi zamegljevati, nam je mogoče, če se damo res osvoboditi milosti, preoblikovati v zrcalo božje navzočnosti (91 sl.).

Cerkev je v zemeljski družbi kraj, kjer smo po službi besede in zakramenta uvajani v občestvo z Bogom po Kristusu. Tu črpamo moč za preoblikovanje sveta in za usmerjanje kulture k občestvu ljubezni in pravičnosti, ki celo v svoji profanosti odseva sijaj božjega obličja (99 sl.). D. Bonhoeffer, ki ga danes mnogi napačno razlagajo — kakor da je postavljajl v nasprotje »religijo« in »vero« v tistem smislu, kakor bi nekateri radi —, je globoko izrazil omenjeno



dejstvo s tem, da našo ljubezen do Boga primerja s *cantus firmus*, tj. z dominantnim motivom, kateremu se pridružijo drugi glasovi življenja kot kontrapunkt, ki se sicer drži svoje lastne melodije, vendar pa ostane v soglasju z glavno témo, s *cantus firmus* (Bonhoeffer v zapisu z dne 20. 5. 1944). To se pravi: brez *cantus firmus* bo melodija kontrapunkta vedno v nevarnosti, da zaide. Brez podpore ljubezni do Boga glasovi človeške ljubezni končno postanejo neubrani, neharmonični in prazni, medtem ko v harmoniji z glavnim motivom dosežejo vso svojo vrednost in svojo lastno gostoto (100). Seveda nas to nikakor ne sme spraviti v zmoto, kakor da je graditev sveta s kulturnim udejstvovanjem brez pomena za odrešenje. Saj je vendar zakon našega bitja ta, da moremo svojo osebno resnico in osebno integriteto doseči le v drugih in z drugimi. V občestvu ljubezni, ki nevtralizira sleherno sovražnost in razcepljenost, je vsebovano odrešenje, popolna realizacija individualnih oseb. Vera, ki bi docela postavila zunaj odrešenja realizacijo svetnega zgodovinskega občestva, bi bila v protislovju z naravo odrešenja (101). Kljub temu pa ostane resnično: Za eksistenco, ki je prišla do zavesti same sebe v polnem smislu besede, se sleherna zgolj časna dovršitev izkaže kot absurd; ta občutek absurdnosti prodira na dan celo tam, kjer se človek v nekaterih trenutkih v popolnem občestvu s soljudmi čuti prevzetega od sreče in živi docela sedanji trenutek — takšni trenutki namreč pridejo in gredo, in takoj znova občutimo beg časa, občutimo ugriz razočaranja tem bolj žgoče, čim bolj močno nas je prevzela sreča. O takšnem izkustvu priča resnična poezija in pristna umetnost vseh časov in vseh kultur. Današnja umetnost v vseh jezikih kriči, da tam, kjer se človek čuti izročenega kraljestvu minljivega, postaneta obup in občutje gnusa ter absurdnosti dominantna zavesti (101). Bonhoeffer je po pravici dejal, da sedaj živimo v predzadnji stopnji naravnosti na občestvo z Bogom (in med seboj) v Kristusu, ne v zadnji. Zato pa se moramo prizadevati za graditev človeškega občestva, ki integrira kulturo in tehniko v totalnosti smisla. Toda ne moremo govoriti o »predzadnjem«, če ne obstoji »zadnje«, v odnosu do katerega je določeno predzadnje. Zgodovinsko dviganje človeštva ni »muzika nebeških sfer«; ima namreč svojo melodijo in svojo lastno harmonijo. Toda če bi to dviganje ne bilo vezano na gibanje, ki ga presega, bi ta melodija donela napačno in votlo — kakor kontrapunkt brez »*cantus firmus*«. Spev neminljivega na ton minljivega — in takšna je zemeljska ljubezen — ne more dati avtentičnega tona drugače kakor v akordu s spevom neminljivega na ton večnosti — in takšna je božja ljubezen v človekovem srcu že na tem svetu (103).

Walgrave tudi opozarja na dejstvo, da prav mistiki, ki so bili tako radikalno usmerjeni na Boga, spadajo mnogokrat med velike literarne ustvarjalce, v katerih delu so bili skovani naši moderni jeziki. Npr. o M. Eckehartu († 1327), ki je z neprimerljivim radikalizmom oznanjal absolutno odpoved vsemu, kar ni Bog sam, si poznavavci niso edini le v priznavanju, da je bil prav on ustvaritelj nemškega jezika in eden od največjih stilistov svetovne literature, ampak tudi, da je vrhunska Eckehartova misel dosegla globlja področja naše religiozne senzibilnosti kakor pa temeljna intuicija reformatorja Luthra in da nam je Eckehart še danes bližji kakor pa menih iz Wittemberga. Mistiki med nami, pravi Walgrave, vzdržujejo najgloblji studenec, kjer dobiva hrano kultura: vero in upanje, brez katerih se življenje skrči na mešanico tragedije in komedije, kajti ljubezen brez vere in upanja človek navsezadnje doživlja kot absurd. Eckehart je zapisal: »Trdim brez strahu za božjo resnico in blaženost svoje duše, da tisti, ki zapusti svojega očeta in svojo mater, svojega brata in svojo sestro, ali vsak drug predmet navezanosti, zaradi Boga in njegove dobrote, prejme stokratno, in to na dva načina: najprej mu njegov oče, njegova mati, njegov brat in njegova sestra postanejo stokrat dražji, kakor pa so mu bili prej; nato mu postanejo ne stoteri ljudje, marveč vsi, kolikor so ljudje, brez primere dražji, kakor so mu bili njegov oče, njegova mati ali njegov brat po naravi« (Das Buch der göttlichen Tröstung, v: Werke V, Stuttgart 1963, 24). (107.)

To drugo poglavje je v knjigi pač najbogatejše. Vredno bi bilo marsikaj od njegove vsebine upoštevati v teološkem razpravljanju o odrešenju in oznanjevanju.

c) Tretje poglavje ima za svoj predmet »razodetje in vero« (od str. 117 naprej). — Razodetje je objektivni dogodek, ker nima izvora v nas, ampak v transcendentnosti, v Bogu, ki nas vabi, naj si zavestno prisvojimo odrešenje, ki ga hoče uresničiti v sebi. Naše privzetje v občestvo z Bogom je že zdaj začeto — v veri in v življenju iz vere (122). Polno je tu takega, kar nam more poglobiti pojem razodetja, in to čisto na črti tega, kar najdemo v dogmatični konstituciji o božjem razodetju, ki jo je sprejel drugi vatikanski koncil.

Vse svoje razpravljanje prepleta J. H. Walgrave z zgledi iz zgodovine in leposlovja. Zato je delo še bolj nazorno in prikupno, zelo koristno teologu in pastoralnemu delavcu. Kdor bo bral to knjigo, bo zlahka videl, da je v »zahodni« teologiji vendarle še veliko resnično globokega in zdravega in da je sposobna sodelovati pri tisti veliki prenovi Cerkve, ki jo je načrtoval 2. vatikanski koncil v svojih najbolj uspešnih tekstih. Lahko bi to delo nazvali komentar k znani trditvi 2. vat. koncila, da je namreč Cerkev »vesoljni zakrament odrešenja« (C 48, 2; CS 45, 1).

Anton Strle

**Maria.** Études sur la sainte Vierge sous la direction d'Hubert du Manoir SJ. Tome VIII, Beauchesne, Paris 1971, 216 str.

S tem zvezkom je končano veliko mariološko delo, katerega I. zv. je izšel l. 1949 in pri katerem je sodelovalo ok. 200 avtorjev. H. du Manoir je honor. prof. na Katoliškem inštitutu v Parizu in je pridobil za sodelavce tudi najboljše mariologe raznih narodov, čeprav bi si človek želel med njimi še katerega. Celotno delo obsega nad 6400 str. v večji osmerki. Kdor bo hotel pisati kaj res veljavnega s področja mariologije, ne bo smel iti mimo »Manoir, Maria«.

Pričujoči zvezek je posebno dragocen zato, ker v svojem 1. delu podaja nauk 2. vat. cerkvenega zbora o Mariji, posebej razlago 8. pogl. dogmatične konstitucije o Cerkvi izpod peresa G. Philipsa, ki je za takšno razlago najbolj kompetenten, saj je bil glavni urednik teksta o Mariji, kakršnega je koncil sprejel. V 2. delu, od str. 89 naprej, pa so kazala za vse osmere zvezke, tako da bo sedaj vsakdo mogel hitro najti vse važnejše teme ki so tukaj obdelane, in osebe, ki so imele v mariologiji kak večji pomen v zgodovini Cerkve. V kazalu npr. najdemo tudi podatke za Slovenijo. Nace Čretnik je namreč za V. zv. (603—620) napisal prispevek »Le culte marial en Slovénie«. Da je ta prispevek nepopoln, je zelo razumljivo; a spodbudo moremo najti v njem za to, da bi se kdo teme lotil s čim večjo temeljitostjo in ne brez velike koristi za pastoračo, ki na krščanstvo še posebno ne sme gledati kot na nekakšno ideologijo in mora zato upoštevati vsaj Kristusom (in Cerkvijo) tudi Marijo.

Uvodno razpravo je za ta zv. napisal H. du Manoir sam. V njej označuje celotno delo, ki je izhajalo v razponu več kakor 20 let in je z ene strani v marsičem pomenilo pripravo za koncilski tekst o Mariji, z druge strani pa mu je koncil dal smer, v kateri je treba iti nasproti prihodnosti, sem in tja pa tudi kak popravek in preokrenitev od poti v slepo ulico. Na vsak način pa 2. vat. koncil s svojim odrešitveno-zgodovinsko zamišljenim mariološkim tekstom nikakor ni napravil velikega dela, ki ga je vodil H. du Manoir, za nekoristnega in zastarelega.

Mgr. G. Philips govori v svojem komentarju 8. pogl. konstitucije o Cerkvi (41—88) tudi o »Prihodnosti mariologije«. V tej zvezi ugotavlja, kako se je danes zanimanje tudi v teologiji osredotočilo bolj na človeka, na ustvarjanje boljšega sveta. Seveda pa teologija ne more iti in ne bo šla tja, kamor bi jo rado potegnili tisto gibanje, ki se navdušuje za »sekularizacijo«, tj. za organizacijo družbe brez religije. Cerkev nikakor ni končala svoje vloge; nasprotno, širjenje Kristusovega oznanila je bolj potrebno kakor kdaj koli (prim. str. 77 sl). In če naši sodobniki vidijo v Kristusu predvsem »človeka za druge«, je treba to raztegniti na neki način tudi na Marijo; seveda pa je v Kristusu treba priznati tudi božjega človeka in božjega Sina, rojenega iz Device zato, da bi nas odrešil. Humanizem brez Boga se polagoma izrodi v najhujši antihumanizem, čeprav je seveda kristjan prav v svojem oklepanju Kristusa kot učlovečenega božjega Sina in vsoljnega odrešenika dolžan biti »človek za druge«. Alternat-

tiva, kakršno nekateri postavljajo: humanizem brez Boga ali mitološka iluzija — takšna alternativa je zgrešena, ker zamenjava živega Boga z bledo predstavo, kakršno si o Bogu napravlja naša domišljija. Krščanski humanizem raste iz vere v učlovečenega Boga. Če danes poudarjamo važnost ortopraksije, je vendar nedopustno označevati ortodoksijo kot nekaj sterilnega. Saj postane ortopraksija kaj kmalu iluzija, in sicer kako usodna iluzija, če ne prejema tistih moči, ki ji jih more zagotoviti samo resnična vera (str. 79). V tej luči je treba gledati tudi na mariologijo. Ze zdaj vidimo pri njej tale pojav: kvantitativno je od l. 1966 naprej precej manj marioloških del, a kvalitativno napredujejo. Uveljavilo se je tudi v mariologiji že zdaj tisto odrešitveno-zgodovinsko gledanje na božje razodetje, ki ga najdemo v koncilskih tekstih. Obenem se je mariologija tudi približala živi pastoračiji in poglobljenemu duhovnemu življenju. Če se družba sekularizira, pa mnogi kristjani že zdaj vedno bolj živo čutijo, da jim je treba okrepiti stik z Bogom, a ne zato, da bi nekako bežali pred svetom, temveč zato, da bi dosegli notranje preoblikovanje celotnega stvarstva v božjem življenju. Ker se morajo z večjo vnemo posvečati dejavnosti, čutijo, da jim je molitev toliko bolj potrebna, če se naj ne vrnejo v pelagianizem, ki je vedno rodil grenke sadove. Pri tem ravno ob očiščenem in poglobljenem češčenju Gospodove deviške matere in matere njegove Cerkve čutijo, da je notranja moč pobožnosti dragocenejša kakor pa kvantitativna ekstenzivnost in množitev pobožnih vaj. Odrešenjska dejavnost, oživiljena od Sv. Duha, zedinjujoča vse stvarstvo — to je tisto, k čemur nas nagiblje in nas močneje usposablja duhovna združenost z Odrešenikovo materjo in družico (str. 84 sl.).

Anton Strle

Günther Weber, **Zwanzig Bussfeiern mit Kindern**. Zur Einübung in die Busse nach dem Rahmenplan für die Glaubensunterweisung, Donauwörth (Verlag Ludwig Auer) 1969<sup>2</sup>, 182 str.

V času, ko se veliko govori in piše o zakramentu svete pokore in se pričakuje prenovitev tega zakramenta, je navedena knjiga (ali bolje priročnik) zelo dobrodošla. Avtor knjige že v prvih stavkih omenja, in to je razvidno tudi iz naslova in podnaslova knjige, da je delo namenjeno predvsem katehetom kot pripomoček pri verskem pouku in pri uvajanju v duha pokore.

Prvi del knjige (7—32) nam skuša posredovati teološke osnove pokore na splošno in zakramenta svete pokore. Že ob imenu 'pokora' se v marsikaterem človeku zbudi neko nerazpoloženje, saj takoj pomisli na odpoved, spokornost ali spoved. Vendar je 'pokora' predvsem nekaj pozitivnega, saj je — kakor je to tudi vera — odgovor človeka na božji klic in božjo bližino. Pokora je na neki način dopolnilo vere. Povezanost med vero in pokoro je mogoče zaslediti tako v stari zavezi kakor tudi v novi zavezi. »Spreobrnite se in verujte evangeliju« (Mr 1, 15). Kakor ima vera svoj začetek v Bogu, ki človeka kliče k verovanju, tako ima tudi pokora svoj začetek v Bogu, ki človeka kliče k spreobrnjenju. Zato ima odrešenje svoj izvor v Bogu in ne v človeku. Bog je tisti, ki opravičuje. Duh pokore, ki ga človek v sebi vzgaja, mu pomaga, da postane sprejemljiv za Boga.

Odgovor na božji klic se v človeku uresničuje tedaj, ko človek zapusti greh, neha hoditi po napačni poti in se obrne, spreobrne k Bogu. Seveda je spreobrnjenje prvenstveno notranje dejanje, spreobrnjenje srca. Zato je kesanje več kot samo obžalovanje slabih dejanj; pomeni vrnitev v naročje božje ljubezni.

Vendar ne gre zanemarjati dejstva, da greh prekine zvezo tako z Bogom kakor tudi s sočlovekom. Vsak greh pomeni oddaljitev od človeka. Zato je tudi pokora vrnitev k sočloveku, k skupnosti, k Cerkvi. Kakor so posledice greha vidne v človekovem odnosu do Boga in do Cerkve, tako naj se tudi njegovo spreobrnjenje nanaša na Boga in na Cerkev. Cerkev prvih stoletij je to dejstvo veliko globlje razumela in je spravo v zakramentu svete pokore pojmovala kot znamenje sprave z Bogom. Zato je grešnike sprejemala nazaj v cerkveno občestvo s pravim in slovesnim liturgičnim opravičilom, pri katerem je sodelovalo vse občestvo.



Prav je opozoriti tudi na dejstvo, da je Cerkev upoštevala še nekatere druge oblike odpuščanja grehov: evharistično daritev, sprejemanje božje besede, obuditev ljubezni do Boga ali do bližnjega, kesanje nad grehi, priznanje napak pred drugimi in prošnja za odpuščanje.

Danes pa se je udomačila še neka nova oblika spokornosti, ko se občestvo zbere in skupno posluša božjo besedo in jo premišljuje. Ta način vernikom pomaga k večji povezanosti s Kristusom in tudi med seboj. Vsekakor to pomeni upoštevanje in povezavo z bogato tradicijo Cerkve. S tem nikakor ni v nevarnosti osebna spoved. Zeli se le pokazati vrednost različnih spokornih oblik za življenje Cerkve.

Avtor nato preide k vprašanju, kako otrokom pomagati pri vzgoji in uva-  
janju k spokornosti. Tudi v tem primeru je vredno poudariti vrednost skupne  
priprave in vzgoje otrok k spokornosti. Otroci bodo poslušali božjo besedo,  
v njih se bo utrjevala vera, močnejše se bodo povezali z občestvom. Poudarek  
pri tem ni toliko pokora, pač pa rast in poglobitev v veri. To je za življenje  
vsakega kristjana najvažnejše. Otrok se bo ob vrednotenju pokore in spokornega  
duha učil odprtosti in naravnosti na Boga in njegovo voljo, hkrati se bo  
odpiral skupnosti, bolje bo spoznal hudobijo in nesrečo greha. Vsekakor je  
potrebno, da otroka postopoma in nenehno vzgajamo in uvajamo v duha pokore.  
Tako se bo na različnih stopnjah osebnega razvoja naučil poslušati in razumeti  
božjo govorico. Zlasti bo dobrodošla primerna kateheza, ki jo bomo naslonili  
na evangelij in primerno izpraševanje vesti.

Posebej se avtor pomudi ob tem, kako z otroci pripraviti spokorno bogo-  
služje. Tudi brez izrečne naravnosti na zakrament pokore ima spokorno bogo-  
služje svoj smisel in vrednost. Seveda pa je takšno bogoslužje končno v službi  
zakramenta pokore, in sicer zaradi tega, ker v otroku zbuja tista dejanja, ki  
so lastna zakramentu pokore in so potrebna za prejem zakramenta. Otroka  
namreč prek spokornega bogoslužja vzgajamo k iskrenemu kesanju in obžalo-  
vanju, zaupanju in ljubezni do Boga. Hkrati otroku pomagamo, da se vedno  
bolj zaveda svoje povezanosti s skupnostjo, s Cerkvijo. Spokorno bogoslužje  
je na neki način dopolnitev zakramenta bodisi v pripravi na prvo spoved ali  
tudi pozneje.

Napačno bi bilo, če bi mislili, da je namen spokornega bogoslužja le v tem,  
da v otroku zbuja občutek krivde. V ospredju spokornega bogoslužja je reli-  
giozni pomen: otrok naj spozna in doživi Boga, njegovo veličino in dobroto,  
v njem naj raste zaupanje in ljubezen do Boga in do človeka, doživi naj božje  
usmiljenje. Tako bo z veseljem in hvaležnostjo prihajal k svojemu Bogu.

Katere elemente naj ima spokorno bogoslužje? Najvažnejše je seveda  
branje svetega pisma. Izbrati je treba krajši in lažji tekst. S primerno homilijo  
bomo prebrani tekst aplicirali na konkretno otrokovo življenje in ga bomo  
skušali pripraviti k spreobrnjenju. Spraševanje vesti pomeni spoznanje lastnih  
pomanjkljivosti in grehov. Ni primerno, da bi otroku naštevati vse vrste gre-  
hov oziroma kreposti. Omejimo se na tisto, kar otroka sedaj zanima, kar sedaj  
potrebuje. Priznanje krivde sledi iz spoznanja greha. Priznanje more biti izra-  
ženo ali povsem osebno (vsak zase) ali pa vsa skupnost s primernimi besedami  
prizna kolektivno krivdo. S tem v zvezi je še prošnja za odpuščanje, ki jo  
lahko izrazijo vsi z obuditvijo kesanja ali pa duhovnik (katehet), ki vodi spo-  
korno bogoslužje, izrazi to s primerno molitvijo.

Kar zadeva organizacijo spokornega bogoslužja je vredno opozoriti še na  
nekatero stvar, ki so bolj organizacijskega značaja: spokorno bogoslužje naj se  
vrši le nekajkrat na leto (3—4 krat) in naj bo dobro pripravljeno; najprimernejši  
prostor je cerkev ali kapela, če ni drugače, lahko tudi učilnica; bogoslužje naj  
vodi katehet; in če je duhovnik, naj bo v liturgični obleki; skupina naj ne bo  
večja od števila enega razreda; otroci naj tudi sami pomagajo pri izbiri molitev,  
beril, pesmi...; primerno je, če kdaj spokorno bogoslužje povežemo z evhari-  
stičnim bogoslužjem; v berilih, prošnjah, pesmih, vzklikih in homiliji naj bo  
enotna vsebina; vsaj nekatere molitve morajo biti otrokom že prej znane, prav  
tako tudi pesmi; primerno je glavne misli bogoslužja otrokom že prej povedati,  
da bodo bogoslužju lažje sledili; isto velja za berila, da bo vsebina otrokom že  
prej znana.



Drugi del knjige (33—159) prinaša že izdelane primere spokornega bogoslužja in sicer 10 primerov za nižje razrede (1—4) in 10 primerov za višje razrede (5—9. Avtor upošteva nemški učni načrt, pri nas bi to pomenilo od 5.—8. razreda). Vsi primeri so do podrobnosti izdelani. Shema posameznega primera pa je naslednja: uvod v spokorno bogoslužje na določeno temo, pesem, uvodne besede k berilu, branje božje besede (le eno berilo, vzeto pa je lahko iz SZ ali NZ), nagovor, prošnje, izpraševanje vesti, priznanje grehov in prošnja za odpuščanje, pesem. Pri nekaterih primerih so navedena še vmesna navodila, ponekod je navedenih več inaič za prošnje ali izbor beril za posamezne razrede, navedena so navodila za pesmi ali odpeve.

Vsi primeri spokornega bogoslužja so izdelani pod vidikom enotne vsebine. Primeri za prvo skupino (od 1.—4. razreda) imajo sledeče naslove: Bog nas kliče, odzovimo se mu, — Poslušamo Kristusa, dobrega pastirja, — Bog čaka na nas, — Živimo drug z drugim, — Svojo krivdo želimo poravnati, — Pripravljamo se na Gospodov prihod, — Spreobrnimo se k Bogu, — Bog je naš Gospod, želimo mu služiti, — Spreobrnite se, zakaj nebeško kraljestvo se je približalo, — Bog je svet in hoče sveto ljudstvo. Primeri za drugo skupino (od 5. do 9. razreda) pa so posvečeni temle temam: Bog nas kliče k spreobrnjenju po prerokih, — Besede svetega evangelija nam odpuščajo naše grehe, — Jagnje božje, ki odjemlješ grehe sveta, — Bog sam bo prišel in nas bo odrešil, — Odpusti nam naše dolge, kakor tudi mi odpuščamo svojim dolžnikom, — Bog nas opominja po prerokih: Popoljšajte svoje življenje, — Vstani, Gospod, in reši nas, — Ljubite drug drugega, kajti ljubezen pokrije množico grehov, — Bil je križan v spravo za naše grehe, — Gospod govori: glej, delam vse novo.

Na zadnjih straneh (161—182) je izbor pesmi z notami, seznam odpevov (odgovorov) ter seznam primerne literature.

Vsekakor je knjiga zanimiv in tudi uspešen poiskus, kako pripraviti spokorno bogoslužje za otroke. V pomanjkanju domače tovrstne literature bo dragocen pripomoček vsem tistim, ki poskušajo utirati nova pota za poglobitev religioznega in spokornega duha v mladini.

Rafko Valenčič

Franz Böckle — Josef Köne, **Rapporti prematrimoniali**. Situazione nella gioventù studentesca, Brescia (Querliniana) 1969, 100 str.

Izvirnik pričujoče knjige je napisan v nemščini in je izšel pod naslovom **Geschlechtliche Beziehungen vor der Ehe** pri založbi Matthias-Grünwald (Mainz 1967). Avtorja knjige sta priznani moralist F. Böckle ter zdravnik in svetovavec v zakonskih vprašanjih J. Köne. Čeprav je knjiga namenjena predvsem vprašanju predzakonskih spolnih odnosov med študentsko mladino — to posebej velja za njen drugi del — vendar prinaša toliko občeveljavnih moralnih, vzgojnih in splošno antropoloških gledišč, ki so veljavna tudi pri vzgoji mladine na splošno. Zaradi tega in zaradi ostrine, s katero se to vprašanje postavlja danes, bo knjiga vsekakor dragocen pripomoček duhovniku kot vzgojitelju, vodniku in spovedniku mladega človeka in kristjana. Posebna vrednost knjige je v tem, da ne postavlja najprej trditev ali načel, ki jih je treba za vsako ceno dokazati in ohraniti; tudi ne rešuje vprašanja z alternativnim odgovorom: to je dovoljeno ali to ni dovoljeno; pač pa skuša z analitično metodo prikazati bistvo ljubezni, njeno rast, vrednost in vlogo v razvoju človekove osebnosti.

Moralist F. Böckle je dal svojemu prispevku naslov »Etos ljubezni« (5 do 53). Avtor izhaja iz Avguštinovih besed: »Dilige et quod vis fac.« Toda kaj je ljubezen? Avguštinovo besedo je treba razumeti ne kot neko »dovoljenje« ali neko »dopustitev«, marveč kot osebno zavzetost in dejavnost. Ljubezen namreč ni čustvo in ne želja. »Ljubezen je dejanje najvišje vrste in se zato nenehno uresničuje prav po dejanjih« (9). Evangelij postavlja zapoved ljubezni kot urhovno moralno normo. Ljubezen je namreč merilo za presojanje starozaveznih zapovedi v novi zavezi. Kristus postavlja nasproti legalistični morali moralo ljubezni. Najpopolnejša ljubezen je Bog sam, ki se nam kot ljubezen tudi razodeva in v tej ljubezni se moramo med seboj ljubiti. Bog nas ljubi v Kri-

stusu (prim. 1 Jan 4, 10), Kristus pa nas ljubi ne le kot Bog, ampak tudi kot človek, v telesu človeka. Zato ljubezen ni le nekaj nadčloveškega, ampak je človeška, je razumljiva, je človeku blizu, je zemeljska in hkrati božja, prevzema duha in telo. Vendar je treba razlikovati *eros* in *agápe*. Med njima je odnos, kakršen je med naravo in milostjo: *agápe* ne uničuje *erosa*, ampak ga očiščuje in dviga. *Agápe* je namreč božja moč v človeku, je sposobnost ljubiti tako, kakor nas Bog ljubi. Ta ljubezen se uresničuje prek popolnega darovanja in žrtve za drugega. Takšna ljubezen preoblikuje človeka; to pomeni živeti »v Kristusu«, živeti »po Duhu«.

Sveto pismo torej ne postavlja nekega nasprotja med moralno normo in ljubeznijo, marveč oboje povezuje.

Kakšno vlogo ima ljubezen v spolnih odnosih? Razodetje in zgodovina (etnologija) govorita, da v tem pogledu ni nikjer mogoče zaslediti anarhije. Vedno obstajajo neke norme, ki ščitijo posameznika in skupnost. Razodetje še posebej govori, da je različnost spolov od Boga hotena. Človek kot duhovno-telesno bitje je ustvarjen po božji podobi. Vsako namigovanje na neko dualistično počelo je torej odveč. Mož je ustvarjen za ženo in žena za moža; oba se med seboj dopolnjujeta. Odnosi Bog — človek se nadaljujejo v odnosih človeka do sočloveka. Stara zaveza postavlja spolnost v službo rodú, naroda; nova zaveza pa ji daje globlji osebni pomen, zato Kristus zahteva nerazveznost in enotnost zakona, zvestobo v življenju in celo v mislih. V zakramentu svetega zakona se prek človeškega »da« izraža tudi božji »da«.

Takšno osebno vrednotenje spolnosti prihaja danes vedno bolj do izraza. Spolnost ni samo neka danost, ampak je tudi zmožnost, je neki potencial, ki človeka usmerja k sočloveku, v njem ustvarja odprtost za sočloveka, ustvarja odnos *jaz — ti*. Ker pa je ta nagon v sebi labilen, je toliko bolj potreben močnega in zrelega vodstva. Prav to človeka sili k večji odgovornosti in ustvarjanju zdravih medčloveških odnosov.

Kako naj mlad človek vodi in usmerja spolnost pred zakonom? Krščanska tradicija je vedno poudarjala vrednost čistosti. Izraz sam ni vedno deležen pravega razumevanja, saj za nekatere pomeni neki strah ali potlačenje spolnosti. Čistost pa dejansko ne pomeni beg pred spolnostjo, ampak pravilno usmerjanje in obvladovanje tega nagona, pravilno vključevanje spolnosti v človekovo osebnost. To seveda velja tudi za druge človekove nagone. Le ljubezen je ob pomoči božje milosti zmožna pravilno usmerjati človekove nagone, tudi spolni nagon. Zdržnost od spolnih dejanj še ne pomeni čistosti. Le-ta zahteva ne samo samoovladovanje, ampak preraščanje samega sebe, se pravi človeka naredi sposobnega drugega ljubiti. Le tako pojmovana čistost je pogoj za srečno življenje v zakonu in v celibatu. Ta moment je vredno upoštevati pri raznih zablodah (npr. masturbaciji), ko se mlad človek znajde v nekem začaranem krogu, iz katerega bo našel izhod le tedaj, ko bo samega sebe prerastel, ko se bo pravilno usmeril v razumevanje in ljubezen do sočloveka.

Spolnost dobi svoj popoln izraz v spolnem dejanju. To dejanje je znamenje edinosti, medsebojne ljubezni in globljega medsebojnega spoznanja. Iz tega dejanja izvira duhovna in fizična plodovitost, obogatjenje. Spolno dejanje namreč pomeni popolno darovanje osebe osebi, zato je nekaj nepreklicnega, ne da se več vzeti nazaj. Ljubezen zahteva vse, vsega človeka. Vse te zahteve so v polnosti uresničljive samo v zakonu. Pred zakonom ali zunaj zakona je namreč nemogoče darovati se s polno odgovornostjo in brez slehernega pridržka. Krščanska ljubezen zahteva iskreno notranjo pripravljenost, da se v polnosti uresniči zapoved ljubezni. Če torej ljubezen tako jemljemo, potem »vsak predzakonski ali izvenzakonski spolni odnos je in ostane zgrešen in ga ni mogoče opravičevati pod nobeno pretvezo...« (47).

Krščanski etos zahteva, da človek v svojem življenju upošteva božji načrt glede uresničitve zapovedi ljubezni. Prav tako je treba upoštevati tudi dosežke antropologije, ki pomaga h globljemu razumevanju človeka samega. Z druge strani zveza med dvema človekoma ne more ostati le njuna domena, saj ima tudi socialno razsežnost. Zato je družba vedno postavljala pravila, ki so urejevala zakonsko zvezo. Ta pravila so bila v posameznih zgodovinskih dobah dokaj različna, vedno pa so izražala skrb družbe za svoje člane in za vso skupnost.

Tako je že rimsko pravo upoštevalo, da zakonsko zvezo ustvarja volja živeti v zakonu in ne morda spolno dejanje.

Ob koncu F. Böckle rešuje še dve vprašanji. Prvo vprašanje zadeva čas poznanstva med fantom in dekletom: kakšno vrednost ima ta čas, katere oblike intimnosti so zanju nekaj dobrega? Ker je to šele čas priprave na zakon, je seveda samo spolno dejanje izključeno. Zakon je »consummatio«, popolno in nepreklicno darovanje dveh oseb, čas pred zakonom pa je »praeformatio« k temu. Seveda se v tem pripravljalnem času javlja in raste erotično-seksualna privlačnost. Toda prav v obvladovanju nagona raste medsebojno spoštovanje, ki je tako važno za poznejše popolno darovanje. Zaročenca morata z vso mero odgovornosti iskati pot, ki jima bo pomagala k resnični pripravi za poznejše zakonsko življenje.

Drugo vprašanje pa zadeva poroko v sili. Zakonik cerkvenega prava predvideva (can. 1098) možnost sklenitve poroke brez duhovnika, vendar pred dvema pričama, če ni mogoče priti do duhovnika v roku enega meseca. Avtor se sprašuje, ali ne bi bilo mogoče to pravilno aplicirati tudi v primerih, ko gre bolj za neko moralno in ne samo fizično nezmožnost priti do duhovnika, npr. v primeru dveh študentov, ki sta na zakon pripravljena in jima le neka zunanja sila (s strani staršev, ki bi jima odrekli svojo pomoč) brani skleniti zakon pred vso skupnostjo.

Zdravnik in svetovavec v zakonskih vprašanjih J. Köne govori o odnosih med študentsko mladino v času pred poroko (57—100). Avtor se pri tem ne omejuje samo na medicinsko področje, saj nas takoj opozori tudi na nekatera sociološka, psihološka in ekonomska vprašanja, ki so s tem v zvezi. Študentska mladina je namreč v nekem izjemnem položaju z ozirom na svoje vrstnike, ki so v tej dobi že sredi življenja: imajo svoj poklic, ekonomsko samostojnost in tudi večjo odgovornost zaradi socialnega položaja. Študentska mladina pa nasprotno uživa neko večjo svobodo zaradi okolja, v katerem živi, in mnogim je prav to v škodo. Upoštevati je treba tudi splošno znano dejstvo, da današnja mladina spolno prej dozori kot nekdanja. Vsi ti dejavniki močno vplivajo na življenje študentske mladine in v nekaterih primerih povzročajo resne psihosomatične težave. Avtor posebej obravnava vprašanje masturbacije, spolnega izživeljanja in nezdravega gledanja na spolnost, kar ima lahko večje ali manjše posledice za poznejše zakonsko življenje. Posebno to velja za primere, ko je bila spolnost frustrirana, se pravi, da je bila le sredstvo za uživanje brez slehernega ljubezenskega odnosa. Nevarnost je, da se takšna frustracija nadaljuje tudi v zakonskem življenju, ko eden ali tudi oba partnerja doživljata spolnost kot nekaj manjvrednega, ponižujočega, zabranjenega. Za dekle je to še veliko večja nevarnost kot za fanta. V vseh teh primerih mladina doživlja spolnost kot nekaj manjvrednega, ponižujočega, zabranjenega. Za dekle je to še veliko pravilno vrednotiti. Vsekakor je naloga ne samo teologije, ampak tudi drugih znanosti, — antropologije, medicine, psihologije, pedagogije in sociologije, — da posredujejo mlademu človeku pravičen pogled na spolnost.

Čas pred sklenitvijo zakona naj bo za zaročenca čas preizkušnje in priprave. Prav v tem je posebnost, specificum tega časa. »Samo na ta način se bosta mogla oba partnerja po času preizkušnje popolnoma svobodno odločiti za zakon« (83). Ta svoboda v odločanju je za zaročenca izredne važnosti. Zahteva, da se nobeden izmed partnerjev ne sme zapreti v mali svet dveh; zahteva, da se zaročenca vzdržita dejanj, ki so lastna le pravemu zakonskemu življenju. Prav predčasno spolno življenje zaročenca veže, da se »morata« vzeti in tako zmanjšuje njuno dokončno in popolnoma svobodno odločitev. Zlasti je ta svoboda okrnjena, če že pričakujeta otroka. Tudi v tem primeru ni nobene »mora«, ne za fanta in ne za dekle, čeprav morata sprejeti vse socialne obveznosti za otroka, ki se bo rodil iz te zveze.

Zaročenca doživljata medsebojno privlačnost na raznih ravneh, na duhovni in na telesni. Kje je meja v raznih zunanjih izrazih te ljubezni? Avtor citira V. E. Gebattel-a, ki pravi: »Ne moralka, ampak ljubezen ustvarja spolno rezerviranost, ljubezen, ki edina more dati smisel in duha spolnemu nagonu« (86). Tudi čas poznanstva mora imeti neko mejo, kajti tako prekratka kakor tudi predolga doba poznanstva ni v korist zaročencema. Prav v študentskem življenju pa sta ta dva ekstrema dokaj pogosta. Dobri kolegialni odnosi, zlasti pa pre-



vzem skupnega dela (karitativnega, socialnega ipd.), morejo v marsičem pomagati, da bodo odnosi med študentsko mladino normalni in zdravi.

Avtorjema je vsekakor treba dati vse priznanje, da sta se lotila zahtevne in v današnjem času tako pereče teme. Dela sta se lotila z veliko mero odgovornosti in resnosti izogibajoč se kakršne koli pavšalne sodbe. Prav zaradi tega bo knjiga dobrodošla duhovnikom in vzgojiteljem mladega rodu.

Rafko Valenčič

Ivan Fuček, »Kršćanstvo bez vjere?«, Zagreb 1971.

Jezuitski pater Fuček z Jordanovca v Zagrebu v tej knjižici razglablja o veri mladih. Knjiga vsebuje 16 meditacij za mlade, predvsem študentsko mladino, ki jih je avtor te knjižice imel v župniji Brezmadežnega Srca Marijinega med mladinskimi mašami. Snov je tako izoblikoval, da je hkrati govoril mladim kristjanom različnih kategorij. Profesor Esad Cimić je namreč prišel na osnovi anket do spoznanja, da obstajajo štiri kategorije mladih kristjanov, in le ena od teh bi se lahko štela kot »elita mladih vernikov«. Avtor se je v svojih meditacijah oziral na vse štiri kategorije, ne da bi to mladim dal čutiti.

V prvi meditaciji »Pred problemom vere nekoč in danes« pisatelj primerja davno preteklost, ko so naši predniki sprejemali novo vero — kršćanstvo, z našim časom. Sprašuje se, kakšne duhovne probleme so morali naši predniki reševati, preden so se oklenili nove vere. Za nas bi bilo to nadvse zanimivo in tudi koristno, če bi vedeli, kako je bilo takrat. Najbrž tudi niso bili čisto brez problemov. Ljudje si namreč različno zastavljajo vprašanje o smislu življenja. Da je tako, je navadno zato, ker so različne okoliščine, v katerih žive in jim navadno prav te okoliščine krojijo miselnost. A vera je tudi danes kakor žarišče, v katerem se edino lahko uspešno rešujejo vsa življenjska vprašanja, ki tudi danes pretresajo človeštvo.

V drugi meditaciji »Stališča pred vprašanjem vere« nas pisatelj uvaja v zelo zamotano vzdušje verujočega človeka naših dni. Verujoči človek sodobnosti kakor da ni več zadovoljen z zanesljivostjo razodete vere in skuša vse ponovno utemeljiti. Avtor pri tem navaja tri velike nemške teologe: Karla Adama iz polpretekle dobe in dva sodobna teologa, Josepha Ratzingerja in Karla Rahnerja. Vse to bi se morda dalo primerjati temeljitemu snaženju zaprašene in zadušljive sobe. Potrebno jo je prezračiti. Ko bo to storjeno, bo spet vsaka stvar prišla na svoje staro mesto. S tako razlago bi lahko bili povsem zadovoljni, kajti s tem se resnično temelji razodete vere ne načenjajo. Morda je preplah pri nekaterih le malce prehud. Svojo vero moramo namreč nepretrgno krepiti, da bomo ustvarili tisto blagodejno atmosfero, v kateri se da dihati s polnimi pljuči, da bomo lahko »delali in živeli kot polnoletni kristjani v tem času in obdobju zgodovine našega odrešenja.«

V tretji meditaciji »Vera v precepu« pisatelj analizira sodobno človeštvo in njegov odnos do vere. Priznati moramo, da bi mnogi moderni ljudje radi imeli neko vero, toda ne takšno kot so jo imeli njihovi predniki. Če bi bila vera le produkt človeka, potem bi ne bilo težav, kajti človek bi lahko tisto, kar je sam ustvaril, tudi poljubno spreminjal. Ker pa gre tu za od Boga razodeto vero, je pa to dosti težavnejše. Morda tudi danes mnogi služabniki oltarja dajejo pri svojih nastopih vtis, da so le klovnji na pozornici, ne toliko zaradi svojih starinskih oblačil, ampak predvsem zato, ker njihov nastop ne prepričuje. Ne prepričuje pa zato, ker njih vera in govorjenje ne izraža, vsaj ne zadosti, njih doživljanje vere, ampak se bolj kaže v luči neke gotove naučenosti. Tu se morajo duhovniki sami resno zamisliti: Ali vem, kaj se to pravi biti služabnik oltarja? In tam, kjer se to da, zakaj ne bi govoril jezik bolj sprejemljiv in razumljiv? Vsekakor kar je božjega, tega tudi danes ne bi mogli in ne bi smeli spreminjati. Božje je le božje!

V četrti meditaciji »Nad prepadom usodne alternative« nas pisatelj uvaja v najtežji duhovni boj, ki ga morajo nekateri izbojevati, ko imajo občutek, da se od vseh, celo od Boga, zapuščeni. Nekaj podobnega lahko beremo tudi



v Bernanosovem »Dnevniku župnika«. Celo nekateri svetniki niso bili pred to preizkušnjo obvarovani. Pisatelj navaja kot zgled jezuitskega mučenca Izaka Joguesa in Terezijo iz Lisieuxa. In kaj je razočarani apostol Pavel na Aeropagu v Atenah spoznal? Spoznal je, da »vera ni za vsakogar« (2 Tes 3, 2). Nimajo namreč vsi vere, ker za vero je potrebna določena dispozicija in iskrenost.

V peti meditaciji »Prostor, kjer se stikata dve usodi«, pisatelj rešuje problem negotovosti in dvoma v modernem človeštvu. Pravim, da ga rešuje, da ga rešuje, a ga ni rešil, ker problem obsega ogromne razmere. Usodi sodobnega vernika in nevernika nista daleč vsaka sebi. Nekje stopata celo z roko v roki. Zato se veren človek naših dni ne sme izločiti iz svojega ambienta, ampak mora z njimi sodoživljati sedanjost in soustvarjati prihodnost. Če vernika muči dvom, s tem ni rečeno, da nevernik nima dvomov. Vedno znova se lahko v njem oglašajo klice: Kaj pa če je resnica le tam? Če kdo iz vere preide v nevero, s tem ni rešen negotovosti. Tam ga bo zajela morda še večja negotovost. Kako potrebno nam je torej prositi Boga za utrditev lastne vere. Preden jo bomo mogli drugim posredovati, jo bomo morali najprej v sebi dovolj utrditi.

V šesti meditaciji »Avantura iz vidnega v nevidno« pisatelj analizira indijski film »Priateljstvo«, v katerem dva mlada Indijca, oba invalida, eden slep in drugi kruljav, uresničujeta v življenju občudovanja vredno etiko. Čeprav nista kristjana, pa vendar razodevata toliko evangelijskega duha. Ali je to le naravna religioznost, ali pa je to resnični dar Boga dvema mladima, potem takem pa prava vera? Vera je vedno dar božji in z religioznostjo le delno sovпада: Vera je kot realnost v svetu v pravem smislu avantura. Pri tem gre za velike reči in vprašanje je, ali se tega dobrega zavedamo?

Sedma meditacija ima naslov: »Vzori in priče vere«. V tej meditaciji nam pisatelj predstavi dva odlična mladeniča, ki sta oba mlada umrla. To sta redovnik pasionist Gabrijel od Žalostne Matere Božje in španski športni napovedovalec Evaristo Ramos. Bog ima svoje načrte z vsakim človekom. Zato se je treba prepustiti božjemu vodstvu. Naše spoznanje je omejeno, zato se moramo z nemajhnimi napori prizadevati, do bi vedno globlje prodrli v skrivnosti božjih načrtov. Čimbolj so čudne poti, po katerih nas Bog vodi, tem zanesljiveje je, da smo res na pravi poti. Vzoren kristjan bo le tisti, ki bo svoje življenje spremenil v življenje pristne in doživete vere.

V osmi meditaciji pisatelj govori o trojnem pohujšanju krščanske vere. Že sveti Pavel govori o nespameti križa. Tudi danes se ta stara preizkušnja vedno znova ponuja verujočim, zakaj tudi nekaterim vernim je postalo krščanstvo kot stvarnost pravo pohujšanje. Nekateri teologi se močno trudijo, da bi to trojno pohujšanje premagali in da bi sodobno krščansko vero uskladili s svetom, v katerem sodobni kristjan živi. Toda ali je to prav? Ali ni bil tudi Kristus svojčas v pohujšanje mnogim? Resničnost se namreč ne meri po priljubljenosti, ampak po pristnosti.

Deveta meditacija ima naslov: »Vera pred pojavom historizma«. V tem poglavju pisatelj meditira o razvojni poti človeške miselnosti, o razvoju od metafizičnega gledanja na svet do prirodoznanstvenega gledanja na svet. Descartes in Vico sta začetnika tega velikanskega duhovnega obrata. Človek je zapustil ocean metafizičnega razmišljanja kot nekaj negotovega in se obrnil vidnemu svetu in svojim delom. Vico je celo trdil, da človek z vso gotovostjo lahko spozna le svoja dela, ki jih je sam ustvaril, vse drugo je izven kategorij njegovih umskih sposobnosti. Tako je Vico postal začetnik novega znanstvenega sveta, zgodovina pa je postala kraljica vseh ved, ker vse panoge skuša razložiti, povezati in usmerjati. Tako smo sedaj dejansko v obdobju znanstvenega historizma. Kar je nekoč sv. Bonaventura predvideval, se je zares zgodilo. Enotna slika sveta, ki sta ga platonizem in avguštinizem predstavljala, se je razbila. Zato se je Bonaventura tako odločno bojeval zoper aristotelizem, ki se je vedno bolj uveljavljal v poznem srednjem veku.

V deseti meditaciji »Brezupnost zaradi nadvlade tehnike«, pisatelj razčlenjuje nemir sodobnega sveta, ki se razodeva v najrazličnejših kontestacijah. Resno besedo o tem je spregovoril tudi kardinal König leta 1970 v Zagrebu, ko je bil počeščen s častnim doktoratom zagrebske teološke fakultete. Splošna nervoza zlasti v vrstah mladih se iz leta v leto stopnjuje, tako da vse skupaj

zares postaja zaskrbljujoče. Ali bo morda tudi v tem imel prav preroški duh Dostojevskega, ki v blodnjah Razkolnikov v »Zločinu in kazni« napoveduje splošno uničenje človeštva in njegove tehnike, ker je nek skrivnosten bacil načel možgane človeka in se vsak ima za najpametnejšega. Le izbranci bodo rešeni in ti bodo začeli novo ero človeštva. Danes nihče ne ve, kako bo jutri. Historizem vedno bolj nadomestuje tehnicizem po načelu: »verum quia facientium« — resnica je, kar se da narediti. Moderni ideologi ne premišljujejo toliko o svetu, ampak se bolj ukvarjajo z idejami, kako bodo ta svet do temeljev spremenili. Že se vidijo obrisi obdobja, ki ga eni že razglašajo za obdobje kibernetike. V tej novi dobi se lahko porodi novi Bog — stvarnik novega sveta. In če je človek ustvaril ta novi svet — potem bo to pač človek. V tem obdobju je lahko Bog razodetja le še »mrtvi Bog preteklosti«. In kaj bo na vse to odgovorila razodeta vera? Nekateri teologi že poskušajo uskladiti razodeto vero z nastajajočo novo situacijo v svetu. Toda pisatelj meni, da je novi obrat v zgodovini človeštva prav tako minljiv, kot so bila tudi prejšnja obdobja in da mora zato razodeta vera ostati superiorna tudi nad novim nastajajočim svetom. Brezupnost naših dni ne sme uničiti našega prepričanja, da Kristusova kri ni bila zaman prelita.

V enajsti meditaciji »Realna opora vere« pisatelj govori o tem, kako je Bog sam zaslomba vere. Opisuje smrt očeta mladega skeptika, ki ga je Sienkiewicz opisal v svojem romanu »Brez dogme«. Veličastna je smrt tega starčka, a sinu kljub temu ne pomaga iz duhovne zagate. Vera je namreč dar božji, ki ga mora biti človek vreden. Zato se motijo tisti, ki menijo, da lahko vero predelaš, kakor hočeš in jo tako posodobljeno položiš pred moderne skeptike. Vse to ne bo pomagalo, da bi skeptik prenehal biti skeptik. Bolj kot umsko modrovanje je za vero potrebna milost in molitev.

V dvanajsti meditaciji, ki ima naslov »Način krščanskega verovanja«, pisatelj analizira dramo francoskega pesnika Paula Claudela »Oznajenje«. Ta drama je predvsem simbolična in starejša hči Anne Vercorsa Violaine je poosebljenje Kristusa v svetu. Čeravno pri krščanskem verovanju gre brez dvoma tudi za osebno dejanje, je vendar v biti to verovanje sprejemanje največjega daru iz božjih rok, sprejemanje lastnega smisla v življenju. Krščansko verovati pomeni priznati prvenstvo nevidnega nad vidnim svetom.

V trinajsti meditaciji »Značilnost krščanske vere« pisatelj meditira o božjem klicu, ki bi ga moral vsak kristjan slišati v svoji duši in nanj dati svoj osebni odgovor. Mnogi ta klic preslišijo, morda celo mnogokrat v svojem življenju, a Bog ne neha klicati. Za vse nas je nevarnost, da nas zemsko življenje prevzame in pozabimo na Boga na križu, pozabimo tudi na to, da je tudi življenje samo križ, pozabimo, da se samo po poti križa prihaja k neminljivi slavi. Kakšna nesreča za nas, če bi ugasnila tudi zadnja iskra zveličavne vere!

V zadnjih treh meditacijah pisatelj obravnava vero kot eksistencialno spreobrnjenje, vero kot dar božji in vero kot življenje s Kristusom. Prav za prav je o tem spregovoril že v prejšnjih meditacijah, le da se je sedaj še enkrat vrnil tem trem postulatam krščanske vere. Živeti polnost Kristusovega življenja se pravi krščansko živeti. Razvijati v sebi življenje milosti se pravi hoditi za Kristusom, poslušati Kristusa, posnemati Kristusa.

Knjižica avtorja iz družbe Jezusove posrečeno obravnava vsa ta eksistencialna vprašanja krščanstva in je zato za mlade kristjane priročnik v modernih previranjih naših dni, za mlade ateiste pa je knjižica lahko opomin in vprašaj: »Kaj pa če je resnica le tam?«

Vilko Solinc

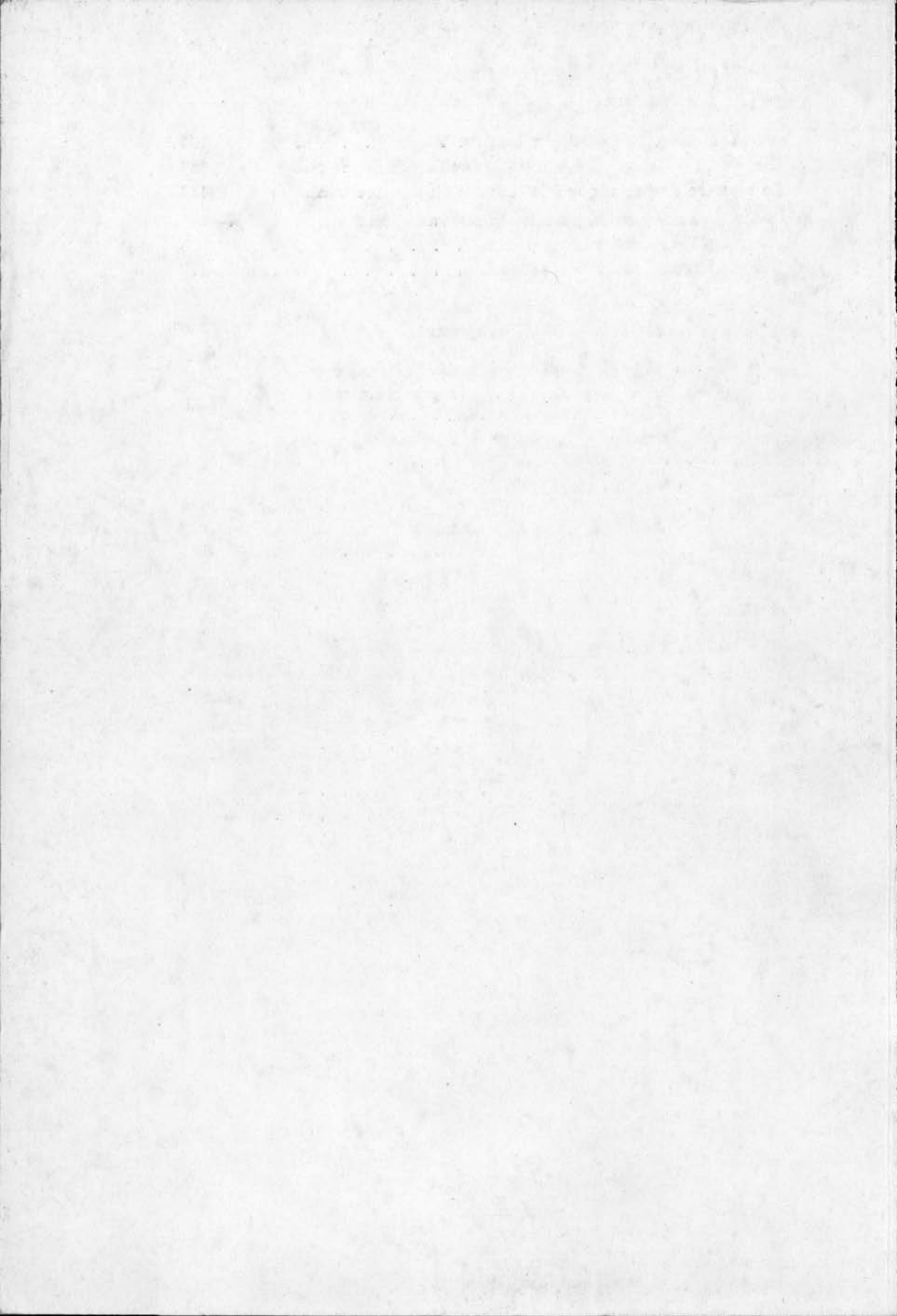
|                                                                       |         |
|-----------------------------------------------------------------------|---------|
| Oražem France, Evharistija v luči sv. Trojice . . . . .               | 158—166 |
| Die Eucharistie im Lichte der hl. Dreifaltigkeit . . . . .            | 166     |
| Le mystère eucharistique à la lumière du mystère trinitaire . . . . . | 166     |
| Oražem France, Kontemplativno in aktivno življenje . . . . .          | 167—174 |
| Kontemplation und aktives Leben . . . . .                             | 175     |
| Vie contemplative et vie active . . . . .                             | 175     |

#### **Poročila in pregledi (Relationes et conspectus):**

|                                                                                                                                                   |         |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|---------|
| Izjava kongregacije za verski nauk glede varstva vere v skrivnosti učlovečenja in presv. Trojice zoper nekatere nove zmote, Anton Strle . . . . . | 177—181 |
| Dogmatičnost krščanstva po gledanju F. W. Foersterja, Anton Strle . . . . .                                                                       | 182—185 |
| 4. narodni kongres italijanskih teologov-moralistov, Rafko Valenčič . . . . .                                                                     | 185—186 |
| Pomen osebnega doživetja Boga za človekovo vernost, Anton Nadrah . . . . .                                                                        | 186—190 |

#### **Ocene (Recensiones):**

|                                                                                        |         |
|----------------------------------------------------------------------------------------|---------|
| J. H. Walgrave — E. Brutsaert, Un salut aux dimensions du monde, Anton Strle . . . . . | 191—194 |
| Maria, Tome VIII, (H. du Manoir), Anton Strle . . . . .                                | 194—195 |
| Günther Weber, Zwanzig Bussfeiern mit Kindern, Rafko Valenčič . . . . .                | 195—197 |
| Franz Böckle — Josef Köne, Rapporti prematrimoniali, Rafko Valenčič . . . . .          | 197—200 |
| Ivan Fuček, »Krščanstvo bez vjere?«, Vilko Šolinc . . . . .                            | 200—202 |





# **BOGOSLOVNI VESTNIK**

**IZDAJA  
TEOLOŠKA FAKULTETA V LJUBLJANI**

**LETO XXXII  
ZVEZEK 4**

**LJUBLJANA 1972**

## VSEBINA (Index)

### Razprave (Dissertationes):

|                                                                                                  |         |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------|---------|
| Markuža Jože, Trubarjeva slovenska Cerkovna ordninga v Vatikanski apostolski knjižnici . . . . . | 203—212 |
| L'exemplaire de »Cerkovna ordninga« de Trubar trouvé à la Bibliothèque Vaticane . . . . .        | 212     |
| Rajhman Jože, Prolegomena k Trubarjevi Eni dolgi predgovori . . . . .                            | 213—218 |
| Prologomènes à »Ena dolga predgovor« de Trubar . . . . .                                         | 218     |
| Grmič Vekoslav, Osnove teologije trpljenja . . . . .                                             | 219—227 |
| Pour une théologie de la souffrance . . . . .                                                    | 227     |
| Oražem France, Duhovništvo vernikov . . . . .                                                    | 228—239 |
| Le sacerdoce commun des fidèles . . . . .                                                        | 240     |
| Valenčič Rafko, Nove oblike občestvenega bogoslužja — molitev vsega božjega ljudstva . . . . .   | 241—266 |
| Les formes nouvelles de la célébration communautaires . . . . .                                  | 266—267 |
| Bevk Vinko, Apostolsko pismo »Pastirska služba« III . . . . .                                    | 268—309 |
| Le Motu proprio »Munus apostolicum« III . . . . .                                                | 309     |
| Steiner Štefan, Ali sme dr. J. Kuničič kritizirati francoske škofe? . . . . .                    | 310—329 |
| Est-il permis au Professeur J. Kuničič de critiquer les évêques français? . . . . .              | 329     |

### Poročila in pregledi (Relationes et conspectus):

|                                                                                                                                            |         |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|---------|
| Neutemeljeni očitki Vjesnika nadbiskupije splitko-makarske Doktrinalni komisiji Škofovske konference Jugoslavije, Štefan Steiner . . . . . | 330—339 |
| Pogor med transcendentalno in personalno-dialoško kristologijo, Anton Strle . . . . .                                                      | 339—351 |

### Ocene (Recensiones):

|                                                                                                     |         |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------|---------|
| Pierre Bonnard, L'Evangile selon Saint Matthieu, Francè Rozman . . . . .                            | 352—357 |
| Vom Gegenstand zum Sein. Von Meinong zu Weber, In honorem Francisci Weber, Ludvik Bartelj . . . . . | 357—358 |

## Trubarjeva slovenska Cerkovna ordninga v Vatikanski apostolski knjižnici

Jože Aleksij Markuža

### Uvod

Pri iskanju gradiva za svojo doktorsko razpravo sem v Vatikanski knjižnici zasledil nekatera Trubarjeva dela. Odkritje izvirne Dalmatinove Biblije v Vatikanski knjižnici me je spodbudilo, da sem začel načrtno iskati druga morebitna protestantska dela v slovenščini. Zanimali so me predvsem slovenski protestantski pisatelji v XVI. stoletju.

Iskanje ni bilo zaman, saj sem kmalu odkril Trubarjevo slovensko Cerkovno ordningo.<sup>1</sup> Zdi se mi, da je bilo spomladi 1971. Odkritje je bilo zame velik dogodek, saj sem v rokah držal več kot štiristoletno knjigo, o kateri so menili, da ne obstaja več noben izvod. Sklenil sem raziskati, kako je ta pomembna knjiga prišla v Vatikansko knjižnico. Iz signature, s katero je knjiga označena, sem razbral, da je bila nekdaj last znane »Palatine«, tj. dvorne knjižnice v Heidelbergu. Ta knjižnica je bila v svojem času najbogatejša in najpomembnejša za protestantsko literaturo. V njej je bil tudi bogat izbor kodeksov ali starih rokopisov iz grške in latinske književnosti. O tej bogati knjižnici je papežu Sikstu V. poročal znani jezuit Antonio Possevino (1533–1611), ki je potoval kot papežev odposlanec tudi na Poljsko in v Rusijo na dvor carja Ivana IV. Groznega.

### 1. Iz zgodovine Vatikanske knjižnice

Z zgodovino Vatikanske knjižnice bi lahko začeli s prvimi knjižnimi zbirkami patrističnih del že v prvih stoletjih krščanstva. Prvi katalog knjig, ki se je ohranil še do današnjih dni, so sestavili leta 1295 pod papežem Bonifacijem VIII. Iz dobe Avignonske sužnosti imamo več katalogov številnih rokopisov. V XV. stoletju je knjižnica dobila svoje prve prostore v Vatikanu in tudi svoje ime: Vatikanska apostolska knjižnica. Pravi ustanovitelj te knjižnice je bil papež Sikst IV., ki jo je ustanovil z bulo 15. junija 1475 in imenoval prvega knjižničarja Bartolomeja Platino. Tedaj je bilo v Vatikanski knjižnici okrog 3000 kodeksov.

<sup>1</sup> Med pripravljanjem te razprave za tisk, sem dobil v roke članek ravnatelja ljubljanske NUK Jara Dolarja: Trubar znova odkrit (Delo 6. sept. 1972, str. 7), kjer poroča, da je to Trubarjevo delo odkril v Vatikanski knjižnici tudi Christoph Weismann in to objavil v »Gutenberg-Jahrbuch 1972«, Mainz 1972, pod naslovom: »Die slowenische Kirchenordnung Primus Turbers von 1564. Ein Beitrag zur Bibliographie der südslawischen Reformations-drucke.«

Poslopje Vatikanske knjižnice, ki še danes stoji, je začel graditi papež Sikst V. leta 1587, delo je nadaljeval papež Leon XIII., dokončno ga uredil je pa papež Pij XI.

Papeži so si zelo prizadevali, da bi v Vatikanski knjižnici zbrali vse rokopise in dokumente, ki obravnavajo zgodovino Cerkve in sploh njen nauk. S prizadevnostjo so zbirali tudi dela iz latinske in grške književnosti ter iz vzhodnih civilizacij. Že papeža Evgen IV. in Nikolaj V. sta zbirala grške in druge vzhodne kodekse. Papež Sikst V. je poleg knjižnice ustanovil tudi Vatikansko poliglotsko tiskarno, da bi izdajala prevode sv. pisma, dela cerkvenih očetov, koncilske odloke in papeške listine.

Papež Gregor XV. je začel zbirati razne zasebne knjižnice, zlasti patricijskih in plemiških družin. Zbirke ali »fondi«, kot so jih imenovali, so ohranile ime darovavca ali plemiške družine. Tako so npr. vojvode mesta Urbino darovali v zapuščini leta 1658 vso svojo bogato knjižnico; švedska kraljica Kristina je 1689 darovala svojo zbirko kodeksov; v XVIII. stoletju je Vatikanska knjižnica dobila dve veliki zbirki Capponiani 1746 in Ottoboniani 1748; leta 1891 pa še zbirko Borghese in 1902 zbirko Barberini; pod papežem Pijem XI. zbirki Chigi in Ferrajoli, ki vsebuje veliko vzhodnih rokopisov.

Napoleon je del Vatikanske knjižnice, med drugimi zbirkami tudi Palatino, odpeljal iz Rima v Pariz, odkoder so leta 1815 vrnil v Rim le nekatere kodekse in knjige; druge iz nekdanje Palatinske knjižnice spet v Heidelberg, nekaj je pa ostalo v Parizu.

Vatikanska knjižnica ima danes 61 697 kodeksov, okrog 100 000 ločenih rokopisnih separatov, nad 700 000 knjig in deset tisoče zemljepisnih kart in arhivalij.

## 2. Palatinska knjižnica iz Heidelberga v Rim

Palatinsko ali dvorno knjižnico v Heidelbergu je papežu Gregorju XV. (14. 2. 1621—8. 7. 1623) daroval v zahvalo za izdatno denarno pomoč v boju proti protestantskim knezom in mestom bavarski vojvoda in poznejši volilni knez Maksimiljan I. (1573—1651), ko je njegov general grof Jan Tilly Tserclaes (1559—1632) zavzel leta 1622 mesto Heidelberg.

Gregor XV. je takoj po zavzetju Heidelberga poveril tedaj znanemu učenjaku in poznejšemu vatikanskemu knjižničarju Leoniju Allacciju (1586—1669) nalogo, da pripelje iz Heidelberga v Rim vso Palatinsko knjižnico. Leone Allacci je zaupano mu nalogo izredno dobro in uspešno opravil. Po svojem devetmesečnem potovanju je na zahtevo rimske kurije napisal obširno poročilo, v katerem poleg tega, da omenja številne težave in ovire pri prenosu knjig iz heidelberške knjižnice v Rim, daje tudi prvi katalog grških in latinskih kodeksov.<sup>2</sup>

Leone Allacci je samo z enim spremljevalcem odpotoval iz Rima na praznik sv. apostolov Simona in Juda, 28. okt. 1622. S seboj je vzel papeževa pisma s priporočili za bavarskega vojvodo Maksimiljana I., za

<sup>2</sup> Allaccijev rokopis in poročila o njegovem potovanju hrani Vatikanska knjižnica: Manus. Vallic. B. 38 c. 177—183; Manus. Vallic. Filza CXXVI, 20; kopija: Manus. Vallic. Filza LXXXIV, 5; Cod. Vat. 7762.



njegovega generala grofa Tillyja, za cerkvene in svetne kneze, po čigar ozemlju je nameraval potovati ter darove za nižje uradnike. Poleg papeževih pisem je Allacci imel s seboj tudi pisma kardinala-kamerlenga Ludovica Ludovisijsa, nadzornika papeške blagajne in knjižnice. Papež Gregor XV. je ob tej priložnosti naslovil na vse svoje vernike posebno pismo, v katerem navaja razloge za prenos heidelberške knjižnice.

Leone Allacci je potoval skozi Florenco, Bologno, Benetke in Milan, da bi že takoj v začetku potovanja uredil vse potrebno za poznejši prenos knjig v Rim, in je 26. nov. 1622 dospel v München na Bavarsko. Tu se je srečal z vojvodo Maksimiljanom I., ki mu je ob tej priložnosti pokazal nekatere rokopise in knjige, katere je dal nalašč za to prenesti iz Heidelberga v München. Allacci je v Heidelberg, ki je bil tedaj v rokah grofa Tillyja, prispel 13. dec. istega leta.

Ob svojem prihodu v Heidelberg je Allacci takoj sporočil papežu Gregorju XV., da ne more pripeljati v Rim tako obširne knjižnice, saj bi potreboval nič manj kot 500 voz. Zato se je odločil vzeti vse kodekse in izbrati med tiskanimi knjigami najlepše in najboljše.

S približno 3000 rokopisi je Allacci napolnil 61 lesenih zabojev, ki so jih za prenos v Rim še na poseben način pripravili na željo in po naročilu rimske kurije,<sup>3</sup> da bi knjige in kodeksi ostali nepoškodovani med dolgo in nevarno potjo. Allacci je v Heidelbergu delal dva meseca. Sestavljal je katalog kodeksov ter jih posamezno zaznamoval. Medtem si je pridobil naklonjenost in zaupanje mestnih oblasti in vseučiliških profesorjev, ki so mu darovali iz Privatne palatinske knjižnice in iz univerzitetne knjižnice 76 dragocenih kodeksov. Allacci prizna v svojem poročilu, da je z nevezanimi protestantskimi knjigami kuril peč v svoji delovni sobi.

Z vojaškim spremstvom in 48 vozovi je Allacci odpotoval 14. febr. 1623 iz Heidelberga proti Rimu. Najnevarnejša pot je bila prav do Münchna, ker je bilo to ozemlje večinoma v protestantskih rokah; tudi pozneje v severni Italiji niso bili nič manj varni pred razbojniki in sovražniki papeške države. Po velikem naporu in neprespanih nočeh je Allacci, ki ni nikomur zaupal dragocene prtljage in je sam nadzoroval s svojega konja vse potovanje, prispel 27. febr. v München. Tu so vseh 196 zabojev knjig in rokopisov preložili na 150 majhnih voz in jih čez Alpe prepeljali v Como že 25. maja, čez šest dni pa v Milan. Tu so zaboje s knjigami in rokopisi naložili na čolne in jih pripeljali najprej v Ferraro, nato pa v Bologno in Florenco.

Ko so prispeli v Florenco, Allacci ni več mogel strpeti in je zato takoj odpotoval v Rim, kamor je prispel 28. jun. 1623, da bi na praznik sv. apostolov Petra in Pavla sporočil papežu Gregorju XV. in kardinalom veselo novico o srečnem in uspešnem izidu potovanja in o skorajšnjem prenosu knjig v Vatikansko knjižnico. Toda v Rimu niso bili povsem navdušeni in zadovoljni z Allaccijem. Prvič, ker knjige in rokopisi še niso dospeli in drugič, ker jih je prepustil voznikom brez nadzorstva. Allacci je moral takoj odpotovati v Florenco in Bologno nadzorovat prevoz dragocenih zabojev rokopisov in knjig.

<sup>3</sup> Manus. Vallie. Filza CXXVI, 9.

Medtem, ko je bil Allacci v Bologni, je v Rimu umrl njegov pokrovitelj in zaščitnik papež Gregor XV. (8. jul. 1623). Allacciju je končno uspelo 24. jul. pripeljati v Rim vse rokopise in knjige.

Dne 9. avg. 1623 je Vatikanska knjižnica sprejela 184 zabojev kodeksov in knjig s katalogom, ki ga je uredil sam Allacci. Med knjigami, ki jih je Allacci izbral in jih prepeljal v Rim, so bile tudi knjige slovenskih protestantskih pisateljev, zlasti Primoža Trubarja in njegova slovenska Cerkovna ordninga, ki je še danes v zbirki Palatine.

Vatikanska knjižnica je sprejela »loco depositi«<sup>1</sup> tudi 12 zabojev kodeksov in knjig, ki so jih Allacciju darovali vojvoda Maksimiljan I., grof Tilly in drugi prijatelji. Prav zaradi teh rokopisov in knjig je imel Allacci, čeprav so bile njegova last, pod papežem Urbanom VIII. (1623—1644) težko in zagrenjeno življenje, ker so mu rimski kurijalci očitali, da se je polastil knjig, ki so bile darovane papežu Gregorju XV.

Na koncu svojega poročila o potovanju in prenosu heidelberške oz. točneje dela Palatinske knjižnice v Rim, daje Allacci natančen račun o vseh stroških, ki jih je plačala papeška blagajna. Iz računa je razvidno, da si je Allacci sam plačal prevoz svojih 12 zabojev. Papeški blagajni je pa prihranil 2537 rimskih skudov; porabil pa 1638 rimskih skudov, 3950 tolarjev, 2 fiorina in 1518 milanskih lir.

Papež Urban VIII. je nekaj knjig iz Palatinske zbirke daroval svojemu bratu Karlu Barberiniju, nekaj pa tudi drugim rimskim patricijskim družinam. Tako nam je jasno, zakaj so nekatere knjige naših slovenskih protestantskih pisateljev tudi v drugih zbirkah, npr. Barberini in Chigi ter ne samo v zbirki Palatine. Ta danes obsega 4945 knjig ter 2028 latinskih in 432 grških kodeksov. Katalogi Palatinskih knjig in kodeksov, ki so v Vatikanu, so v glavnem že objavljeni, manjka še samo katalog slovenskih knjig.

### 3. Trubarjeva slovenska Cerkovna ordninga

Nam ni znano, kako je Trubarjeva slovenska Cerkovna ordninga, ki jo sedaj hrani Vatikanska knjižnica, prišla v Palatinsko knjižnico v Heidelberg. Vatikanski izvod knjige ima na prvem tiskanem listu, zgoraj na desno, prečrtano ime lastnika: »M. Christoph Spindler, possessor«. Magister Krištof Spindler je po Kreljevi smrti 1567 postal superintendent v Ljubljani. Skupno z Jurijem Dalmatinom sta pridobila Janža Mandelca, da je v Ljubljani 1575 izdal prvo slovensko tiskano knjigo. Spindler je umrl 1591, po njegovi smrti je verjetno heidelberška knjižnica podedovala njegovo zapuščino.

Vatikanski izvod Cerkovne ordninge ima na prvi strani z roko napisano: »Windische Kirchenordnung«. Temu sledi na tretji strani z roko napisano strokovno mnenje prof. Michaela Bobrowskega z vilnske univerze (1784—1848). Toda že v tej kratki oceni knjige je prof. Bobrowski napravil veliko napako, ko je zapisal, da je Cerkovna ordninga napisana v hrvaškem jeziku: »in dialecto Slavo-Croate«. Mnenje je povzel po

očetu slavistike Jožefu Dobrowskem (1753—1829), ki je v svoji reviji *Slavin* na str. 119 navedel za leto 1564 izdajo würtemberskega cerkvenega reda v glagolici.

Trubar je želel svoji slovenski Cerkvi, ki jo je obogatil s svojimi prvimi tiskanimi slovenskimi knjigami, dati tudi pravno in organizacijsko osnovo, zato je začel pisati Cerkovno ordningo in jo dokončal v Ljubljani proti koncu 1563 ter jo poslal baronu Ungnadu v Urach, da jo natisne.

Do tiska ni prišlo, tako hitro, kot so želeli kranjski deželni stanovi, zlasti pa sam Trubar, zaradi pravnih, verskih in političnih razlogov.

Slovenska Cerkovna ordnina je bila nekak zakonik nove slovenske protestantske Cerkve. Poleg obrednika in verskega nauka je Trubar obravnaval v svoji Cerkovni ordnini tudi socialne probleme, šolstvo in poučevanje slovenskega jezika ter pravno ureditev slovenske Cerkve. Tak zakonik je pa imel pravico izdati samo deželni knez. Trubar se je sicer zagovarjal in upravičeno trdil, da ne bo njegovega Cerkvenega reda izdal katoliški nadvojvoda Karel; upal je pa na bolehnega in neodločnega cesarja Ferdinanda I.

Trubarjev uvod ali predgovor k Cerkovni ordnini ni bil vseh Ungnadu, ki mu je očital polemičnost in ostrost proti nasprotnikom ter zahteval, da mora upoštevati deželnega kneza, ki bi edini imel pravico izdati Cerkveni red. Na Nemškem slovenskih razmer niso poznali, kot tudi Ungnad ne. Kranjski deželni stanovi so vztrajali, da se natisne celotna Cerkovna ordnina s posvetilom in predgovorom. Slutili so, da bi bilo vsako zavlačevanje usodno za vso slovensko protestantsko Cerkev.

Knjiga je končno v začetku novembra 1563 že šla v tisk in bi se skoraj natisnila, če ne bi baron Ungnad ponovno ustavil tisk. Tedaj je namreč nastal spor med luteranskimi teologi in švicarsko reformirano Cerkvijo zaradi nauka o obhajilu. Trubarja so nasprotniki pred Ungnadom obtoževali cvinglijanstva. Trubar je tedaj pisal Ungnadu, da bi se opravičil: »Mi učimo in enodušno verujemo Kristusovim besedam pri večerji, da le-tu prejmemo pravo telo in pravo kri Kristusa Gospoda v duhu in veri ter da postanemo resnično deležni telesa in krvi Kristusove, tj. njegove zasluge, po Pavlovi besedi 1 Kor 10.«<sup>4</sup>

Tudi politične razmere niso bile Trubarju naklonjene. Cesar Ferdinand I. je umrl 25. jul. 1564; nemški cesar je postal njegov sin Maksimilijan II., nadvojvoda Karel je pa v dediščini prejel vso notranjo Avstrijo s slovenskimi deželami. Maksimilijan II. je bil do protestantov strpen, nadvojvoda Karel pa njihov oster nasprotnik.

Medtem je vojvoda Krištof Würtemberski dovolil natisniti Cerkovno ordnino, toda brez posvetila in predgovora. Nadvojvoda Karel je 6. septembra 1564 prepovedal kranjskim deželnim stanovom izdati slovensko Cerkovno ordnino, ker bi to pomenilo posegati v njegove pravice. Ko je pa izvedel, da je Cerkovna ordnina že natisnjena, je ukazal deželnim stanovom, naj mu izroče vse tiskane izvode. Trubarja je pa za vedno izgnal iz slovenskih dežel. Trubarjev izgon in zaplemba 300 izvodov

<sup>4</sup> M. Rupel, Primož Trubar. Življenje in delo, Ljubljana 1962, str. 169.



Cerkovne ordninge je bil hud udarec za novo slovensko samostojno protestantsko Cerkev.

Po Trubarjevi želji so Cerkovno ordningo natisnili v 400 izvodih, toda brez avtorjevega imena in brez njegovega predgovora. Knjiga je izšla v drugi polovici 1564.

#### 4. Palatina IV. 1215

Trubarjeva slovenska Cerkovna ordninga v Vatikanski knjižnici je označena s signaturo: Palatina IV. 1215; obsega 173 listov besedila in 3 liste kazala (registra); njena knjižna velikost je 19,5 cm × 14 cm; je brez naslova in predgovora kot tudi brez avtorjevega imena.<sup>5</sup> Na prvih dveh tiskanih listih (1 a—2 b) sta naslov CERKOVNA ORDNINGA in kratek uvod. V tem piše Trubar o potrebi Cerkovne ordninge in jo razdeli na štiri dele. Prvi del naj bi obravnaval krščanski nauk, zapovedi, evangelije in zakramente; drugi del naj bi bil obrednik; tretji del naj bi dajal navodila za vzdrževanje šol in cerkvâ; četrti pa navodila za vzdrževanje pridigarjev, učiteljev in revnih nadarjenih učencev.

Trubar se, razen v prvem delu, tega načrta ni držal. Njegovo Cerkovno ordningo lahko razdelimo, kot v knjigi, na tri dele: kratkemu uvodu (1 a—2 b) sledi prvi del, ki obsega razlago krščanskega nauka, zakramentov in molitve (2 b—66 a); drugi del daje navodila za pridiganje, za sprejem in ustoličenje novih pridigarjev ter jim naroča, naj ustanavljajo latinske, nemške in slovenske šole, vernikom pa, naj vzdržujejo Cerkev, pridigarje, učitelje in revne nadarjene učence (66 b—81 a); tretji del je pa pravi obrednik, vsebuje tudi kratki württemberški katekizem (81 a do 171 a).

Knjiga obsega dejansko 173 listov besedila in 3 liste kazala. Pri oštevilčenju so se vrinile nekatere tiskovne napake: listi 4., 146. in 151. so dvakrat označeni; listi 5. in 145. ter list med 124. in 125. listom so neoznačeni; 64. list je napačno označen s 94.

#### Analiza Cerkovne ordninge:

1. del: O potrebi krščanskega nauka in razlike med pravo krščansko in judovsko, pogansko, turško, krivo vero (2 b—3 b); pravi Bog in Stvarnik vseh je Oče s Sinom in Sv. Duhom (4 a); nauk o treh božjih osebah (4 a—6 b); kristjani molijo pravega Boga (6 b—7 b); o stvarjenju in prvem padcu ali grehu ter o božjih zapovedih (7 b—14 b); o odpuščanju grehov, opravičenju po veri, dobrih delih, zveličanju po veri in pravičnosti (14 b do 21 a); razlika med evangeljskim in krivim papeževim naukom o milosti, odpuščanju grehov, zveličanju in dobrih delih (21 a—27 b); o zakramentih: krstu, Kristusovi večerji, papeški maši, pokori, krivem papeškem nauku o pokori (27 b—37 a); kaj je krščanska Cerkev in po katerih znamenjih jo lahko spoznamo, zakaj morajo Cerkev in verniki trpeti in o njihovi tolažbi (37 a—45 b); o molitvi in dva obrazca prave krščanske

<sup>5</sup> Fotokopijo slovenske Cerkovne ordninge iz Vatikanske knjižnice ima po prizadevnosti avtorja te razprave Teološka fakulteta v Ljubljani.



molitve z zahvalo ter o prošnjah k svetnikom (45 b—51 a); o pomenu božjih služb ali obredov (51 b—53 b); o krščanski svobodi in božjih zapovedi (54 a—57 b); o krščanskem zakonu (58 a—60 b); o deželni gosposki in poslanstvu pridigarjev (60 a—66 a).

2. del: kako se izbirajo, določajo in blagoslovijo novi pridigarji, o potrebi in pomenu pridiganja, o izpraševanju in ustoličenju novih pridigarjev ter obred ustoličenja (66 b—78 a); o ustanavljanju latinskih, nemških in slovenskih šol ter o vzdrževanju pridigarjev, učiteljev, revnih nadarjenih učencev in zvestih mežnarjev (78 a—81 a).

3. del: o papeški maši in Kristusovi večerji (81 a—86 a); krstni obred in krst v sili (86 a—95 b); o katekizmu in o tem, da ga morajo znati oblastniki, sodniki, deželna gospodska, zakonski možje in žene, starši, otroci, hlapci, dekle, delavci, gospodarji, vsi mladi ljudje, device, vdove in vsak človek (95 a—100 a); vsi ljudje morajo poznati evangelij (100 a do 100 b); kratki württemberski katekizem (100 b—106 a); o pokori, javni spovedi in odvezi (106 a—111 a); o Kristusovi večerji ali pravi stari maši (111 b—117 b); o skupnih molitvah, prošnjah in litanijah v cerkvi (117 b do 128 b); o cerkvenem petju in oblačilu (128 b—129 b); o praznikih (129 b—130 b); o tem, kako se zaročence pripravi na zakon in o poroki (130 b—136 b); o obisku in tolažbi bolnikov ter obhajilu bolnikov (136 b do 147 b); o tolažbi tistih, ki prestajajo velike skušnjave in bolnikov, pri katerih se ne obhaja Kristusova večerja (147 b—155 a); o umirajočih, na smrt obsojenih, nespokornih in žalostnih bolnikih (155 a—160 b); tolažba zoper zasmehovanje in sramotenje (160 b—162 b); pogrebni obred (163 a do 170 b); obrazci za začetek in konec vsake pridige (170 b—171 b).

Register ali kazalo (172 a—174 b).

## 5. Dva odlomka iz Cerkovne ordninge

1. Vsi ljudje morajo poznati evangelij, zato naroča Trubar pridigarjem in župnikom, naj učijo otroke pisati in brati v slovenščini:

»Raven tiga en vsaki pridigar inu farmošter, ima tudi per suji fari eniga šulmojstra oli mežnarja imejti inu deržati, de te mlade hlapčiče inu deklice, purgarske inu kmetiške otroke vuči slovenski brati inu pisati, ta katehismus zred s to kratko izlago izvuna povedjati. Inu de taki hlapčiči inu deklice vsako nedeljo ob puldnevi oli ob večernici zred s tejmi farmani v to cerkov prido, inu tak katehismus, koker je letukaj zapisan, vprašajoč inu odgovarjajoč očitū inu zastopnu izvuna gori povedjo« (100 a—100 b).

2. Prošnja in molitev pred obhajilom:

»O vsigamogoči večni Bug, Oča nebeški, potehmal mi bozi revni grešniki, drigači, ne za volo obene riči, samuč skuzi tujga Sinu Jezusa Kristusa, ne more v tuju milost priti, ne tebi dopasti. Ob tu mi tebe pohlevno prosimo, posvečuj, očisti tu naše serce, dušo inu telo, s tujm S. Duhum, inu sturi, de mi to večerio tujga Sinu, taku obhajemo, inu deržimo, da tu nega telu inu ta nega krij, s pravo andahtio, urednu in hvaležnu primemo, de mi skuzi tu, te tuje dobrute inu ljubezni pruti nom, inu tiga zaslužena, martre inu smerti, tujga lubiga Sinu Jezusa Kristusa

gospudi našiga bomo diležni inu zaguišani. Inu de mi uže naprej vse naše dni, en nou čist, svet leben, tebi na čast inu k vsimu kerščanstvu h dobrimu inu h pobolšanu, deržimo inu pelamo, inu tebi svegšim strahum inu svolnešo pokorščino živimo inu služimo. Skuzi tiga istiga tujga Sinu Jezusa Kristusa gospudi našiga, kir s tebo zred S. Duhum čez vse riči kraluje inu gospoduje, vselej inu vekoma Amen« (116 a).

#### 6. Dela nekaterih slovenskih protestantskih pisateljev v Vatikanski knjižnici

##### *Primož Trubar:*

1. Ta prvi dejl tiga noviga testamenta 1557. 70 str., 5 zv. v 1 knjigi, 25,5 cm. Signatura: Stampe Chigi IV. 68.
2. Artikuli oli dejli te prave stare vere krščanske 1562. Nepopoln izvod. 79 str. + 5 listov, 20 cm. Signatura: Palatina IV. 812.
3. Cerkovna ordninga 1564. 173 + 3 listi, 19,5 cm × 14 cm. Signatura: Palatina IV. 1215.
4. (Glagolski katehismus) 1561. Trubarjevo posvetilo. Signatura: Palatina V. 2008 (int. 2).
5. (Glagolski Prvi del novega testamenta) 1562. Trubarjevo posvetilo. Signatura: Palatina IV. 1224.
6. (Glagolski Artikuli) 1562. Trubarjevo posvetilo in pregovor. Signatura: Palatina IV. 1254.
7. (Cirilski Edni kratki razumni nauci) 1562. Trubarjevo posvetilo. Signatura: Palatina IV. 1255.
8. (Cirilski Prvi del novega testamenta) 1563. Trubarjevo posvetilo. Signatura: Palatina IV. 1221.

##### *Sebastian Krelj:*

1. Otročja biblija 1566. Neoznačene strani, sl. 1, 16 cm. Signatura: Palatina V. 2008 (int. 1).
2. Christlich Bedencken... (Krščanski premislek...) 1562. Neoznačene strani, 20 cm. Signatura: Palatina IV. 587 (int. 2).

##### *Jurij Dalmatin:*

1. Biblia, tu je vse svetu pismu 1584. 1. knjiga: 50 + 334 listov; 2. knjiga: 6 + 210 listov; 3. knjiga: 151 + 8 listov; ilustrirana. Signatura: Barber. A. IX. 43.

##### *Hieronim Megisser:*

1. »Specimen 40 linguarum« 1593. Signatura: Racc. gen. Bibbia VI. 122 (int. 2).
2. »Anthologia, seu florilegium graecolatinum« 1602. Signatura: Ferraioli V. 4641.
3. »Icones et vitae paparum« 1602. Signatura: Palatina V. 535.

4. »Iconologia caesarum« (brez letnice izida). Signatura: R. G. Storia V. 5213.
5. »Thesaurus polyglottus« — Mnogojezični zaklad, 1603. Signatura: Barber. Y. III. 47.
6. »Arnaldus de Villanova, Speculum alchimiae« 1603. Signatura: Barber. M. I. 63.
7. »Institutionum linguae Turcicae libri quattuor« 1612. Signatura: Palatina V. 1738; Barber. Y. V. 106 (int. 16).
8. »Annales Carinthiae« 1612. Signatura: Barber. S. V. 8—9.
9. »Diarium austriacum seu Kalendarium historicum...« 1614. Signatura: Barber. Z. VIII. 99.

### Sklep

Odkritje Trubarjeve slovenske Cerkovne ordninge v Vatikanski knjižnici je vesel dogodek ne samo za slavistiko, temveč tudi za zgodovino slovenske protestantske Cerkve in sploh za spoznavanje Trubarjeve teologije.

Odkritje je toliko bolj razveseljivo, ker imamo v rokah knjigo, o kateri so slavisti in teologi (npr. M. Rupel, B. Berčič, Fr. Oražem in J. Rajhman) menili, da ne obstaja več noben izvod. Edini doslej znani izvod Cerkovne ordninge, ki sta ga Fr. Vidic in Fr. Kidrič videla v Dresdenu, se je med drugo svetovno vojno izgubil.

Cerkovna ordninga ali Cerkveni red je eno izmed najvažnejših in najpomembnejših Trubarjevih del. Predstavlja namreč njegovo zamisel samostojne slovenske protestantske Cerkve, ki jo je hotel zgraditi na pravnih, teoloških in narodnih temeljih. Toda, zgodovinske, politične in verske razmere mu niso bile naklonjene, da bi mogel uresničiti nekaj tako edinstvenega v naši cerkveni in narodni zgodovini.

Verjetno je v raznih knjižnicah in različnih arhivih po svetu še marsikaj neodkritega, kar bi se splačalo in koristilo odkriti in kar bi obogatilo našo kulturo, znanost, teologijo in sploh narodno zgodovino.

### Nekaj literature

- Beltrani G., Relazione sul trasporto della Biblioteca Palatina da Heidelberg a Roma scritta da Leone Allacci..., Rivista Europea, Rivista Internazionale XXVIII, Firenze 1882, str. 1—31.
- Berčič B., Das slowenische Wort in den Drucken des 16. Jahrhunderts. Abhandlungen über die slowenische Reformation, München 1968.
- Kidrič Fr., Die protestantische Kirchenordnung der Slowenen im XVI. Jahrhundert, Slavica I, Heidelberg 1919.
- Mazzi C., Leone Allacci e la Palatina di Heidelberg, Bologna 1893.
- Müntz E., La Bibliothèque du Vatican au XVI<sup>e</sup> siècle, Paris 1886.
- Oražem Fr., Dogmatični nazori Primoža Trubarja, Ljubljana 1965, (Skripta za disertacijo).
- Rupel M., Primož Trubar. Življenje in delo, Ljubljana 1962.
- Slovenski protestantski pisci, Ljubljana 1966.
- Reformacija. Zgodovina slovenskega slovstva I, Ljubljana 1956.
- Dva nova rokopisna odlomka, Slavistična revija XII, Ljubljana 1959—60, str. 265—268.



Theiner A., Schenkung der Heidelberger Bibliothek durch Maximilian I... an Papst Gregor XV, Verlag der Lit. Art. Anstalt, München 1844, str. V—105.

Trubar P., Cerkovna Ordninga, Tübingen 1564.

Vian N., Biblioteca Apostolica Vaticana, Vatikan 1970.

Vidic Fr., Slovenska »Cerkovna ordninga«, Ljubljanski Zvon XVI, Ljubljana 1896, str. 514—15.

### **Povzetek**

#### **TRUBARJEVA SLOVENSKA CERKOVNA ORDNINGA V VATIKANSKI APOSTOLSKI KNJIŽNICI**

Jožko Markuža

O pomembnosti Trubarjeve slovenske Cerkovne ordninge so pisali že slavisti, teologi in zgodovinarji. Po njihovem mnenju se je baje doslej edini znani izvod knjige v Dresdenu izgubil med drugo svetovno vojno. Zato je odkritje Trubarjeve Cerkovne ordninge v Vatikanski knjižnici toliko bolj presenetljivo in razveseljivo. S tem odkritjem ne dobimo v roke samo izvod tako pomembne knjige za našo slovstveno in narodno zgodovino, marveč tudi lahko bolje spoznamo Trubarjevo teologijo.

V prvih dveh poglavjih pišemo o zgodovini Vatikanske apostolske knjižnice in o prenosu heidelberške knjižnice Palatine v Rim. V tretjem, četrtem in petem poglavju obravnavamo Trubarjev Cerkveni red: najprej kratko zgodovino, nato analizo in dva odlomka iz Cerkovne ordninge. V šestem poglavju dajemo seznam del nekaterih slovenskih protestantskih pisateljev v Vatikanski knjižnici.

### **Résumé**

#### **L'EXEMPLAIRE DE »CERKOVNA ORDNINGA« DE TRUBAR TROUVÉ À LA BIBLIOTHÈQUE VATICANE**

Jožko Markuža

De nombreux slavistes, théologiens et historiens ont écrit sur l'ouvrage de Trubar appelé »Cerkovna ordninga«. Le seul exemplaire connu jusqu'ici se trouvait à Dresde et a disparu dans les décombres de la dernière guerre mondiale. On est d'autant plus heureux de la découverte d'un autre exemplaire du célèbre ouvrage dans la Bibliothèque Vaticane. Nous avons donc entre nos mains un livre qui est extrêmement précieux pour l'histoire littéraire et nationale slovène et qui nous aide, d'autre part, à mieux connaître la pensée théologique de Trubar.

Nous retraçons, dans les deux premiers chapitres, l'histoire de la Bibliothèque Vaticane, nous arrêtant plus spécialement sur la transfert de la Bibliothèque Palatine de Heidelberg à Rome, chemin par lequel le fameux exemplaire est parvenu à la Ville éternelle. Dans les chapitres 3, 4 et 5 nous abordons l'ouvrage même. Après un bref aperçu historique nous analysons plus en détail son contenu. Finalement nous donnons deux extraits les plus intéressants. Pour finir, nous offrons une liste de tous les écrivains protestants slovènes, dont les ouvrages se trouvent à la Bibliothèque Vaticane.



# Prolegomena k Trubarjevi Eni dolgi predgovori

Jože Rajhman

Trubarjeva teološka razprava *Ena dolga predgovor* je izšla l. 1557 v obsežnem delu *Ta prvi dejl tiga noviga testamenta*. Po Elzejevem mnenju naj bi bila objavljena tudi kot samostojno delo. Po Ruplu ima 196 strani.<sup>1</sup>

Sama razprava ima predgovor, ki ga je Trubar imenoval »Ta kratka predgovor« in »Regiſter te predgovori«. Oba sestavna dela *Ene dolge predguovori* pojasnjujeta predvsem namen razprave. Obenem pa moramo upoštevati tudi nemški predgovor v *Ta prvi dejl tiga noviga testamenta*, ki marsikaj pove o prehojeni poti in posredno osvetljuje nastanek *Ene dolge predgovori*. Vsebinsko razprave pa razberemo tudi iz sumaričnega poročila iz l. 1560. Ob drugih podatkih, ki jih najdemo v Trubarjevih pismih in posvetilih, nam bodo prav ti najhitreje odprli pot v njegovo teološko razpravo. Obenem nas zanima tudi vprašanje avtorjeve izvirnosti. To vprašanje je po Elzeju načel M. Rupel v svoji monografiji o Trubarju. Morda bi na ta način najlaže ustregli želji M. Murka, ki jo je izrekel l. 1927. Želel je namreč, da bi izvedel kaj več o Trubarjevi teološki miselnosti in zdelo se mu je, da bi našel odgovor prej v slovenskih kot pa v nemških predgovorih. Med slovenskimi predgovori naj bi bila v tem pogledu najpomembnejša *Ena dolga predgovor*. Tako bi tudi zvedel, zakaj je Elze govoril o »blagem, bolj melanchthonsko in unionistično« usmerjenem Trubarju.<sup>2</sup>

V »Tej kratki predgovori« je Trubar navedel razloge, zakaj je napisal *Eno dolgo predgovor*. Predvsem je hotel obdelati vprašanje opravičenja človeka pred Bogom, saj je zanj nauk o opravičenju »ner ta vekſi navuk, ner ta bulſi kunſt, ner ta nucniſi modroſt in tu izveličane eniga vsakiga kerſčenika«. Šele v drugi vrsti je obdelal »te potrebne inu nucne navuke inu troſte«. O njih je pridigal sedemnajst let v slovenskem in deset let v nemškem jeziku. Kakšna je vsebina teh naukov, Trubar ne pove v tem predgovoru, temveč je zanj pomemben le nauk o opravičenju. Ker izraza »opravičenje« še ne pozna, ga podaja v latinski verziji z »iustificatio hominis coram Deo«. Vse je odvisno od pravilnega pojmovanja »letiga Articula«, ne samo posluh za božjo besedo v svetem pismu, temveč tudi obnašanje kristjana v vsakdanjem življenju. Nadalje naj bi od »letiga Articula« bilo odvisno, ali bo postal »iz eniga velikiga greſnika en nebeſki svetnik, iz hudiga brumen, iz eniga božjiga sovražnika en božji perjatelj«. Če nekdo ne bi poznal »letiga Articula«, bi ne mogel razumeti »prou obeniga drugiga kerſčanskiga Articula«. Končno bi tisti, ki ne bi dojel pomembnosti »letiga Articula«, v smrtni uri obupal »inu bode vekoma ferdamnan«. O opravičenju so veliko pisali »preroki, jogri, suseb S. Paul«.

<sup>1</sup> Prim. M. Rupel, Primož Trubar, Ljubljana 1962, str. 98, 258. G. Fr. Schnurrer, Slavischer Bücherdruck in Württemberg im 16. Jahrhundert, Tübingen 1799, str. 26.

<sup>2</sup> M. Murko, Die Bedeutung der Reformation and Gegenreformation für das geistige Leben der Südslaven, Prag und Heidelberg 1927, str. 145.

»Po vuki inu pismu tih prerokov inu jogrov« pridigujejo in učijo o opravičenju »povsod v vseh žlaht jeziki«. Hudobni duh pa zelo sovraži takšne napore in si prizadeva, da bi ljudi odvrnil od prave vere in jih »skuzi te falš hinavske vučnike inu pridigarje od letiga Articula na druge krive vere inu malikove službe zepelava«. Prav zato pa je Trubar »v letej drugi dolgi slovenski predgovori tiga noviga testamenta od tiga čestu imenovaniga Articula ner več govuril«. Potrudil se je nauk o opravičenju tako razložiti, da bo »en vsaki dobri preprosti človek« razumel »leta Articul«.<sup>3</sup>

Tako je Trubar v svojem kratkem predgovoru nakazal, čemu je napisal še drugi dolgi predgovor in o čem bo predvsem razpravljal. Pred seboj je imel obsežni Bullingerjev komentar k Janezovemu evangeliju. Bullinger je napisal predgovor »de vera hominis christiani iustificatione«. V uvodnem odstavku je Bullinger povedal, zakaj hoče v predgovoru k Janezovemu evangeliju govoriti o opravičenju. Predvsem hoče zato, da bi ob apostolu in evangelistu Janezu, ki je pisal o opravičenju, pokazal še na druga mesta svetega pisma, ki govorijo o opravičenju, kajti »vitae et salutis nostrae firmamentum et basis stabilissima est iustificatio«.<sup>4</sup> Trubar je misel Bullingerjevega uvodnega odstavka uporabil v svojem kratkem predgovoru, zgoščeno razpravljanje svojega prijatelja je znal podati v govorici, ki jo je njegov »dobri in preprosti človek« zlahka razumel. V 3. in 4. delu Ene dolge predgovori pa je obširneje govoril o samem opravičenju.<sup>5</sup> Ob vsem povedanem bi že smeli trditi, da je bila Bullingerjeva razprava povod Ene dolge predgovori. Če ni narekovala obsega razprave, saj je Trubarjevo delo obširnejše od Bullingerjevega, je usmerila Trubarja, da je pod vidikom opravičenja obravnaval tudi druge verske resnice.

»Regiſter« naj bi predvsem pomagal bralcu hitreje najti tista poglavja, ki ga zanimajo. V tem je podoben »indexu«, ki ga imata tako Bullinger kot Melanchthon. Razlika je le v tem, da ima Bullinger stvarno kazalo, Melanchthon pa podaja dokaj izčrpno v samem »indexu« vsebino poglavij. Trubar je šel korak dalje in ob vsakem poglavju navedel kratko vsebino. Zaradi »tih preprostih« pa je še na robu ob vsakem poglavju »inu paragrafu« zapisal, »kaj se v nim vuči«.<sup>6</sup> Nikakor ni nujno sklepati, da bi se Trubar zgledoval pri Melanchthonu in ne nazadnje tudi pri Bullingerju, ko je pisal svoj »regiſter«. Iz samega »regiſtra« in Melanchthonovega »indexa« pa moremo sklepati, da je marsikaj najti pri Melanchthonu, kar je najti v Eni dolgi predgovori.

<sup>3</sup> Pr. Trubar, Ta prvi dejl tiga noviga testamenta, 1575, str. f2, f3.

<sup>4</sup> H. Bullinger, In divinum Jesu Christi Domini nostri evangelium secundum Joannem, Commentariorum libri X, accessit operi praefatio de vera hominis christiani iustificatione, vera item et iusta bonorum operum ratione, una cum indice, str. aa2.

<sup>5</sup> Prim. M. Rupel, nav. d., str. 98. M. Rupel govori o 3. in 4. poglavju, ki naj bi bila podobna Bullingerjevemu predgovoru. Verjetno je tu pomota, namesto »poglavje« bi moralo biti »del«, saj Trubar v 3. in 4. poglavju ne govori o opravičenju, temveč v 3. in 4. delu, ki obsegata vsak po več poglavij.

<sup>6</sup> Pr. Trubar, nav. d., str. f3b. Prim. Ph. Melanchthon, Loci praecipui theologici, 1557, str. u5 (665) sl.

Vsekakor moramo resneje preučiti Trubarjevo trditev v pismu Bullingerju z dne 20. 12. 1557 o »de verbo ad verbum« in izjavo v posvetilu dela Edni razumni nauci iz l. 1562 o prevodu Melanchthonovih *Loci theologici*.<sup>7</sup>

Omeniti je treba tudi Vergerijevo sodelovanje pri izdaji Tega prvega dejla l. 1557. Vergerij je Trubarja nagovarjal, naj prevede sveto pismo. To je ta tudi storil, toda drugače kot pred dvema letoma, ko se je ravnal povsem, tako se zdi, po Vergerijevem napotku. Tu se je že otresel varuštva, kar kaže prav Ena dolga predgovor.<sup>8</sup>

Za razumevanje Ene dolge predgovori je potrebno raziskati nemški predgovor za celotno delo Ta prvi dejl tiga noviga testamenta. V njem najdemo podatke o prehojeni poti, ki posredno osvetljuje nastanek Trubarjeve teološke razprave.

V predgovoru pove Trubar, da je začel pisati iz praktične potrebe, obenem pa navede razloge, ki so ga nagnili k pisanju ter poroča o nastanku prve slovenske knjige. Med razlogi, ki jih Trubar našteva, je na prvem mestu neznanje v verskih rečeh, šele na drugem mestu neznanje tujih jezikov in stiska pred Turki. Vsi ti razlogi so avtorja primorali, da je »poskusil«, »napravil poskus«,<sup>9</sup> da bi prevedel v slovenski in hrvaški jezik sveto pismo in zveličavne ter tolažilne nauke »naše stare prave vere«.<sup>10</sup>

Nemški predgovor nam je nadalje kašipot v Trubarjevo miselnost v l. 1557. Opazimo določeno spremembo. Svoje delo prevajalca in pisatelja je v l. 1557 zagovarjal predvsem s »stisko pred Turki«. Prevodi in katekizmi naj bi pomagali pri obrambi pred Turki, saj bodo Slovenci in Hrvati tako videli, da Evropa skrbi zanje in jim hoče pomagati. O tem Trubar doslej še ni pisal. Tudi njegovo pisanje ni imelo takšnega obeležja. Pisal je iz ljubezni do rojakov, ki si sami ne morejo pomagati iz zaostalosti in ker je hotel ustreči tistim, ki učijo njegovo ljudstvo. Tudi Vergerijeva pomoč pri delu za katekizem, abecedarij in Matejev evangelij v l. 1555 je bila še vedno v tem okviru.

V sumaričnem poročilu pa navaja Trubar kot eden glavnih motivov za nastanek Ene dolge predgovori spreobrnitev Turkov, ki naj bi spoznali, da je prava vera le krščanska, mohamedanska pa kriva.<sup>11</sup>

Razmere so se v letih med pisanjem Ene dolge predgovori in prevajanjem nove zaveze in l. 1560, ko je nastalo sumarično poročilo, spremenile. Nastalo je Ungnadovo podjetje, ki je potrebovalo pomoči nemških velikašev. Ti so bili pripravljeni pomagati, toda za svojo pomoč so hoteli videti otipljive uspehe, oziroma so hoteli vedeti, kako se bo porabil njihov denar. Zato je Trubar poudaril misijonsko poslanstvo Ene dolge pred-

<sup>7</sup> Th. Elze, *Primus Trubers Briefe*, Tübingen 1897, str. 33, Slovenski protestantski pisci, 2. izd., Ljubljana 1966, str. 152.

<sup>8</sup> Fr. Schnurrer, nav. d., str. 23. Schnurrer navaja Vergerijevo izjavo, med njimi tudi izjavo o Eni dolgi predgovori: *Probe, iam novum testamentum prodiit, iam Christus cum Sclavis quoque loquitur, testamentum accesserunt, etiam sclavice, aliquot Loci communes, quin Postilla quoque, in nomine Domine, autore P. Trubero.*

<sup>9</sup> Pr. Trubar, nav. d., str. a III.

<sup>10</sup> Prav tam, str. a III, b III sl., k3.

<sup>11</sup> Th. Elze, nav. d., str. 46 sl.



govori. S tem si je zagotovil pomoč, obenem pa javno začrtal smernice, ki bodo odslej vodile njegovo delo.<sup>12</sup>

Tako moramo gledati v Eni dolgi predgovori mejnik v Trubarjevih pogledih na prehojeno pot. V dobi uraškega zavoda bo zagovarjal misijonsko poslanstvo zavoda in tako pripomogel k tiskanju novih knjig. Če v l. 1557 ta misel še ni izražena, oziroma je celo poudarjena nasprotna misel, da naj knjiga v slovenskem in hrvaškem jeziku pomaga njegovim rojakom v borbi proti Turkom, je sedaj prav to delo postalo sredstvo za pridobitev sovražnika, ki naj zavrže svojo krivo vero in se oklene prave.

V tej retrospektivni luči dobiva Ena dolga predgovor svoje mesto v Trubarjevem ustvarjanju. Doslej pač ni bilo v njegovi miselnosti najti kaj ustreznega. Poznal je svoje rojake v ožji domovini. Ena dolga predgovor pa mu pomaga gledati v svet, ki se ne konča na mejah domovine.

Ob omenjenem poslanstvu Ene dolge predgovori moramo očitati še drugo pomembno silnico, ki je Trubarju pomagala, da je premagal svoj manjvrednostni kompleks. Iz vsega nemškega predgovora je namreč razvidno, da je Trubar imel manjvrednostni kompleks zaradi nerazvitosti in nekultiviranosti slovenskega jezika v primerjavi z drugimi evropskimi jeziki. Še in še se ponavlja njegova tožba o jeziku, ki ga doslej še nihče ni pisal. Čeprav večkrat omenja veselo ugotovitev, da se mu je posrečilo slovenski jezik pisati, se vendar znova sprašuje, kako prevesti v slovenski jezik sveto pismo. Ponovno se opravičuje v strahu, da bodo njegov prevod zavrgli, da bo kritika spoznala, da je slovenski jezik nesposoben za prevod svetega pisma. Odtod tudi njegova velika hvaležnost do Boga, ki se je usmilil slovenskega naroda, da morejo njegovi rojaki brati božjo besedo v svojem jeziku, čeprav se zaveda nebogljenosti domače besede, ki ji utira pot v neznani svet kulturnih jezikov, ki že imajo prevode svetega pisma.<sup>13</sup> Ali pa bo kritika priznala njegovo delo? Pravi, da je njegov »poskus« uspел, in se boji, da ne bo zadoščal, da bi slovenski jezik v celoti preстал preskušnjo.

Toda če je ta kompleks še živel v njem, mu je uspelo vendar neke drugje premagati občutek manjvrednosti. Ena dolga predgovor je delo, ki nima vzornika v Trubarjevih dosedanjih delih. Poskusil se je v pisanju katekizma, abecednika in za seboj je imel že prvi prevod evangelija, torej zaključenega svetopisemskega teksta, ne le svetopisemskih citatov in odlomkov. Ena dolga predgovor pa pomeni zanj povsem nov poskus uvesti v slovensko književnost novo literarno vrsto — znanstveno razpravo. Fr. Schnurrer označuje Trubarjevo delo za teološki traktat.<sup>14</sup> Presega torej okvir poljudnega spisa in ima prizvok znanstvenega obravnavanja predmeta. Tako je po tem tekstu Trubar enak svojim vrstnikom v Nemčiji in Švici. Nekoliko prikrito izzveni to v njegovem pismu Bullingerju.<sup>15</sup> Morda ne bi Trubar niti omenjal svojega traktata, če ne bi hotel povedati svojemu prijatelju in mentorju, da je uspел napisati delo, ki je bilo na eni strani nujno potrebno, na drugi strani pa je bilo treba pokazati, da

<sup>12</sup> Pr. Trubar, nav. d., str. b III sl.

<sup>13</sup> Prav tam, str. f3b. Prim. Fr. Kidrič, Zgodovina slovenskega slovstva, Ljubljana 1938, str. 93.

<sup>14</sup> Fr. Schnurrer, nav. d., str. 26. Schnurrer govori o »ein eigner Traktat«.

<sup>15</sup> Th. Elze, nav. d., str. 33.



je slovenski jezik vendar sposoben, da v njem napiše znanstveno teološko razpravo.

Tudi v tem pogledu je Ena dolga predgovor mejnik v Trubarjevem ustvarjanju. Prvič je slovenski jezik pisan v znanstveni razpravi, pa čeprav nosi le-ta skromen naslov Ena dolga predgovor. Trubar skromno opravičuje svoj teološki predgovor v nemškem predgovoru Tega pravega dejla, pa tudi v sumaričnem poročilu ne pozabi zagovarjati potrebnosti Ene dolge predgovori kot nujno potrebnega dela za razumevanje svetega teksta v bibliji.<sup>16</sup>

V Eni dolgi predgovori so ozira na »preprostega« človeka. Zaradi njega je delo tako prikrojil, da ga bo mogel ta prav »zastopiti«. Tudi »regiŝter« je sestavil s tem namenom, da bi »preprosti« človek lažje našel v delu tisto mesto ali tisto poglavje, ki ga zanima. Obenem naj bi mu »regiŝter« pomagal snov predelati in si jo zapomniti. Njegovo delo ni zapisano, da bi služilo izobraženim Slovencem, ki jih je bilo kaj malo, in še ti bi mogli poiskati potrebno znanje v delih, napisanih v tujih jezikih, temveč je bilo namenjeno tistim Slovencem, ki niso obvladali tujega jezika in niso dovolj izobraženi, da bi mogli doumeti strokovno napisano delo o verskih naukih. Zato misli Trubar, da bodo potrebovali »regiŝter«, ker se bodo znova vračali k Eni dolgi predgovori, kadar bodo v dvomu, stiski, in bodo tako našli tisto poglavje, ki bi ga v danem trenutku potrebovali.

Vse to pa spet kaže na neko posebnost, ki je prav tako še nismo zasledili v dosedanjih Trubarjevih spisih. V obeh katekizmiŝ se je obrnil na »ŝulmoŝtre, pridigarje inu gospodarje«.<sup>17</sup> Čeprav se je obrnil najprej na »vsakega« človeka, ki bi se mogel sam »navučiti«, je vendar v njegovi prošnji, ki je naslovljena na »farmoŝtre, pridigarje, ŝulmaŝtre inu stariŝe«, zaslediti Trubarjevo skrb, ki hoče povedati, da je poučevanje v prvi vrsti dolžnost tistih, ki imajo v cerkvi nalogo poučevanja. Ena dolga predgovor pa je namenjena preprostemu človeku in nikjer ne zasledimo omembe tistih, ki so bili v cerkvi določeni za predstojnike. Tako je Ena dolga predgovor delo, ki se tudi po svojem namenu razlikuje od obeh katekizmov. Če oba katekizma hočeta govoriti slovenskemu človeku po ustih vzgojiteljev, ne neposredno, potem Ena dolga predgovor že govori zrelemu človeku, ki zna brati, ali vsaj prav razume, kar mu nekdo bere, in mu tudi teŝja teoloŝka vpraŝanja niso več povsem tuja.

V kratkih sedmih letih je bila torej že potreba po takŝnem priročniku za zahtevnejŝega vernika, ki je že končal prvo stopnjo pouka. Zanj pomeni Ena dolga predgovor drugo stopnjo.

Končno bi morali poudariti Trubarjevo hotenje, da bi dal slovenskemu človeku čimprej v roke teoloŝki priročnik in ga tudi na ta način izenačil z drugimi evropskimi narodi, ki so podobne priročnike že poznali.<sup>19</sup>

Ena dolga predgovor pomeni vsekakor korak naprej v avtorjevih načrtih za versko vzgojo slovenskega ljudstva. Je mejnik v njegovem

<sup>16</sup> Pr. Trubar, nav. d., str. b II b, k2b sl.; Th. Elze, nav. d., str. 46; H. Bullinger, nav. d., str. aa2.

<sup>17</sup> Pr. Trubar, Catechismus v slovenskem jeziku 1555, str. A3.

<sup>18</sup> Pr. Trubar, Catechismus in der windischen Sprach 1550, str. A IIII.

<sup>19</sup> Prim. Pr. Trubar, Ta prvi dejl tiga noviga testamta, str. f3.

ustvarjanju. Odslej se ne bo bal prevajati in prirejati tudi zahtevnejše tekste. S tem pa smo že v obdobju, ki pomeni za Trubarja neprestani vzpon, ko ni več oklevanja, ali je za »delo« sposoben ali ne.

Vedno jasneje se zaveda svojega poslanstva. »Delo« mu je bilo naloženo. Z izrazom »delo« je Ungnad označeval naloge uraškega zavoda. Zanj je bilo poslanstvo uraškega zavoda »hvalevredno krščansko delo«, »veliko in doslej nezaslišano krščansko delo«, »na novo začeto in doslej neznano delo«, »veliko božje delo, ki bo, če bo božja volja, satana premagalo«.<sup>20</sup> V delu uraškega zavoda je Trubar videl nadaljevanja svojega duhovniškega poslanstva, ki se je začelo z oznanjevanjem evangelija v domovini. Toda misel o poslanstvu, ki ga Trubar pozneje razume v smislu karizme, ni dozorela šele v letih uraškega zavoda, temveč ga je spremljala že v začetku njegovega pisateljevanja, se poglobila prav v pisanju Ene dolge predgovori, da bi dobila svoj končni izraz v uraški dobi. Že v dobi Ene dolge predgovori pa zasledimo zametke zavesti o Trubarjevi mesijanski poklicanosti.

### **Povzetek**

#### **PROLEGOMENA K TRUBARJEVI ENI DOLGI PREDGOVORI**

Jože Rajhman

Ena dolga predgovor je Trubarjeva prva teološka razprava. V njej obravnava avtor ob drugih vprašanjih nove vere predvsem nauk o opravičenju. Po »Ta kratka predgovor« sklepamo, da je bil Trubar v razlagi opravičenja zelo navezan na Bullingerjev predgovor k Janezovemu evangeliju. Tudi je upošteval Melanchthonove Loci theologici. Po nemškem predgovoru k celotnemu delu Ta prvi dejl tiga noviga testamenta in sumaričnem poročilu iz l. 1560 pa sklepamo, da je Trubar prerastel začetne težave in se počasi otrese občutka manjvrednosti, odslej je vedno bolj predan »delu«. Pojem »dela« se izkristalizira v uraški dobi, vendar že Ena dolga predgovor kaže vse značilnosti mesijanske poklicanosti.

### **Résumé**

#### **PROLÉGOMÈNES À »ENA DOLGA PREDGOVOR« DE TRUBAR**

Jože Rajhman

»Ena dolga predgovor« est le premier traité théologique de Trubar. Le théologien de la Réforme slovène y traite, entre autres sujets chers à la Théologie protestante, du problème de la justification. D'après un autre ouvrage du même Trubar, appelé »Ta kratka predgovor«, nous inclinons à penser que, dans sa conception de la justification, il dépendait assez étroitement de Bullinger et des »Loci theologici« de Melanchton.

Dans »Ena dolga predgovor« s'affirme un auteur qui a surmonté les difficultés initiales, se libérant d'un certain complexe d'infériorité et est, désormais, tout adonné à son »oeuvre«. »Ena dolga predgovor« témoigne d'une personnalité foretment teintée de messianisme.

<sup>20</sup> E. Benz, Wittenberg und Byzanz, Marburg/L, 1949, str. 146 sl.

# Osnove teologije trpljenja

Vekoslav Grmič

Vprašanje trpljenja spada gotovo med najtežja vprašanja, ki si jih človek vedno znova zastavlja, ne da bi kdaj našel povsem zadovoljiv odgovor, ki bi se ob njem mogel pomiriti. Zato ni čudno, da se tudi sv. pismo ponovno ustavlja ob tem vprašanju in ga skuša v luči božjega razsvetljenja reševati. Seveda pa ne smemo pričakovati, da bi mogli svetopisemski odgovori človeka popolnoma zadovoljiti. Prvič bi najbrž bilo človeku potrebno naravnost božje spoznanje, da bi mogel vedno odkriti pravi smisel trpljenja in videti tudi njegove dobre posledice. Drugič pa bi mu bila potrebna posebna božja pomoč, da bi ga omenjeno spoznanje resnično prepričalo. Odgovori sv. pisma so odgovori na določena vprašanja v tem pogledu in nosijo na sebi pečat časa kakor sploh vsa svetopisemska govornica, kajti le tako so mogli biti učinkoviti in delovati odrešitelsko na človeka, ki si je omenjena vprašanja zastavljal. Vsekakor pa je spoznanje, ki ga človek dobi iz sv. pisma tudi danes, popolnejše, kakor bi se mogel sam do njega dokopati. Kakšno je to spoznanje, kakšne so njegove razsežnosti, na to vprašanje naj kratko odgovori ta razprava.

Takoj pa je treba pripomniti, da nikakor ni odveč, če skušamo danes teološko osvetljevati vprašanje trpljenja. Čas naglega razvoja znanosti in tehnike je sicer ponekod zmanjšal ali celo odpravil nekatere oblike trpljenja, vendar smemo trditi, da je ta čas prinesel tudi nove oblike gorja, in to oblike, ki o njih nekoč ljudje sploh niso mogli misliti, da so mogoče. Človek namreč more hudo zlorabiti in dejansko ponovno zlorabi največje pridobitve znanosti in tehnike, tako da ne prinašajo človeštvu sreče, temveč trpljenje v najhujši obliki. In to se zgodi vedno, kadar ima človek na voljo silo, nima pa moči nad to silo, kadar mu je tuja misel na obvladovanje samega sebe. So pa tudi primeri, ki dokazujejo kako je splošen razvoj človeštva spremenil človeško miselnost, tako da večkrat zadostuje le malenkost, ki spremeni človekovo srečo in zadovoljnost v nesrečo in trpljenje. Pomislimo na pomanjkanje čuta za odpoved v današnji potrošniški družbi. Prav tako še vedno slišimo ugovore zoper vero v Boga zaradi trpljenja in je trpljenje večkrat tudi vzrok, da so mnogi za vprašanje Boga sploh insenzibilni. In končno moramo priznati, da se včasih srečujemo v teologiji s težnjami, ki skušajo vprašanje trpljenja na račun Kristusove zmage nad njim omalovaževati in odmisлити križ na račun vstajenja. Vse to so razlogi, zaradi katerih je potrebno o trpljenju spregovoriti tudi s teološkega, bibličnega vidika.

## I. Trpljenje kot razsežnost človeškega bivanja

V luči božjega razodetja je trpljenje razsežnost človeškega bivanja. Človek se na zemlji stalno srečuje s trpljenjem v tej ali oni obliki. Življenja na zemlji si ni mogoče misliti brez trpljenja.

V Jobovi knjigi beremo: »Človek, od žene rojen, je kratkega življenja in poln nemira« (14, 1).



Še jasneje pa je povedana ista resnica v Sirahovi knjigi: »Velika nadloga je prisojena vsakemu človeku in težek jarem teži človeške otroke od dneva izhoda iz materinega telesa do dneva vrnitve k materi vseh: njihove misli in tesnoba srca, misel na prihodnost, dan smrti; od tega, ki sedi na prestolu, do tega, ki je ponižan v prah in pepel; od tega, ki nosi škrlat in krono, do tega, ki se ovija v hodnično platno: je samo jeza, ljubosumnost, zmeda in nemir, strah pred smrtjo, spor in prepir... Pri vsakem živem bitju, od človeka do živine, in sedemkrat hujše so pri grešnikih: kuga in krvolitje, mrzlica in meč, pustošenje in poguba, lakota in smrt« (40, 1—9).

Trpljenje je tista dimenzija človeškega bivanja, ki je bila napovedana človeku pred grehom in je potem, nujno sledila njegovemu grehu: »Ker si poslušal glas svoje žene in jedel od drevesa, o katerem sem ti dal tole povelje: „Ne jej od njega!“ — bodi prekleta zemlja zaradi tebe! V trudu se boš živil od nje vse dni svojega življenja... V potu svojega obraza boš jedel kruh, dokler se ne povrneš v zemljo, ker si vzet iz nje; zakaj prah si in v prah se povrneš« (1 Mojz 3, 17—19).

Sicer pa je trpljenje dovolj dokazano izkustveno dejstvo, ki se z njim ponovno sreča vsak človek. Noben optimizem ga ne more zbrisati z zemlje, pa čeprav je še tako nasprotno človeškim željam in si človek še tako prizadeva, da bi se mu izognil ali ga premagal. Vsak pretiran optimizem se prej ali slej skaže kot neresničen. Res je samo, da je človeška zgodovina prepletena z boji in prizadevanji, kako odpraviti trpljenje. Res je, da se človek ne more sprijazniti s stanjem, ki ga določuje trpljenje. A odmisлити trpljenja ni mogoče. Zato pravi J. B. Metz: »Bistvena dinamika zgodovine je torej spomin na trpljenje kot negativna zavest prihodnje svobode in kot pobuda, da v obnebu te svobode tako delamo, da premagujemo trpljenje.«<sup>1</sup>

Trpljenje je z ene strani vir človeških naporov za lepšo prihodnost, z druge strani pa je zopet opomin, da naj se sprijaznimo s tem, kar smo dosegli, samo kot z nečim začasnim, relativnim. Tako človeku prav misel na trpljenje in doživljanje trpljenja odpira pogled za nepopolnost stvari in vsega, kar sam ustvari, ter mu omogoča, da se tem bolj pokaže tudi njegova naravnost v transcendenco. Trpljenje varuje človeka pred oboževanjem stvari in poživlja v njem nemir, ki o njem govori sv. Avguštin. Misel na trpljenje, ki je razsežnost človeškega življenja na zemlji, zavrača vse neupravičene zahteve tako imenovanih sekulariziranih eshatologij in je v tem pogledu zagovornica človeške svobode. Tako se nam trpljenje pokaže kot usmerjevalec človeškega življenja in dela že zaradi tega, ker mu kot senca pokaže stvari z obrisi, ki bi jih sam sicer težko opazil in bi zato še bolj zapadal najrazličnejšim utopijam, bi še lažje spregledal njega, ki je za stvarmi in ga te le nepopolno odsevajo. Trpljenje je zato lahko svetloba posebne vrste, luč za globlje spoznanje.

Moramo pa omeniti še en vidik te pozitivne vloge trpljenja za človeka. Trpljenje namreč večkrat preprečuje, da bi se v človeku uveljavile lastnosti, ki bi ga dejansko razlovečile, in mu pomaga, da tudi sebe gleda v pravi luči, da najde svojo pravo podobo in odkrije pravi smisel svojega

<sup>1</sup> Zukunft aus dem Gedächtnis des Leidens, Concilium 8 (1972), 403.



življenja. Takšen učinek more imeti lastno trpljenje, pa tudi trpljenje bližnjega. Tako dejansko doživlja človek v trpljenju in ob misli na trpljenje katarzo v dvojnem pogledu, kolikor mu odkriva stvari v pravi luči in kolikor na tak način človek sam sebe globlje spozna in ob tem spoznanju ter doživljanju bolečine oblikuje, vzgaja v zrelega in vse prav razumevajočega človeka.

Trpljenje je osnova za nastajanje nečesa novega in popolnejšega. Kolikor je združeno z nepopolnostjo stvari, ki pa so v stalnem razvoju, se nam ta trditev pokaže zopet v novi luči. Če torej gledamo na stvarstvo dinamično, če resno jemljemo njegovo evolutivno podobo, potem je razumljivo tako neko trpljenje, ki iz tega dejstva izvira, kakor je razumljiv tudi pozitiven pomen trpljenja, kar je ravno posebej poudarjal v svoji viziji veseljstva P. Th. de Chardin.

Seveda je trpljenje v teh pogledih, kakor smo jih omenili, ambivalentno, to se pravi, da more imeti tudi negativne posledice in da je zato njegova vrednost odvisna predvsem od razmerja, ki ga ima človek do trpljenja, od njegove odprtosti za resnico, od njegove iskrenosti in doslednosti, ki je v njem tudi neglede na trpljenje.

Gotovo pa trpljenje vedno ostane za človeka nekaj, kar bi naj ne bilo, kar človek doživlja kot nekaj tujega, nezaželenega, kar bolj ali manj zavrača. In to upravičeno, kakor bomo videli.

## II. Trpljenje kot nasledek greha

Druga resnica, ki jo najdemo v sv. pismu o trpljenju, je ta, da je trpljenje nasledek greha. Vendar iz tega ne sledi, da bi trpljenje zadelo samo tiste, ki grešijo, kajti mišljen je izvirni greh, mišljena je grešnost ali grešna situacija, ki se človek vanjo rodi.

Omenjene so bile že besede sv. pisma, ki bi jih naj Bog govoril prvemu človeku po grehu. Apostol Pavel pa pravi: »Kakor je torej po enem človeku prišel greh na svet in po grehu smrt in je tako smrt prišla na vse ljudi, ker so vsi grešili« (Rimlj 5, 12). Tudi je zapisal isti apostol nekoliko dalje: »Stvarstvo je bilo namreč podvrženo ničevosti, ne iz svoje volje, ampak zaradi tistega, ki ga je podvrigel, v upanju, da se bo tudi stvarstvo samo iz suženjstva pokvarjenosti rešilo v svobodo poveljanih božjih otrok. Vemo namreč, da doslej vse stvarstvo skupno zdihuje in trpi v porodnih bolečinah. Pa ne le ono, ampak tudi mi, ki imamo prvine Duha; tudi mi sami pri sebi zdihujemo, ko čakamo posinovljenja, odrešenja svojega telesa« (Rimlj 8, 20—23).

Ker je trpljenje nasledek izvirnega greha, zato se z njim srečujejo pravični in grešniki: »Vse to sem premislil v svojem srcu in vse to sem videl: pravični in modri so v božji roki z vsem svojim delovanjem, človek ne ve, ali je ljubezni vreden ali sovraštva, vse je pred njim v prihodnosti. Vse se pripeti enako vsem: enaka usoda za pravičnega in brezbožnega, za dobrega, čistega in nečistega, za tega, ki daruje, in tega, ki ne daruje, enako dobremu kakor grešniku, temu, ki prisega, kakor temu, ki se boji prisega« (Prid 9, 1. 2).

Zgodi se celo, da mora pravični več trpeti kakor grešnik: »Je nečimrnost, ki se godi na zemlji: so pravični, ki se jim godi, kakor da bi delali brezbožno; in so brezbožni, ki se jim godi, kakor da bi delali pravično« (Prid 8, 14).

Če pravimo, da je trpljenje nasledek greha, nasledek grešne situacije, ki se je začela z grehom prvega človeka, pa seveda ne smemo misliti, da bi bil svet čisto drugačen, če bi človek ne grešil, da bi se v njem ne kazale nepopolnosti, ki so nujno povezane z naravo posameznih stvari in z njihovimi medsebojnimi odnosi. Tudi nam isto potrjuje razvoj veselstva od manj popolnih oblik bivanja do popolnejših, kakor je bilo že povedano. Toda iz tega dejstva pa izhaja prav tako nujnost trpljenja?

Na ta pomislek bi mogli reči, da je trpljenje predvsem v tem, da človek ne vidi pravega smisla v stvari, ki mu povzroča trpljenje, in da nima moči, da bi mogel trpljenje vdano prenašati. Vse to pa bi človeku mogla dati posebna božja bližina, bi mu mogla dati posebna ljubezen do Boga, ki bi jo omogočila božja ljubezen, kolikor bi nemoteno v njem lahko delovala. Prav tako pa bi bilo treba reči, da bi popolna človekova odprtost za Boga in za delovanje božje ljubezni v njem omogočala vse popolnejše gospostvo nad stvarstvom, kakor mu je mogoče kljub grešni situaciji, ki sedaj v njej živi. V tem pogledu je mišljeno popolnejše spoznanje, večja moč volje in učinkovitost etičnega imperativa pri vsej človekovi dejavnosti in v vsakem razmerju človeka do sveta. Apostol Pavel pravi: »Vemo pa, da tistim, ki Boga ljubijo, vse pripomore k dobremu« (Rimlj 8, 28).

Vsekakor trpljenje v človeku budi zavest grešnosti, nečesa, kar bi ne smelo biti, kar ni po božji volji. Zato je lahko nenehen poziv k spreobrnjenju, nenehen klic k prizadevanju za popolnost, za svetost: »Preljubi, ne čudite se pekoči nadlogi, ki prihaja nad vas za preskušnjo, kakor da bi se vam dogajalo kaj nenavadnega, ampak kolikor s Kristusom trpite, se veselite, da se boste tudi v razodetju njegovega veličastva veselili in radovali« (1 Pet 4, 12. 13). 2. vatikanski cerkveni zbor pravi: »Posebej naj se s Kristusom, trpečim za zveličanje sveta, znajo zedinjati tisti, ki jih stiskajo uboštvo, onemoglost, bolezen in različne nadloge, ali ki trpe preganjanje zaradi pravice. Nje je Gospod v evangeliju blagroval in Bog... vse milosti, ki nas je poklical k svoji večni slavi v Kristusu Jezusu, jih bo po kratkem trpljenju sam spopolnil, utrdil, okreplil in postavil na temelj« (1 Pet 5, 10)« (C 41, 6).

Trpljenje pa človeka tudi spominja Kristusovega trpljenja in njegovega zagotovila, da bo v trpljenju z njim, saj je zaradi človeka in njegovega zveličanja sprejel sam nase trpljenje: »Ker so torej otroci deležni krvi in mesa, se je prav tako tudi sam udeležil obojega, da bi s smrtjo zrušil tistega, ki je imel oblast nad smrtjo, to je hudiča, in bi rešil nje, ki so bili v strahu pred smrtjo vse življenje podvrženi sužnosti... V čemer je bil namreč sam skušan in je trpel, more skušanim pomagati« (Hebr 2, 14—18). Tako je popolnoma razumljivo Kristusovo vabilo: »Pridite k meni vsi, kateri se trudite in ste obteženi, in jaz vas bom poživil. Vzemite moj jarem nase in učite se od mene... Zakaj moj jarem je prijeten in moje breme je lahko« (Mt 11, 28—30).

Trpljenje je lahko zanesljivo znamenje hoje za Kristusom: »Če hoče kdo iti za menoj, naj se odpove sam sebi in vzame svoj križ ter hodi za

menoj. Zakaj kdor hoče svoje življenje rešiti, ga bo izgubil; kdor pa svoje življenje zaradi mene in evangelija izgubi, ga bo rešil« (Mr 8, 34—36).

Tako lahko postane trpljenje, ki je nasledek greha — oddaljitve od Boga, sredstvo, pot, ki se po njem človek približa Bogu, posveti, postane drugi Kristus. Seveda je zopet odvisno od tega, kako človek odgovarja na ta božji klic, kako sprejema trpljenje in kako ga prenaša. Mogoče je namreč tudi, da trpljenje človeka še bolj oddalji od Boga. Zato nas je Kristus naučil prositi: »In ne vpelji nas v skušnjavo!« (Lk 11, 4).

Svojo največjo vrednost pa dobi trpljenje v luči Kristusovega odrešilnega trpljenja, in to je odrešitvska razsežnost trpljenja.

### III. Odrešitvska razsežnost trpljenja

J. Moltmann pravi: »Vera v Boga, ki opravičuje trpljenje in krivico na svetu in zoper to ne protestira, je nečloveška in deluje satansko.«<sup>2</sup>

Na to izjavo znanega teologa moremo reči, da je Kristus s svojim življenjem in delom, pa tudi z besedo protestiral zoper trpljenje in obenem človeku omogočil, da tudi sam po zvezi z njim odpravlja trpljenje z zemlje in nad njim zmaguje.

Tako je Kristus posvečal vso skrb prav tistim, ki so trpeli, in to ne samo s tem, da jih je skušal razumeti, temveč tudi s tem, da jim je resnično pomagal, da je obujal mrtve, ozdravljal bolnike in dvigal take, ki so se izgubili na potu življenja. Kako globoko je doživljal tudi sam bolečino trpečih, je pokazal npr. ob Lazarjevi smrti. A temu doživetju je potem takoj sledila pomoč, ne samo tolažilna beseda Mariji in Marti. Podobno se je zgodilo ob smrti mladeniča v Naimu. Evangelist je zato zapisal: »In Jezus je hodil po vsej Galileji, učil po njih shodnicah in oznanjal evangelij kraljestva; in ozdravljal je vsakršno bolezen in vsakršno slabost med ljudstvom« (Mt 4, 23).

V priliki o usmiljenem Samarijanu je pokazal, kakšno mora biti naše razmerje do trpečih in pomoči potrebnih. Največji poudarek pa dobi dobrotljivost, dobi pripravljenost, da človek lajša trpljenje na zemlji ter si prizadeva za zmago nad njim, v zapovedi ljubezni in v govoru o sodbi, kjer Kristus popolnoma istoveti dejavno ljubezen do bližnjega z ljubeznijo do Boga.

Sam je šel v trpljenje, čeprav je na Oljski gori doživljal še takšno grozo, in je tako postal enak človeku, ki se sreča s trpljenjem, kateremu se ni mogoče izogniti.

Na križu je Kristus vzel nase trpljenje iz ljubezni in mu tako vtisnil daritveni pomen za druge, za vse ljudi. Nasproti grehu, ki predstavlja upor zoper Boga in človeka samega, je Kristus postavil daritev popolne predanosti Bogu in s tem omogočil, da vsak človek hodi tudi v tem pogledu za njim; da, vzel je trpljenje »želo greha« in odprl vir nadnaravne moči na potu do zmage nad trpljenjem. J. Moltmann piše: »Kdor se odloči za ljubezen in prevzame iz ljubezni nase trpljenje ter okusi nevarnost smrti, stopi tako v 'božjo zgodovino'. Če spozna, da je njegova zapuščenost

<sup>2</sup> Der »gekreuzigte Gott«, Concilium 8 (1972), 408.



izginila v zapuščenosti, ki jo je okusil Kristus, more v skupni predanosti s Kristusom ostati v ljubezni.«<sup>3</sup> Pa tudi apostol Janez pravi: »Strahu ni v ljubezni, temveč popolna ljubezen strah prežene; kajti strah je združen z muko, a kdor se boji, se ni spopolnil v ljubezni.« (1 Jan 4, 18).

Križ pomeni popolno zmago nad trpljenjem, ki bi vodilo do obupa, in to tem bolj, ker je Bog potrdil, da je daritev Jezusa Kristusa sprejel, ko je vstal od mrtvih. Vstajenje od mrtvih predstavlja zmago nad trpljenjem sploh, ki je po zvezi s Kristusom zagotovljeno vsakemu človeku. V tem prepričanju izjavlja apostol Pavel: »Mislim namreč, da se trpljenje sedanjega časa ne da primerjati s slavo, ki se bo razodela nad nami« (Rimlj 8, 18), in potem govori o poveličanju vsega stvarstva, ne samo človeka zaradi Kristusa, ki je v njem in po njem vse ustvarjeno kakor tudi k njemu vse naravnano, ki je po njem vse spravljeno z Bogom (prim. Rimlj 8, 19 sl. in Kol 1, 15 sl.). Vsekakor pa ima Kristusovo vstajenje takšen pomen tudi zaradi tega, ker je Kristus pred svojim poveličanjem vzel nase usodo trpljenja, ki je nasledek greha, odsev resnične-grešne situacije, ki v njej živi človek.

Nad trpljenjem torej zmaguje upanje, ki je sad zveze s Kristusom, prvorojencem vsega stvarstva, kakor pravi apostol Pavel (prim. Kol 1, 15): »Na svojem telesu vedno okrog nosimo umiranje Jezusovo, da se tudi življenje Jezusovo na našem telesu razodene« (2 Kor 4, 10).

Dokaz zveze s Kristusom, ki se je v trpljenju za nas daroval in od mrtvih vstal, ki je torej premagal trpljenje, in obenem pot, po kateri pride človek do te zveze, je najprej dejavno lajšanje trpljenja vseh, ki jih v kakršni koli obliki zadeva, je prizadevanje, da bi bilo trpljenja čim manj na zemlji. To je delo za božje kraljestvo in je hoja za Kristusom. Apostol Jakob zato pravi: »Ako sta brat in sestra brez obleke in nimata vsakdanjega živeža, pa jima kdo izmed vas reče: 'Pojdita v miru, pogrejšta se in se nasitita' — pa jima ne daste, kar je potrebno za telo, kaj to pomaga? Tako je tudi z vero, če nima del: sama zase je mrtva« (Jak 2, 16. 17). 2. vatikanski cerkveni zbor pa izjavlja: »S svojim vstajenjem je bil Kristus postavljen za Gospoda, kateremu je dana vsa oblast v nebesih in na zemlji, in z močjo svojega Duha že deluje v srcih ljudi; in ne prebuja v njih le hrepenenja po prihodnjem veku, ampak že s tem samim tudi oživlja, očiščuje in krepi tiste velikodušne težnje, s katerimi si družina ljudi prizadeva, da bi napravila svoje življenje bolj človeško in bi si v ta namen podvrgla vso zemljo« (CS 38, 1). Tako spada sem tudi dolžnost vsakega kristjana, da dela za takšno ureditev sveta, v kateri ne bo prostora za krivice, sovraštvo in nemir, temveč nasprotno za pravico, ljubezen in mir.

Dalje dosega človek zvezo s Kristusom, ki se je sklanjal nad trpečimi in jim pomagal, ki je za nas trpel in od mrtvih vstal, kadar koli tudi sam sprejme trpljenje (ki ga ne more odpraviti), v ljubezni in daritvenem razpoloženju, v predanosti Bogu. Takšno trpljenje potem gotovo posvečuje človeka, ki trpi, pa tudi druge. Razen tega lahko človek na tak način s svojim zgledom približa drugim Kristusa in jih obenem pripravi na

<sup>3</sup> Der »gekreuzigte Gott«, Concilium 8 (1972), 412.



njegov prihod, pa naj bo ta prihod takšen ali drugačen. To je naravnost zakramentalna dejavnost človeka, ki trpi.

Človek pa se more v trpljenju še tesneje povezati s Kristusom in z njegovo daritveno voljo za vse ljudi, če namreč zavestno svoje trpljenje daruje za druge in jih tako »odrešuje«. V takšnem razpoloženju je zapisal apostol Pavel: »Zdaj se veselim v trpljenju za vas in (s svoje strani) na svojem mesu dopolnjujem, kar nedostaja bridkostim Kristusovim, za njegovo telo, ki je Cerkev« (Kol 1, 24).

Vse to, kar smo pravkar omenili, vključuje in človeka za takšno zvezo s Kristusom na poseben način pripravlja, pa tudi to zvezo vzpostavlja, obhajanje velikonočne skrivnosti v daritvi in zakramentih. Konstitucija o svetem bogoslužju pravi: »Z druge strani pa bogoslužje že samo priganja vernike, naj nahranjeni z velikonočnimi skrivnostmi postanejo enega srca; prosi, da bi zvesto živeli, kar so v veri sprejeli...« (B 10, 2).

Dati trpljenju odrešenijski pomen po zvezi s Kristusom je zadnja in obenem najgloblja beseda o trpljenju, je najpopolnejši odgovor na to težavno vprašanje, ki ga moremo razbrati iz sv. pisma. Ta odgovor namreč ne pomaga človeku samo, da bi lažje spoznal smisel trpljenja, temveč mu obenem kaže pot, ki po njej more s Kristusom doseči zmago nad trpljenjem.

\* \* \*

Mislim, da je mogoče iz navedenih misli o trpljenju razbrati pomen in smisel trpljenja za življenje in delo na zemlji in za doseg absolutne prihodnosti, ki pomeni popolno zmago nad trpljenjem. Kakor pa smo videli, je to mogoče doseči samo takrat, če trpljenje vzamemo resno, ne pa ga skušamo kakor koli odmisлити, in če vzamemo resno tudi Kristusovo trpljenje, čeprav ga še tako povezujemo in ga moramo povezovati s Kristusovim vstajenjem, z njegovo popolno zmago nad trpljenjem. Vsekakor torej spada h krščanskemu oznanilu tudi oznanilo o križu, o Kristusovem trpljenju, ne samo oznanilo o vstajenju. In samo takšno, popolno oznanilo osvobaja človeka, deluje resnično nanj odrešenijsko.

Predvsem se mi zdi pomembno, da vedno znova poudarimo odrešenijsko razsežnost trpljenja, ki pa nujno vključuje tudi dejstvo, da je trpljenje nasledek greha ali grešne situacije, ki vanjo stopa vsak človek ob prihodu na svet.

Trpljenje ne sme človeka navajati k uporabi zoper Boga, k zanikanju Boga, temveč k delu za odpravo naslednikov grešne situacije, ki določuje človeško bivanje na zemlji, k premagovanju trpljenja in k prizadevanju, da dosežemo nekoč s Kristusom popolno zmago nad trpljenjem. Kristjana mora vedno voditi zavest, da je Bog postal človek, da je stopil najgloblje v situacijo človeške bednosti in obenem vstal iz nje, in to za nas, povelčan, kot popoln zmagovalec nad vsakovrstnim trpljenjem. Takemu Bogu pa se ni mogoče upirati, ampak je prav in primerno samo, če se mu pridružimo, da dobimo potrebno pomoč in z njim dosežemo tudi sami povelčanje. Kakor hitro se mu seveda resnično pridružimo, ne mislimo več samo nase in ne delamo samo zase, temveč istočasno za svoje brate, za vse ljudi.

Takšen je zakon ljubezni, katera nas edina more z Bogom, ki je ljubezen, povezati.

Vera v Kristusa nikakor ne sme človeka odvrčati od resničnega in iskrenega boja zoper gorje in trpljenje na zemlji, temveč ga mora naravnost k takšnemu prizadevanju in k žrtvam, ki so za to potrebne, spodbujati. Vera v Kristusa ne sme delati niti najmanjšega videza »opija«. Kdor resnično ljubi križ, ljubi še bolj zmago nad križem in dela zanjo. Kdor pa križ prezira in zavrača, se tako hitro preda utopijam, ki ne zahtevajo nobenega boja, nobenih žrtev, temveč samo slepijo. V tem je čuden paradoks, kakor ga srečamo večkrat v krščanskem oznanilu in ga moramo priznati tudi v življenju, ki ga resnično oblikuje to oznanilo. Tudi v tem primeru »mora pšenično zrno strohneti v zemlji, da obrodi sad« da iz njega vzklije novo življenje.

### Literatura

1. Konstitucije 2, vatikanskega cerkvenega zbora (B, C, CS).
2. H. Urs von Balthasar, *Der Christ und die Angst*, Einsiedeln (Johannes) 1953.
3. L. Boros, *Mysterium mortis*, Olten u. Freiburg in Br. (Walter) 1967.
4. L. Boros, *Aus der Hoffnung leben*, Olten (Walter) 1968.
5. A. Camus, *L'homme révolté*, Paris (Gallimard) 1951.
6. P. Th. de Chardin, *L'avenir de l'homme*, Paris (Seuil) 1959.
7. J. B. Metz, *Zukunft aus dem Gedächtnis des Leidens*, *Concilium* 8 (1972), 399—407.
8. Moltmann, *Theologie der Hoffnung*, München (Kaiser) 1969.
9. J. Moltmann, *Mensch*, Stuttgart—Berlin (Kreuz) 1971.
10. J. Moltmann, *Der »gekreuzigte Gott«*, *Concilium* 8 (1972), 407—413.
11. J. Pieper, *Ueber die Liebe*, München (Kösel) 1972.
12. K. Rahner - W. Thüsing, *Christologie-systematisch und exegetisch*, Freiburg—Basel—Wien (Herder) 1972.
13. N. Schiffrers, *Die »Spur des Leidens« in der Geschichte und die »Spur Gottes«*, *Concilium* 8 (1972), 413—418.
14. P. Schoonenberg, *Theologie der Sünde*, Einsiedeln (Benziger) 1966.

### Povzetek

#### OSNOVE TEOLOGIJE TRPLJENJA

Vekoslav Grmič

V luči razodetja je trpljenje ena izmed razsežnosti človeškega bivanja. Kljub temu, da je trpljenje samo po sebi nekaj zlega, more imeti v človekovem sedanjem stanju tudi pozitivno vlogo: odpira človeku pogled za nepopolnost stvari in ga naravnava na transcendenco, pomaga mu najti svojo pravo podobo in pravi smisel življenja.

Trpljenje je nasledek greha oziroma grešne situacije, ki se je začela z grehom prvega človeka. Zadene tako pravičnega kakor grešnika. Je pa lahko človeku nenehen poziv k spreobrnjenju in znamenje hoje za Kristusom.

V luči Kristusovega odrešilnega trpljenja dobi trpljenje svojo odrešenijsko razsežnost. Kristus je s svojo popolno predanostjo Bogu v trpljenju vzel trp-

ljenju »želo« in odprl pot do zmage nad trpljenje. V zvezi s Kristusom more sleherni človek zmagati nad trpljenjem in ga spreminjati v odrešenijsko moč.

Trpljenje človeka ne sme navajati k uporabi zoper Boga in tudi ne odvrčati ga od boja zoper gorje na zemlji, ampak ga mora spodbujati k delu za odpravo posledic grešne situacije in k prizadevanju, da v zvezi s Kristusom doseže popolno zmago nad trpljenjem.

### Résumé

#### POUR UNE THÉOLOGIE DE LA SOUFFRANCE

Vekoslav Grmič

La souffrance est une dimension de l'existence humaine. Malgré qu'elle soit un mal, elle peut avoir, à la lumière de la Révélation, un sens positif: elle manifeste à l'homme l'imperfection foncière des réalités d'ici-bas, l'orientant ainsi vers l'Au de-là. Elle nous aide à découvrir notre véritable identité et le sens de notre vie.

La souffrance est la conséquence du péché, ou plutôt, de la situation pécheresse dans laquelle nous a jeté la faute du premier homme. Elle atteint aussi bien le juste que le pécheur. Mais elle peut devenir un appel à la conversion et une exhortation à suivre le Christ pauvre et souffrant.

À la lumière de la passion rédemptrice du Christ notre souffrance peut devenir rédemptrice à son tour. Par sa soumission totale à la volonté du Père le Christ a enlevé à la souffrance son »aiguillon« et l'a vaincue. Dans l'union au Christ l'homme peut, à son tour, vaincre la souffrance et en faire une force de rédemption pour soi-même et pour le monde.

De soi, la souffrance ne devrait pas nous mener à la révolte contre Dieu; elle ne devrait pas non plus nous inciter à capituler devant le mal qui se trouve dans le monde. Bien au contraire, elle devrait nous encourager à travailler, de façon à faire disparaître les séquelles du péché dans le monde, pour que, en union avec le Christ, nous devenions à notre tour, vainqueurs de la souffrance.



# Duhovništvo vernikov

France Oražem

Še ne dolgo pred 2. vatikanskim koncilom so mnogi teologi neradi govorili in pisali o duhovništvu vernikov.<sup>1</sup> Če so o tem že kaj govorili, so navadno razlagali tako, da tu ne gre za pravo duhovništvo, ampak samo za neko analogijo duhovništva. Bali so se namreč, da bi z naglašanjem skupnega duhovništva vernikov<sup>2</sup> trpel ugled in poslanstvo službenega duhovništva; to je tistih, ki so z zakramentom sv. reda še na poseben način deležni Kristusovega duhovništva. Po koncilu je takšno mišljenje, o skupnem duhovništvu vernikov, nemogoče. Kajti nauk o duhovniški naravi Cerkve, postavljen na temelj Kristusovega duhovništva, je dobil na koncilu doktrinalni in praktični poudarek. »Kristus Gospod, izmed ljudi vzeti veliki duhovnik (prim. Hebr 1, 1—5), je novo ljudstvo, napravil za kraljestvo in duhovnike Bogu in svojemu Očetu« Raz 1, 6; prim. 5, 9—10)« (C 10). Koncil hoče poživiti zavest skupnega duhovništva vernikov, ki je v razodetju tako jasno obseženo, premalo pa v zavesti in duhovnem doživljanju kristjanov. V dogmatični konstituciji o Cerkvi, zlasti v drugem poglavju,<sup>3</sup> je prikazana ta značilnost božjega ljudstva — kot duhovniškega ljudstva: to ljudstvo je posvečeno za bogočastje po odrešenju, ki ima v vsem božjem ljudstvu svojo zgodovinsko izpopolnitev in dovršitev. Po krstni milosti je vsak kristjan deležen Kristusovega duhovništva, deležen zato, da ga postavi v službo odrešenja in posvečenja — torej v službo božjega kraljestva.

V razpravi bomo najprej kratko podali biblične in teološke temelje skupnega duhovništva vernikov. Nato pa, kako naj izvršujejo to svoje duhovništvo, da spolnijo svojo odrešenijsko in posvečevalno poslanstvo, ki so ga prejeli od Kristusa.

## I. ODNOS MED SKUPNIM IN SLUŽBENIM DUHOVNIŠTVOM

### 1. Biblični in teološki temelji duhovništva vernikov

V sv. pismu zlasti novi zavezi so nekatera mesta, ki zelo jasno govorijo o duhovništvu vseh krščenih.<sup>4</sup>

Apostol Pavel spodbuja kristjane v Rimu, naj se Bogu popolnoma, osebno darujejo. »Rotim vas torej, bratje, pri usmiljenju božjem, dajte

<sup>1</sup> Pri nas je prof. A. Strle že precej pred koncilom pisal o duhovništvu vernikov v duhu pokoncilске teologije. Glej njegovo razpravo: Očrt nauka o splošnem duhovništvu.

<sup>2</sup> Čeprav slovenski prevod koncilskih odlomkov uporablja izraz »splošno« duhovništvo vernikov, rabim v razpravi dosledno izraz »skupno« duhovništvo vernikov, ker ta izraz bolj nedvoumno pove, da gre za duhovništvo, ki je skupno vsem krščenim. Tudi prof. A. Strle se bolj zavzema za izraz skupno duhovništvo namesto splošno duhovništvo. Glej Premiki v teologiji duhovništva, v: Cerkev v sedanjem svetu 4 (1970) 10, op. 4.

<sup>3</sup> O duhovništvu vernikov govorijo tile koncilski odloki: B 14, 48; C 9, 10, 11, 26, 31 34; D 2; LA 2, 3; M 15.

<sup>4</sup> Več svetopisemskih tekstov, zlasti stare zaveze, navaja Fr. Rozman v razpravi: Duhovništvo laikov po virih razodetja.



svoja telesa v živo, sveto, Bogu prijetno daritev; tako, da bo vaše bogoslužje po pameti. In ne ravnajte se po tem svetu, ampak preobrazujte se z obnovo svojega mišljenja, da boste preskušali, kaj je božja volja, kaj je dobro in njemu všeč in popolno» (Rimlj 12, 1—2).

Tudi apostol Janez daje kristjanom duhovniške naslove: »Milost vam in mir od njega, ki je, ki je bil in ki bo, in od sedmerih duhov, ki so pred njegovim prestolom, in od Jezusa Kristusa, ki je zvesta priča, prvorojeni izmed umrlih in vladar nad kralji zemlje. Njemu, ki nas ljubi in nas je opral naših grehov s svojo krvjo ter nas napravil za kraljestvo, za duhovnike Bogu, svojemu Očetu: njemu slava in moč na vekov veke« (Raz 1, 4—6). V hvalnici Kristusu, božjem jagnjetu, pravi: »Vreden si, da vzameš knjigo in odpreš njene pečate, zakaj bil si žrtvovan in si nas s svojo krvjo Bogu odkupil iz vsakega rodu in jezika in naroda in ljudstva, in napravil si jih našemu Bogu za kraljestvo in duhovnike, da bodo kraljevali na zemlji« (Raz 5, 9—10).

Najvažnejše glede duhovništva vernikov pa je seveda prvo Petrovo pismo. Zato ga tudi navajata dogmatična konstitucija o Cerkvi, kakor tudi odlok o službi in življenju duhovnikov.<sup>5</sup>

Ko se apostol Peter zahvaljuje Bogu za odrešenje, spomni preganjane in med pogani razkropljene kristjane: »Hvaljen Bog in Oče Gospoda našega Jezusa Kristusa, ki nas je po svojem obilnem usmiljenju prerodil za živo upanje po vstajenju Jezusa Kristusa od mrtvih, za neminljiv, brezmadežen in nevenljiv delež, v nebesih prihranjen vam, ki vas božja moč po veri čuva za zveličanje, pripravljeno, da se razodene poslednji čas« (1 Peter 1, 3—5). Posebno spomni spreobrnjence na odliko in dostojanstvo njihovega duhovništva, po katerem so tesno povezani s Kristusom. »K njemu, živemu kamnu, ki so ga ljudje zavrgli, pri Bogu pa je izbran in dragocen, pridite in se dajte tudi vi sami vzditi kot živi kamni v duhovno hišo, za sveto duhovstvo, da boste darovali duhovne daritve, Bogu prijetne po Jezusu Kristusu« (1 Petr 2, 4—6).

Živi kamen, ki so ga ljudje zavrgli, Bog pa ga je sprejel in ga ceni, je Kristus. Njemu morajo biti podobni tisti, ki so prišli iz teme v njegovo čudovito luč (prim. 1 Petr 2, 10). Bog išče take žive in preskušene kamne, da se vzdajo na prvi vogelni kamen v duhovno zgradbo živega občestva ljudi. Duhovna hiša, zgrajena iz živih kamnov, je sveto duhovstvo. Dolžnost vsakega duhovništva pa je, da daruje. Prvak apostolov opozarja kristjane, da morajo vsi darovati duhovne daritve. Kakšne naj bodo te duhovne daritve, bolj konkretno pove sv. Pavel, ko pravi, naj darujejo sami sebe: »Dajte svoja telesa v živo, sveto, Bogu prijetno daritev« (Rimlj 12, 1). Pustiti se vzditi Očetu, da postanejo podobni Kristusu, je Bogu prijetna daritev.

Po kratkih spodbudah in opominih našteva krščanskemu občestvu naslove in dostojanstva, ki so lastna božjemu ljudstvu: »Vi pa ste izvoljen rod, kraljevo duhovstvo, svet narod, pridobljeno ljudstvo, da bi oznanjali slavna dela njega, ki vas je poklical iz teme v svojo čudovito luč« (1 Petr 2, 9—10). Peter uporablja za kristjane imena iz druge Mojzesove knjige:

<sup>5</sup> C 10; D 2.

»Vi mi boste kraljevo duhovstvo in svet narod.«<sup>6</sup> S tem hoče še posebno močno naglasiti dejstvo, da so kristjani člani božjega ljudstva, ki je določeno in posvečeno za novo resnično bogočastje. Naravnani so na posebno duhovništvo, kot je rekel koncil. Izrael je bil po posebni izvolitvi in zavezi med vsemi narodi edini sposoben, da daruje daritve na Sinaju; bil je usposobljen, da prevzame pravico in dolžnost sredništva. Ves Izrael in samo Izrael je bil deležen duhovniškega dostojanstva.<sup>7</sup>

V novi ojkonomiji odrešenja, ki je nastopila s Kristusom, imajo vsi krščeni kot izvoljeno božje ljudstvo isto pravico in dolžnost, da popolnoma pripadajo Bogu, so na poseben način božja lastnina, in da ga častijo kot udje velikega duhovnika Kristusa. »Tisti, ki so krščeni, so namreč s prerojenjem in maziljenjem s Svetim Duhom posvečeni za duhovno stavbo, za sveto duhovstvo, da bi z vsemi dejanji krščanskega človeka darovali duhovne daritve« (C 10). Skupno duhovništvo kristjanov je deležnost pri edinem neodvisnem, dokončnem Kristusovem duhovništvu.<sup>8</sup> Vsi so življenjsko vcepljeni v Kristusa, da bi se dali vzditi kakor živi kamni vanj, ki je živi temelj stavbe — Cerkve. Vsak kristjan je deležen Kristusovega duhovništva. Biti prerojen v zakramentu sv. krsta, pomeni biti pridružen Kristusu duhovniku, biti torej deležen Kristusovega duhovništva. Kristus nas je vse odkupil in očistil s svojo krvjo, vključil nas je v samega sebe: napravil nas je deležne svojega duhovništva. To duhovništvo ni le samo časten naslov, ampak je prava duhovna moč, ki je usmerjena k tistemu poslanstvu, ki ga je imel in ga še ima veliki duhovnik Kristus v svoji odrešenjski dejavnosti.

## 2. Popolna skladnost skupnega in službenega duhovništva

Da bi se moglo to od Kristusa prijeto duhovništvo in poslanstvo vseh udov Kristusovega skrivnostnega telesa in božjega ljudstva v skladu s človeško naravo urejeno in učinkovito uveljavljati, je Kristus, kot dobri pastir, zboru apostolov s Petrom na čelu izročil še posebno poslanstvo v izvrševanju deležnosti pri Kristusovem duhovništvu: posebno ali službeno duhovništvo, ki naj bi se po naslednikih apostolov, škofih in njihovih pomočnikih, nadaljevalo do konca sveta. Skupno duhovništvo torej zahteva službeno duhovništvo v Cerkvi, ker more le tako razviti vso svojo duhovno vsebino in izvrševati svoje poslanstvo. »Da bi božje ljudstvo pasel in vedno množil, je Kristus Gospod v svoji Cerkvi ustanovil različne, v dobro vsemu telesu naravnane službe. Nositelji svete oblasti namreč služijo svojim bra-

<sup>6</sup> Izraelce je Bog sam pripravil na zavezo z njim. Spomni jih, kako vedno skrbi zanje. Zato naroča Mojzesu: »Tako povej Jakobovi hiši in oznani Izraelovim sinovom: „Sami ste videli, kaj sem storil Egiptčanom in kako sem vas nosil na orljih perutih in vas privedel k sebi. Če boste sedaj radi poslušali moj glas in spolnjevali mojo zavezo, mi boste posebna lastnina izmed vseh narodov, kajti moja je vsa zemlja; in boste mi kraljestvo duhovnikov in svet narod.“ (2 Mojz 19, 3—6).

<sup>7</sup> P. Giovanni della Croce, *Alleanza e santità del Popolo di Dio*, 55—58.

<sup>8</sup> A. Strle, *Premiki v teologiji duhovništva*, 10.

tom, da bi se vsi, ki spadajo k božjemu ljudstvu in jim zato pripada resnično krščansko dostojanstvo, svobodno in urejeno trudili za isti cilj in tako dospeli do zveličanja« (C 18, 1). Ta »sveta oblast« se v Cerkvi podeljuje z zakramentom sv. reda. S tem zakramentom postane kristjan na poseben način deležen Kristusovega duhovništva, drugače kakor tisti, ki so samo s krstom in birmo pridruženi Kristusu - duhovniku.<sup>9</sup> To hoče naglasiti koncil, ko pravi: »Splošno duhovstvo vernikov in službeno ali hierarhično duhovstvo se med seboj razlikujeta po bistvu in ne samo po stopnji« (C 10). Razlika ni samo v stopnji, ampak tudi po bistvu; to je, oba duhovništva se razlikujeta po različni zakramentalni ravni v odnosu do Kristusa kot velikega duhovnika in srednika.<sup>10</sup> Nosivci službenega duhovništva so Bogu na nov način posvečeni; postali so živo orodje Kristusa velikega duhovnika, da morejo v vseh časih nadaljevati njegovo čudovito delo, ki je prenovilo vso človeško družbo (prim. D 12, 1). Duhovnik je s sv. redom postal živo orodje Kristusa večnega duhovnika in ima sredi božjega ljudstva posebno funkcijo, da pred vsemi zastopa Kristusa samega, ki je Glava Cerkve. Ta posebnost se zlasti pokaže pri obhajanju evharistije, pri kateri duhovnik predseduje in so njegova dejanja nujno potrebna za popolno krščansko bogoslužje, za evharistično obedno daritev. Oznanjevanje božje besede in vse pastoralno delo je naravnano na evharistijo, ki posveti vso krščansko eksistenco na svetu, da se vse odrešeno ljudstvo, to je zbor in občestvo svetih kot vesoljna daritev daruje Bogu po velikem duhovniku (prim. D 2). In ravno polnega evharističnega bogoslužja ni brez posebej ordiniranega duhovnika.

Iz tega sledi, da izvrševanje službenega duhovništva: oznanjevanje božje besede, obhajanje evharistije in odpuščanje grehov ni samo preprosta funkcija ali skupnostna služba, ki bi jo mogli opravljati vsi krščeni. Prav tako ni samo »predsedništvo«, ki bi ga lahko opravljal vsak vernik, ampak je potrebno za to posebno poslanstvo, ki je povezano s posebnim posvečenjem in poslanstvom.

Službeno duhovništvo je torej služba, služenje božjemu ljudstvu »kraljestvu duhovnikov«; nosivec službenega duhovništva božje ljudstvo zbira, mu razlaga božjo besedo, ga uči in vodi v imenu božjega ljudstva in hkrati z njim v Kristusovi osebi — kar je predvsem odločilnega pomena — daruje evharistično daritev.

Različnost načina deležnosti pri Kristusovem duhovništvu in različna medsebojna povezanost enega duhovništva z drugim je temeljnega pomena za notranjo zgradbo Cerkve in njenega poslanstva. Kakor si ne moremo misliti nobenega telesa, pri katerem ne bi bilo notranjega reda med različnimi organi, si prav tako ne moremo predstavljati prave Cerkve brez nekega reda, to je brez notranje hierarhične zgradbe (prim. C 32).

<sup>9</sup> Kdor prejme zakrament sv. reda, ne preneha biti deležen skupnega duhovništva. To duhovništvo ohranijo tudi tisti kristjani, ki so prejeli mašniško ali škofovsko posvečenje. To duhovništvo ostane vse življenje osnova njihovega odnosa do Boga in taka osnova njihovega napredka in rasti v svetosti. Saj jih prav to skupno duhovništvo usposablja za prejemanje zakramentov.

<sup>10</sup> A. Strle, Premiki v telogiji duhovništva, 11.



## II. NAJVAŽNEJŠI NAČINI KAKO NAJ KRISTJANI IZVRŠUJEJO SVOJE DUHOVNIŠTVO

### 1. Skupno duhovništvo vernikov in njihova pravica in dolžnost sodelovanja pri evharistični daritvi

Duhovništvo, tako skupno kakor službeno, ima za svojo poglavitno nalogo bogočastje z molitvijo, z resničnim krščanskim življenjem in dejavnim sodelovanjem pri evharistični daritvi, pri kateri naj se tudi sami Bogu vsega darujejo in odkoder njihovo krščansko življenje dobiva luč in moč. Pri tem najvišjem bogočastnem opravilu Kristus ni samo duhovnik, ampak tudi daritvena žrtev. Ker so kristjani, prerajeni v krstu, postali udje Kristusovega duhovnika in žrtve, morajo zato tudi sami sebe darovati v živo, sveto, Bogu prijetno daritev (prim. Rimlj 12, 1). Tako se v njih dejavno in učinkovito uresničuje enkratno zgodovinsko dogajanje Kristusove skrivnosti. Konstitucija o svetem bogoslužju pravi: »Mati Cerkev zelo želi svoje vernike privedi k tistemu polnemu, zavestnemu in dejavnemu sodelovanju pri bogoslužnih opravilih, ki ga od njih zahteva že narava bogoslužja in do katerega ima krščansko ljudstvo 'izvoljen rod, kraljevo duhovstvo, svet narod, pridobljeno ljudstvo' (1 Petr 2, 9; prim. 2, 4—5) v moči krsta pravico in dolžnost« (B 14).

Dolžnost aktivnega sodelovanja pri bogoslužnih opravilih, zlasti pri evharistični daritvi, najvažnejšem opravilu Kristusovega duhovništva, prejme kristjan s krstom. Prav tako pa je deležen sadov tega duhovništva. Prava, stvarna utemeljitev liturgične dejavnosti vernikov je teološkega značaja. Gre za izvrševanje duhovništva, ki ga kristjan prejme za bogočastje in sploh za službo Bogu. Kdor je deležen duhovništva ne sme biti samo gledavec bogoslužnega dogajanja, kot je Kristusova daritev Očetu in v Kristusu daritev vsega stvarstva Očetu.<sup>11</sup> V njej mora zavestno darovati samega sebe in celotno daritev življenja. »Vsa njihova dela, molitve in apostolske pobude, zakonsko in družinsko življenje, vsakdanje delo, duševni in telesni počitek, če to izvršujejo v Duhu, pa tudi nadloge življenja, če jih prenašajo potrpežljivo, postanejo duhovne daritve, prijetne Bogu po Jezusu Kristusu (prim. 1 Petr 2, 5). V darovanju evharistije laiki vse to hkrati z darovanjem Gospodovega telesa v globoki bogovdanosti darujejo Očetu« (C 34).

### 2. Zakramentalno življenje kot izvrševanje skupnega duhovništva

Ne samo pri evharistični daritvi, ki je vir in višek vsega krščanskega življenja (prim. C 11), ampak tudi pri drugih zakramentih mora kristjan izvrševati svoje duhovništvo s tem, da je pri pripravi, zlasti pa pri pre-

<sup>11</sup> »Zato si Cerkev skrbno prizadeva, da verniki v tej skrivnosti vere ne bi prisostvovali kot tuji in nemi gledalci, ampak da bi jo v obredih in molitvah dobro razumeli; zavestno, pobožno in dejavno sodelovali pri svetem dogajanju; da bi se z božjo besedo duhovno oblikovali; da bi se pri mizi Gospodovega Telesa obnavljali in Bogu zahvaljevali. Ko darujemo brezmadežno žrtev, ne le po mašnikovih rokah, ampak združeni z njim, naj bi se naučili darovati sami sebe in naj bi se vsak dan po Kristusu sredniku používali v edinost z Bogom in med seboj, da bo končno Bog vse v vseh« (B 48).



jemanju zakramentov res osebno dejaven. Koncil je vse spomnil na ta stari katoliški nauk glede osebnega sodelovanja pri zakramentih, ki je, žal, postal pri mnogih vernikih, pa tudi pri duhovnikih vse preveč pozabljen. Pozornost in sodelovanje vernikov sta bila preveč obrnjena v »ceremonial«, v to, da je obred lepo izvršen, premalo pa je bilo pažnje na notranjo vsebino, na notranje dogajanje, ki ga vključuje prejem zakramentov. Kristjani ne smejo biti pri prejemanju zakramentov pasivni predmeti, ampak dejavni udeleženci (partnerji). Kljub različni uredbi zakramentalne ojkonomije ni kristjan po krstu nikdar preprosto le prejemnik, ampak deluje v moči svojega duhovništva, ki ga je prejel od Kristusa. »Verniki v moči svojega kraljevega duhovstva sodelujejo pri darovanju evharistije in to duhovstvo uveljavljajo pri prejemanju zakramentov« (C 10). To pomeni, da je zgolj pasivno prejemanje zakramentov v pravem krščanskem življenju, nesmiselno. V ojkonomiji in poslanstvu vsakega zakramenta ima kristjan priložnost, da uveljavlja svoje duhovništvo kot častilec Boga, ko zavestno osebno sodeluje pri osebnem odrešenju in posvečenju, pri čemer moramo upoštevati tudi bistveno usmerjenost zakramentov na oblikovanje prejemnikovega krščanskega življenja.

Pri prejemanju zakramentov gre za osebno srečanje s Kristusom — odrešenikom. Ker liturgija zakramentov skrbi, da pri dobro pripravljenih vernikih skoraj vse važnejše dogodke v življenju posvečuje božja milost, ki izvira iz velikonočne skrivnosti Kristusovega trpljenja, smrti in vstajenja — saj vsi zakramenti prejemajo svojo moč iz Kristusa (prim. B 61) — zato se kristjan vse življenje ob pomembnih življenjskih dogodkih še prav na poseben način srečuje s Kristusom, po Kristusu pa z Očetom. Bog prihaja po Kristusu v zakramentih k človeku in po njih se človek bliža Bogu.<sup>12</sup> Tako se Kristjan v izvrševanju skupnega duhovništva v zakramentih srečuje s tisto poslednjo stvarnostjo, iz katere izhaja in h kateri je naravnan.

### 3. Skupno duhovništvo in razodetje

Še drugi vidik duhovnosti skupnega duhovništva je osvetlil zadnji koncil; namreč to, da je kristjan v moči svojega duhovništva postal sposoben, da božjo besedo sprejema z notranjo sprejemljivostjo in prilagodljivostjo, ki se dviga nad zgolj pojmovno sprejemanje in razumevanje. V skupnem duhovništvu je neka osnova za konaturalnost z božjo besedo, ki zagotavlja kristjanu tisti verski čut, po katerem postane v življenju oživljavec in izvršilec božje besede in ne samo poslušavec. Duh resnice ga namreč podpira, da sprejema razodetje ne kot človeško besedo, marveč kar resnično je: kot božjo besedo (prim. 1 Tes 2, 13). Prav tako ga tudi podpira, da s presojanjem in umevanjem vedno globlje prodira vanjo in jo v življenju na najpopolnejši način uresničuje (prim. C 12, 1).

Ko apostol Janez svari kristjane pred krivoverci, jim zagotavlja: »Vi pa imate maziljenje od Svetega in vse veste. Nisem vam pisal, kakor ne bi poznali resnice, marveč, ker jo poznate in veste... In vi — maziljenje, ki ste ga od njega prejeli, v vas ostane in vam ni treba, da bi vas kdo učil: marveč kakor vas o vsem uči njegovo maziljenje, to je tudi resnično

<sup>12</sup> P. Brugnoli, *Santità dei laici*, 155—159.

in ni laž; kakor vas je poučilo o njem, v njem ostanite« (1 Jan 2, 20—21). Maziljenje je Sveti Duh, ki so ga prejeli pri krstu in birmi, deluje trajno v njih, da morejo razločevati resnico od zmote in napredovati v spoznanju razodetja. — Sv. Pavel omenja korintskim kristjanom napake, ki so se razširile med njimi in jim naroča, naj se dajo voditi Svetemu Duhu, da bodo pravilno razumeli razodete resnice. »Mi pa nismo prejeli duha sveta, temveč Duha, ki je iz Boga, da bi spoznali, kaj nam je Bog milostno daroval« (1 Kor 2, 12).

Kristjan navadno posluša božje razodetje po posredovanju službenega duhovništva. Posluša ga z notranjim sluhom, ki ga ostvarja in podpira božja milost. Posebno delovanje Sv. Duha prešinja kristjana, da pri poslušanju božje besede ne ostane pasiven, brezdelen poslušavec, ampak aktiven, dinamičen, ki tudi s svoje strani zavestno osebno prispeva k notranji pazljivosti in pravilnemu razumevanju duhovnega bogastva božjega razodetja.<sup>13</sup> Takšno notranje poslušanje božje besede, ki je zmožnost in sad skupnega duhovništva, je na poseben način potrditev poslanstva učiteljstva Cerkve in službenega duhovništva. Ta posebni vidik medsebojne povezanosti in sodelovanja skupnega in službenega duhovništva kaže tudi dejstvo, da sta pri najvišjem bogočastnem opraviu Cerkve, pri evharistični daritvi združeni v organsko celoto, skrivnost božje besede in skrivnost zakramentalne milosti. Pri maši je najbolj vidna urejenost in tudi potrebnost skupnega in službenega duhovništva prav glede najvažnejših in najbolj značilnih vrednost in poslanstva duhovništva, in sicer božje besede in delitve zakramentalne milosti. Oboje prejemamo po sredništvu Kristusovega duhovništva. V tem smislu moremo reči, da je skupno duhovništvo živ temelj, po katerem je kristjan v pravem pomenu usposobljen za božje češčenje, in sicer za božje češčenje kot spoznavanje resnice, kot deležnost božjega življenja in kot zmago, ki se kaže v odrešenju sveta.

#### 4. Skupno duhovništvo in apostolat

Koncil je močno podčrtal in pojasnil, da apostolski poklic vernikov izhaja prav iz skupnega duhovništva. Biti preroben in posvečen v zakramentu krsta pomeni, biti privzet v Kristusovo duhovniško poslanstvo; pomeni biti s Kristusom soodgovoren glede tega poslanstva. Kristjan je vključen v zahteve Kristusove skrivnosti glede oznanjevanja, pričevanja in posvečevanja sveta.

##### a) Oznanjevanje in pričevanje

Vsi krščeni so deležni Kristusove preroške službe in njegovega duhovništva. Zato so vsi poklicani, da oznanjajo Kristusa in tako izvršujejo del Kristusovega poslanstva — oznanjajo svetu evangelij odrešenja. Biti morajo pričevalci Kristusovega življenja, smrti in vstajenja kakor tudi

<sup>13</sup> O delovanju Sv. Duha, ki človeka notranje odpira božjemu razodetju, pravi dogmatična konstitucija o božjem razodetju: »Da pride do take vere, je potrebna predhodna in pomagajoča milost Svetega Duha, ki nagiba srce in ga obrača k Bogu, odpira duhovne oči in daje vsem prijetnost v soglašanju z resnico in v veri vanjo« (BR 5).

življenjske moči njegove Cerkve. Javno morajo kazati svojo vero in to ne toliko z besedno zgovornostjo, ampak s skladnostjo svojega življenja z evangelijem. Vsak kristjan je že samo zaradi dejstva, da je krščen in vernik vključen in privzet v odrešitveno zgodovino kot njen sodejavec in ima dolžnost prizadevati si za to, da se odrešenje uresniči čim popolneje v njem samem in da se zavestno trudi, da se bo uresničevalo in dovrševalo tudi v drugih in v prihodnosti. Vsi krščeni so poklicani, da apostolsko delujejo v korist tistih, ki so že, in tistih ki še niso v Cerkvi. Skupno duhovništvo je močan klic, da vsak na svoj način prispeva s svojim življenjem, zgledom in žrtvami k notranji rasti Kristusovega skrivnostnega telesa.<sup>14</sup>

Laiki imajo zaradi svojega duhovništva v Cerkvi in v svetu posebno poslanstvo apostolskega delovanja. »Apostolat resnično izvršujejo s tem, da se trudijo za oznanjevanje evangelija in za posvečevanje ljudi, ter s tem, da časni red prekvapijo in spopolnjujejo z duhom evangelija, tako da njihovo delovanje v tej smeri očitno priča za Kristusa in je ljudem v zveličanje. Ker pa je za laiški stan značilno, da živijo sredi sveta in svetnih opravil, jih Bog kliče, da s krščansko gorečnostjo podobni kvasu apostolsko delujejo v svetu« (LA 2).

Da morejo dolžnost, ki jim jo nalaga skupno duhovništvo v apostolatu uspešno izvrševati, prejemajo kristjani posebne darove: »Sveti Duh, ki po službi in zakramentih posvečuje božje ljudstvo, podeljuje vernikom za izvajanje tega apostolata tudi posebne darove (prim. 1 Kor 12, 7); jih deli slehernemu, kakor hoče' (1 Kor 12, 11), da bi vsak z darom, kakor ga je prejel, stregel drugemu' in da bi tudi oni kot dobri oskrbniki mnogotere milosti božje' (1 Petr 4, 10) prispevali k zidanju celega telesa v ljubezni (prim. Ef 4, 16). Za vsakega vernika, ki je prejel te, čeprav najnavadnejše darove, izvira iz njih pravica in dolžnost, da jih v Cerkvi in v svetu uporabljajo v prid ljudem in za zidanje Cerkve; v svobodi Svetega Duha, ki veje, kjer hoče' (Jan 3, 8), in hkrati v zidanju z brati v Kristusu, zlasti z njegovimi pastirji« (LA 3).

Kristjanova dolžnost pa ni samo ta, da je skrben in uspešen sodelavec pri nastajanju in rasti božjega kraljestva, ampak mora biti s svojo dejavnostjo in življenjem znanilec prihodnjih dogodkov, to je izpopolnitve božjega kraljestva, ki ima svoje obljube v gorečnosti, sijaju in dejavnosti sedanje svetosti (prim. C 48).

#### b) *Posvečevalci sveta*

Kaj pojmuje koncil pod imenom svet, je kratko, a jasno povedano v pastoralni konstituciji o Cerkvi v sedanjem svetu: »Svet, ki ga ima cerkveni zbor pred očmi, je torej svet ljudi, celotna človeška družba z vesoljstvom stvari, sredi katerih živi. Ta svet je prizorišče za zgodovino človeškega rodu, zaznamovan z njegovimi napori, porazi in zmagami. O tem svetu verujejo kristjani, da ga je osnovala in ga ohranjuje v bivanju Stvarnikova ljubezen; zapadel je sicer sužnosti greha, a Kristus, križani in vstali, je zlomil oblast hudobnega duha in osvobodil svet, da bi bil po božjem sklepu preoblikovan in da bi prišel do dovršitve« (CS 2, 2).

<sup>14</sup> P. Brugnoti, *Santità dei laici*, 136—152; Y. M. — I. Congar, *I laici*, 302—307.



Kristus ni posvetil sveta samo z zadostitvijo, ampak tudi z obnovitvijo, s katero vrača Očetu vse stvari kot dokaz njegove slave in kot najvišji izraz češčenja. S krstom je ta duhovniška služba zaupana vsem kristjanom, da posvečujejo svet s svojim krščanskim življenjem. Kristjan uporablja vse stvari tako, da mu koristijo za božje kraljestvo, uporablja jih v skladu z božjim odrešenjskim načrtom, s Kristusovo skrivnostjo. »Laiki imajo po posebnem poklicu nalogo iskati božje kraljestvo s tem, da se ukvarjajo s časnimi rečmi in jih urejajo v skladu z božjo voljo. V svetu živijo, to je v vseh posameznih svetnih dolžnostih in poslih in v rednih družinskih in družbenih razmerah, iz katerih je njihov obstanek tako rekoč stkan. Tam jih Bog kliče, da bi z izvrševanjem svoje lastne naloge in ob vodstvu evangelijskega duha kakor kvas od znotraj prispevali k posvečenju sveta in da bi na ta način predvsem s pričevanjem svojega življenja in z žarom svoje vere, upanja in ljubezni razodevali Kristusa drugim. Naloga laikov je torej na poseben način ta, da vse časne stvarnosti, s katerimi so ozko povezani, tako osvetljujejo in usmerjajo, da te vedno nastajajo in rastejo in so po Kristusu v slavo Stvarnika in odrešenika« (C 31). Na ta način postanejo vse stvari posvečene. Kristjan postane gospodar stvari in vrši nad njimi duhovniško kraljevanje, v nasprotnem primeru pa postane ujetnik in suženj stvari. »Človek, ki ga je Kristus odrešil in s Svetim Duhom napravil za novo stvar more in mora ljubiti tudi stvari same, ki jih je ustvaril Bog. Od Boga jih namreč prejema in zato gleda nanje in jih ceni kot pritekajoče iz božje roke. Zahvaljuje se zanje božjemu dobrotniku; in ko uporablja ter uživa stvari v duhu uboštva in svobode, postaja pravi posestnik sveta, kakor bi nič ne imel in vendar ima vse. Vse je vaše, vi pa Kristusovi, Kristus pa božji« (1 Kor 3, 22—23)« (CS 37, 4).

To posvečevanje sveta po Kristusovem duhovništvu postavlja kristjanu tudi veliko zahtevo po notranjem očiščevanju in sublimaciji, ki samo v sebi ni toliko zahteva objektivne stvarnosti sveta, ampak je bolj zahteva subjektivnega stanja grešnosti, v katerem se človek nahaja v odnosu do ustvarjenega sveta. Svet se ne posvečuje, kakor da bi bil sam v sebi profan in slab,<sup>15</sup> ampak se posvečuje v tem smislu, da se prečiščuje človekov odnos do sveta in da postaja človek vedno bolj sposoben, da mu svet pomaga spoznavati Boga in njegovo ljubezen do njega in zato zavestno z vsem stvarstvom poveljuje Boga. Tako je lepo vidna in podčrtana odrešenjska narava Kristusovega duhovništva, ki ne spada samo k človeški zavesti, ampak tudi k objektivni stvarnosti vsega stvarstva.

## 5. Posvečenost vesolja

Kristusovo odrešenje ne zajema samo človeka, ampak vse vesoljstvo. »Bog je sklenil, da naj v njem prebiva vsa polnost in da s krvjo njegovega križa ostvari mir in tako po njem s seboj spravi vse, kar je na zemlji in kar je v nebesih« (Kol 1, 19—20). Tako ima po Kristusovem odrešenju »vse v njem svoj obstoj« (Kol 1, 17).<sup>16</sup> Učinki odrešenja pa še niso dokon-

<sup>15</sup> C. V. Truhlar, *Antinomie della vita spirituale*, 127—129; Y. M. — I. Congar, *I laici*, 311—312.

<sup>17</sup> M. — D. Chenu, »Consecratio mundi«, 608—618, zlasti 617—618; V. Grmič, *Teologija dialoga Cerkve s svetom*, 205—206.



čani ne v človeku ne v stvarstvu, saj pravi sv. Pavel, »da doslej vse stvarstvo ječi in trpi v porodnih bolečinah« (Rimlj 8, 22) in željno pričakuje, »da se bo tudi stvarstvo samo iz suženjstva pokvarjenosti rešilo v svobodo poveljanih božjih otrok« (Rimlj 8, 21). Do dovršitve odrešenja bo prišlo tedaj, »ko bo Kristus izročil Očetu večno in vesoljno kraljestvo: kraljestvo resnice in življenja, kraljestvo svetosti in milosti, kraljestvo pravičnosti, ljubezni in miru«. V skrivnosti je to kraljestvo že tu navzoče« (CS 39, 3).

Reči moramo, da miselnost, ki istoveti sveto s »klerikalnim« in profano z laiškim, spada v preteklost. Koncil takega mišljenja več ne dopušča, ker prav zaradi skupnega duhovništva vernikov gleda na vesoljstvo kot na nekaj, kar je vsaj v možnosti sveto. Vse stvarstvo je vključeno in privzeto v odrešensko zgodovino, ker nikdar ni bilo izključeno iz tega božjega načrta. Dejstvo, da je v korenini posvečeno vse vesolje, je velika krščanska vrednota, ki se je moramo vsi dobro zavedati. Tako se ne bomo zapletali v nepotrebne in nekoristne probleme in nesporazume in hoteli preveč ločevati svete stvari od profanih, krščanske dolžnosti in »svete« poklice od profanih. Gotovo so tu razlike; toda med vsemi je prava skladnost in urejenost. Vse, kar je krščansko je sveto, vse kar je človeško, je v korenini sveto, vse, kar je ustvarjeno, je vsaj v možnosti sveto in to ne samo zaradi tega, ker nosi pečat Boga, svojega stvarnika in odrešenika, ampak tudi zato ker eksistira v ojkonomiji Kristusove duhovniške zgodovine.<sup>17</sup> Zato je miselnost, da je možna neka popolnoma naravna morala, ki bi imela svojo najvišjo normo v zaprtem krogu človeške zavesti in občutja, ne da bi se kaj ozirala na Boga, popolnoma nemogoča.

Ta vsaj v korenini podana posvečenost kristjana in sveta, ki jo koncil tako vztrajno naglašja, nas mora prepričati, da je Kristusova skrivnost vesoljna skrivnost. Vse stvari so vključene v to skrivnost, vse stvari so v zvezi s to skrivnostjo in so nanjo naravnane; vse stvari tej skrivnosti tudi dolgujejo svoj začetek in svojo zgodovino. Kristjan ima v svojem življenju dolžnost, da vse stvari dejansko privede v stik s Kristusovo skrivnostjo, da bodo vedno popolneje izražale in uresničevale božjo slavo. Istočasno pa ima tudi dolžnost, da jih varuje pred vsakim oboževanjem in precenjevanjem, ki ga more povzročiti človeška slabost in hudobija. Na ta način je skupno duhovništvo vseh vernikov eden od temeljev krščanske duhovnosti.

### Sklep

Vsi krščeni so deležni Kristusovega duhovništva. Med skupnim in službenim duhovništvom je po Kristusovi uredbi popolno soglasje, saj sta naravnana drug na drugega, drug od drugega odvisna, da moreta le v medsebojnem sodelovanju izvrševati poslanstvo Cerkve, ki je deležnost pri Kristusovem poslanstvu in nadaljevanju njegovega dela.<sup>18</sup>

<sup>17</sup> V pismu Efežanom piše: »Zakaj v tem imamo odrešenje po njegovi krvi, odpustanje grehov, po bogastvu njegove milosti, ko nam je razodel skrivnost svoje volje po svojem sklepu, ki ga je vanj položil, da ga izvrši v polnosti časov, da v Kristusu podredi eni glavi vse, kar je v nebesih in kar je na zemlji« (Ef 1, 7—10).

<sup>18</sup> V. Grmič, Dogmatični temelji laika v odlokih 2. vatikanskega zbora, 203.

Prav pa je, da se vsi dobro zavedamo, da je potrebna potrpežljivost in precej dolga duhovna vzgoja duhovnikov in laikov, preden bo zavest o skupnem duhovništvu postala živa, oziroma življenje božjega ljudstva. Kljub vsej jasnosti koncilskih odlokov in razlaganju današnje teologije je precej živa temu nasprotujoča miselnost — med duhovniki in laiki — miselnost, ki jo je treba premagati, da bo resnica o skupnem duhovništvu vseh krščenih postala življenje. Zato je potrebna posebna askeza, pravo duhovno vodstvo vernikov in predstavljanje krščanskega življenja v njegovi celotnosti. Lahko je razglašati, da so vsi kršчени duhovniki, toda samo s površnim govorjenjem in razglašanjem se lahko ustvari samo neka »konkurenca« ali celo podcenjevanje službenega duhovništva v Cerkvi, podcenjevanje, ki se pojavlja kot reakcija prejšnji miselnosti.

### Literatura

- Konstitucija o svetem bogoslužju.  
 Dogmatična konstitucija o Cerkvi.  
 Dogmatična konstitucija o božjem razodetju.  
 Pastoralna konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu.  
 Odlok o laiškem apostolatu.  
 Odlok o službi in življenju duhovnikov.  
 Odlok o misijonski dejavnosti Cerkve.  
 Brugnoli P., *Spiritualita dei laici*,<sup>3</sup> Brescia 1967.  
 Carré A. M., *Le sacerdoce des laïcs*, Paris 1960.  
 Chenu M. — D., »Consecratio mundi«, v: NRT<sup>h</sup> 86 (1966) 608—618.  
 Congar Y. M. — J., *Jalons pour une théologie du laïc*, Paris 1954.  
 Congar Y. M. — J., *I laici*, v: *La theologia dopo il Vaticano II*, Brescia 1967, 299—314.  
 P. Giovanni della Croce, *Alleanza e santità del Popolo di Dio*, v: *La santità nella Costituzione conciliare sulla Chiesa*, Roma 1966, 51—76.  
 Grmič V., *Teologija dialoga Cerkve s svetom*, v: BV 25 (1965) 195—230.  
 Grmič V., *Dogmatični temelji laikata v odlokih 2. vatikanskega cerkvenega zbora*, v: BV 26 (1966) 189—204.  
 Klostermann F., *Der Weltlaie und sein Apostolat nach dem zweiten Vatikanum*, v: *Theologisch-praktische Quartalschrift* 114 (1966) 201—223.  
 Rozman Fr., *Duhovništvo laikov po virih razodetja*, v: *Nova pot* 20 (1968) 311—326.  
 Strle A., *Očrt nauka o splošnem duhovništvu*, v: *Zbornik teološke fakultete* 6—7 (1956—1957) 103—162.  
 Strle A., *Premiki v teologiji duhovništva*, v: *Cerkev v sedanjem svetu* 4 (1970) 10—14.  
 Truhlar C. V., *Antinomie della vita spirituale*, Padova 1967.

### Povzetek

#### DUHOVNIŠTVO VERNIKOV

France Oražem

Drugi vatikanski koncil je hotel poživiti zavest skupnega duhovništva vernikov, ki je v razodetju tako jasno obseženo, premalo pa je v zavesti in duhovnem doživljanju kristjanov.

Prvi del razprave podaja biblične in teološke temelje duhovništva vernikov ter medsebojno povezanost skupnega in službenega duhovništva.

V ojkonomiji odrešenja, ki je nastopila s Kristusom, imajo vsi krščeni kot izvoljeno božje ljudstvo pravico in dolžnost, da popolnoma pripadajo Bogu in da ga častijo kot udje velikega duhovnika Kristusa. Skupno duhovništvo vernikov je deležnost pri edinem neodvisnem, dokončnem Kristusovem duhovništvu. Biti prerojen v krstu pomeni biti pridružen Kristusu duhovniku, pomeni biti deležen Kristusovega duhovništva. To duhovništvo torej ni samo časten naslov, ampak je prava duhovna moč, ki je usmerjena k tistemu poslanstvu, ki ga ima veliki duhovnik Kristus v svoji odrešitelski dejavnosti.

Ceprav se skupno in službeno duhovništvo ne razlikujeta samo po stopnji ampak tudi po bistvu, je med njima popolna skladnost. S sv. redom postane kristjan živo orodje Kristusa večnega duhovnika in ima sredi božjega ljudstva posebno funkcijo, da pred vsemi zastopa Kristusa samega, ki je Glava Cerkve. Ta posebnost se zlasti pokaže pri obhajanju evharistije, pri kateri duhovnik predseduje in so njegova dejanja nujno potrebna za popolno krščansko bogoslužje in za evharistično obedno daritev. Oznanjevanje božje besede in vse pastoralno delo je naravnano na evharistijo, da se vse božje ljudstvo kot vesoljna daritev daruje Bogu po velikem duhovniku. In ravno polnega evharističnega bogoslužja ni brez posebej ordiniranega duhovnika. Skupno duhovništvo torej zahteva službeno duhovništvo v Cerkvi, da more razviti vso svojo duhovno vsebino in izvrševati svoje poslanstvo.

Drugi del razprave osvetljuje najvažnejše načine, kako naj kristjan izvršuje svoje duhovništvo.

Pravico in dolžnost aktivnega sodelovanja pri bogoslužnih opravilih zlasti pri evharistični daritvi, najvažnejšem opravilu Kristusovega duhovništva, prejme kristjan s krstom. Kdor je deležen Kristusovega duhovništva, ne sme biti samo gledavec bogoslužnega dogajanja, kot je Kristusova daritev Očetu. V njej mora zavestno darovati samega sebe in celotno daritev življenja. — Toda ne samo pri evharistični daritvi, ampak tudi pri drugih zakramentih mora kristjan izvrševati svoje duhovništvo s tem, da je pri pripravi, zlasti pa pri prejemanju zakramentov osebno dejaven. — Kristjan je v moči svojega duhovništva postal tudi sposoben, da prejema božjo besedo z notranjo sprejemljivostjo in prilagodljivostjo, ki se dviga nad zgolj pojmovno sprejemanje in razumevanje. V skupnem duhovništvu je neka konaturalnost z božjo besedo. Duh resnice podpira kristjana, da sprejema razodetje ne kot človeško besedo, marveč kar resnično je: kot božjo besedo. — Skupno duhovništvo je tudi močan klic, da vsak na svoj način prispeva k notranji rasti Kristusovega skrivnostnega telesa. S svojim življenjem mora biti pričevalec Kristusovega življenja, smrti in vstajenja kakor tudi življenjske moči njegove Cerkve.

S krstom je kristjanu zaupana tudi ta duhovniška služba, da s svojim krščanskim življenjem posvečuje ves svet. Zato uporablja vse stvari tako, da mu koristijo za božje kraljestvo; uporablja jih v skladu z odrešitelskim božjim načrtom. To pa seveda postavlja kristjanu veliko zahtevo po neprestanem notranjem očiščevanju in sublimaciji. Kristjan ima v svojem življenju dolžnost, da vse stvari dejansko privede v stik s Kristusovo skrivnostjo, da bodo vedno popolneje izražale božjo slavo. Istočasno ima tudi dolžnost, da jih varuje pred vsakim oboževanjem in precenjevanjem, ki ga more povzročiti človeška slabost in hudobija. Na ta način je skupno duhovništvo vernikov eden od temeljev krščanske duhovnosti.

## Résumé

### LE SACERDOCE COMMUN DES FIDÈLES

France Oražem

Le concile Vatican II a revalorisé la sacerdoce commun des fidèles, si clairement exprimé dans la Révélation, mais disparu de la conscience des chrétiens.

La première partie du présent article livre les bases bibliques et théologiques du sacerdoce commun des fidèles en établissant le lien qui existe entre le sacerdoce commun des fidèles et le sacerdoce ministériel.

Dans l'économie de la Rédemption qui commence avec le Christ, tous les baptisés en tant que membres du peuple de Dieu, ont le droit et le devoir d'appartenir à Dieu et de lui rendre gloire en union vitale avec le Christ Grand-Prêtre. Le sacerdoce commun des fidèles est la participation au sacerdoce unique et éternel du Christ. Être baptisé signifie être uni au Christ-Prêtre ayant part au sacerdoce du Christ. Le sacerdoce des fidèles n'est donc pas qu'un titre honorifique. C'est un pouvoir spirituel qui doit s'exercer en union avec le Christ Grand-Prêtre, en vue de la Rédemption du monde.

Il est vrai qu'il y a une différence essentielle et pas seulement de degré entre le sacerdoce commun des fidèles et le sacerdoce ministériel; tous deux, néanmoins, sont complémentaires. Par le sacrement de l'Ordre le baptisé devient l'instrument vivant du Christ Prêtre éternel en exerçant une fonction spécifique au milieu du peuple de Dieu: il est le représentant du Christ — Tête de l'Eglise. Ce rôle spécifique apparaît surtout dans la célébration de l'Eucharistie à laquelle préside le prêtre. Il n'y a pas de sacrifice eucharistique proprement dit sans le prêtre dûment ordonné. L'annonce de la Parole et l'activité pastorale sont, elles aussi, orientées à l'Eucharistie. Le sacerdoce ministériel remplit donc une fonction essentielle à l'intérieur du Peuple de Dieu, pour que celui-ci puisse remplir sa mission.

La deuxième partie de l'article traite plus spécialement du sacerdoce commun des fidèles et des manières de l'actualiser.

Le chrétien a le droit et le devoir de participer activement à la célébration eucharistique. Celui qui a part au sacerdoce du Christ ne doit pas être un simple spectateur de l'événement liturgique dans lequel le Christ s'offre au Père. Il doit unir le sacrifice de sa vie et de sa personne à celui du Christ. Le chrétien doit prendre une part active dans tous les sacrements. De par son caractère sacerdotal le chrétien est capable d'accueillir la Parole de Dieu dans son cœur. Entre le sacerdoce commun et la Parole de Dieu il y a comme une connaturalité. L'Esprit de Vérité le prépare à l'accueillir non comme une simple parole humaine, mais comme ce qu'elle est, c'est-à-dire, comme Parole de Dieu. De par sa qualité sacerdotale il est appelé à travailler à la croissance du Corps mystique. Il doit être, dans sa vie, le témoin de la vie, de la mort et de la résurrection du Christ comme aussi de la vitalité de son Eglise.

Le chrétien devient prêtre par son baptême. Ainsi a-t-il la tâche de travailler à la consécration du monde. Il doit user des biens de ce monde en vue du Royaume de Dieu. Il s'en sert en accord avec le plan divin de la Rédemption, ce qui comporte une exigence constante de purification intérieure et de sublimation. Le chrétien doit tout rapporter au mystère du Christ pour que tout manifeste la gloire de Dieu. Il doit se refuser à toute idolâtrie des biens de ce monde. Ainsi le sacerdoce commun est une des bases de la spiritualité chrétienne.



# Nove oblike občestvenega bogoslužja — molitev vsega božjega ljudstva

Rafko Valenčič

## Uvod

V zadnjem desetletju doživlja Cerkev v liturgiji in liturgičnem življenju na splošno tako velike in korenite spremembe, kakršnih ni bilo od tridentinskega cerkvenega zbora dalje. Brez dvoma gre zasluga za to 2. vatikanskemu vesoljnemu cerkvenemu zboru, ki je v svojih dokumentih dal nove smernice in vsejal nove ideje za prenovo Cerkve. Pri liturgični prenovi pa je v ospredju želja, da bi aktivno sodelovanje božjega ljudstva v liturgiji obrodilo mnogotere sadove: poglobitev osebne vere in rast v Kristusu, zavest pripadnosti Cerkvi in odgovornost zanjo, splošno prenovo vsega krščanskega občestva. Doslej prenovljeni obredi<sup>1</sup> so le prva stopnja prenove, ki jo Cerkev hoče doseči.

Postavlja se vprašanje, ali bodo poleg liturgije v ožjem pomenu deležne iste prenove tudi razne ljudske pobožnosti, saj je gotovo, da so prav ljudske pobožnosti v še večji meri kot liturgija izraz časa in kraja, v katerem so nastale, nosijo pečat posameznega naroda in njegove mentalitete in zato potrebujejo primerne prenove. Nobenega dvoma namreč ni, da ljudske pobožnosti ne „užigajo“ več. Zato Cerkev hoče ob reformi celotne liturgije nakazati tudi nekatere nove oblike občestvene ljudske pobožnosti, ki bi bolj ustrezala smernicam splošne liturgične prenove in bodo tako v večjo korist krščanskemu ljudstvu. Hkrati hoče Cerkev nadomestiti izven in namesto prave liturgije porojene pobožnosti s pravo „ljudsko liturgijo“ — z bogoslužnimi opravili, ki bi — poleg maše, brevirja, zakramentov in zakramentalov, ki so doslej veljali za liturgijo v ožjem pomenu — bila prava liturgija in zato živa molitev vsega božjega ljudstva. Želja Cerkve je, da bi stoletna disharmonija med liturgijo in ljudskimi pobožnostmi izginila predvsem na ta način, da bi tudi ljudske pobožnosti bile »s svetim bogoslužjem v soglasju, v nekem smislu iz njega izvirale, ljudstvo k njemu vodile, ker je že po svoji naravi daleč odličnejše od njih« (B 13). Namen liturgične prenove, kakor jo pojmuje in hoče Cerkev, ni ukinitve ljudskih pobožnosti ali zaviranje razvoja novih oblik, ampak prenova le-teh po istih smernicah, ki veljajo za liturgijo v ožjem pomenu.

Zanimivo je dejstvo, da je že liturgično gibanje, ki se je v času med obema vojnama razširilo v svetu in pri nas, hotelo prenoviti in poglobiti krščansko življenje vernega ljudstva prav po bogoslužju. V raznih poskusih tedanje dobe je treba iskati začetke nekaterih današnjih oblik občestvenega bogoslužja. Tako se je takrat udomačila molitev večernic in kompletorija, prvi del maše pa je služil kot nekak vzorec za opravilo božje besede.<sup>2</sup> Te

<sup>1</sup> Posamezni obredi so prenovljeni v sledečem časovnem zaporedju: sveti zakon (19. marca 1969), sveta maša (6. aprila 1969), sveti krst (15. maja 1969), krščanski pogreb (15. avgusta 1969), molitveno bogoslužje (11. aprila 1971) in sveta birma (22. avgusta 1971).

<sup>2</sup> Prim. J. A. Jungmann, *Wortgottesdienst im Lichte von Theologie und Geschichte*, Regensburg 1964, 117—118.

oblike pobožnosti so dolgo veljale kot »partes extraliturgicae«, »pia exercitia«, in liturgicum ordinem quodammodo inserta.<sup>3</sup> V zadnjem času pa je Cerkev prav ob prenovljenem brevirju (molitvenem bogoslužju) močno poudarila željo, naj bi vsaj glavne molitvene ure, predvsem hvalnice in večernice, postale molitev vsega občestva.<sup>4</sup> S tem so seveda tudi laiki pritegnjeni v krog molivcev Cerkve, molitev brevirja pa zanje pomeni pravo liturgično dejanje.

Poleg tega so se zlasti v zadnjem desetletju močno uveljavile razne nove oblike občestvenega bogoslužja, ki sicer nimajo strogo predpisane liturgične oblike, vendar so liturgiji po svoji vsebini in namenu zelo blizu in jih tako ne morejo več prištevati le k ljudskim pobožnostim ali paraliturgiji. K tem novim oblikam prištevamo predvsem opravilo božje besede in občestveno obhajanje (zakramenta) pokore.<sup>5</sup> Dokumenti cerkvenega učiteljstva omenjene oblike že predvidevajo in jih tudi močno priporočajo.<sup>6</sup>

Ker so se nekatere teh novih oblik občestvenega bogoslužja tudi pri nas že udomačile<sup>7</sup> in predvsem tam, kjer so duhovniki imeli dovolj razumevanja, znanja in poguma, je primerno o tem spregovoriti, da bi se omenjene oblike po želji Cerkve še bolj razširile in tako koristno dopolnjevale bodisi prenovljene bogoslužne obrede bodisi razne ljudske pobožnosti. Zato bi najprej skušali ugotoviti, kateri notranji in zunanji vzroki so vplivali na nastanek in rast mnogovrstnih ljudskih pobožnosti, kakšna je njihova vrednost, kakšne so tudi pomanjkljivosti. Hkrati bomo ob koncilskih in pokoncilskih dokumentih in že prenovljenih liturgičnih opravilih povzeli značilnosti občestvenih bogoslužnih opravil (I. poglavje). Iz teh

<sup>3</sup> Prav tam, 117.

<sup>4</sup> Prim. Molitveno bogoslužje. Navodila za molitev prenovljenega brevirja (odslej MB), slovenski prevod, Ljubljana 1972, čl. 20—27, 40.

<sup>5</sup> O obeh vrstah opravil zasledimo poročila in članke tudi v domači literaturi. Glej: Š. Steiner, Občestveno obhajanje pokore, v: Cerkev v sedanjem svetu (odslej CSS) 1 (1967) 174—177; Isti, Občestveno obhajanje pokore v župniji Gomilsko, v: CSS 2 (1968) 55—57; Dvojna številka revije CSS 3 (1969) III—IV je posvečena zakramentu pokore; J. Smej, Opravilo božje besede, v: CSS 4 (1970) 49—52; H. Žveglič, Ali (se) prav spovedujemo? v: Naše trostovnje. Mesečno glasilo župnije Marijinega Oznanjenja v Ljubljani, 4 (1972) št. 9. Izšli so tudi nekateri zelo uporabni prevodi: A. Aubry — J. de Baciocchi — C. Rozier, Pokorniško bogoslužje (prevod iz francoščine), Zadar 1969; Pastirsko pismo švicarske škofovske konference o spovedi in pokori (prevod), Ljubljana 1971.

<sup>6</sup> Prim. Konstitucija o svetem bogoslužju (odslej B) 35, 1; (Prvo) Navodilo za pravilno izvajanje konstitucije o svetem bogoslužju (odslej 1 Nv) 37—39. Glej zbirko: Navodila za izvajanje konstitucije o svetem bogoslužju, slovenski prevod, Ljubljana 1967. Ista zbirka vsebuje še: Drugo navodilo za pravilno izvajanje konstitucije o svetem bogoslužju (citirano kot 2 Nv) in Navodilo o glasbi pri svetem bogoslužju (citirano G1); Tretje navodilo za pravilno izvajanje konstitucije o svetem bogoslužju (citirano kot 3Nv) je objavljeno v Prilogi okrožnice 11/1970 Nadškofijskega ordinariata v Ljubljani; Pastorialne norme o skupni zakramentalni odvezi 10 (Glej: Okrožnica št. 7/1972 Nadškofijskega ordinariata v Ljubljani).

<sup>7</sup> Najbolj je razširjeno občestveno obhajanje (zakramenta) pokore zlasti v adventnem in postnem času kot priprava na praznike oziroma na zakramentalno spoved. Opravilo božje besede je žal manj razširjeno.

smernic bomo nato povzeli sestavne elemente bogoslužnih opravil in tako ugotovili njihovo strukturo (II. poglavje). Dalje bomo opozorili na namen, vsebino in obred nekaterih občestvenih bogoslužnih opravil (III. poglavje). Končno se bomo vprašali, kakšne so pastoralne naloge ob uvajanju novih oblik bogoslužnih opravil (IV. poglavje).

## I

### RAZLOGI ZA NASTAJANJE NOVIH OBLIK OBČESTVENEGA BOGOSLUŽJA IN ZNAČILNOSTI TEH OBLIK

Da bi mogli bolje razumeti, zakaj se je prav v našem času pokazala potreba po novih oblikah bogoslužja, je potrebno, da vsaj bežno pogledamo v zgodovino, kako so začele nastajati razne ljudske pobožnosti, ki so poleg liturgije v ožjem pomenu spremljale življenje nekdanjega vernika ter spremljajo tudi življenje današnjega človeka.

V času po binkoštnem prazniku so se apostoli in prvi kristjani še dalje zbirali v templju k molitvi (prim. Apd 2, 46; 3, 1—26; 21, 26—30). Toda kmalu so bili v templju nezaželeni (prim. Apd 21, 26—30). Že od Kristusovega vnebohoda dalje pa so se zbirali v dvorani zadnje večerje in po domovih k molitvi in lomljenju kruha (prim. Apd 1, 12—14; 2, 2; 2, 42—47; 12, 12—17). Zbiranje prvih kristjanov k molitvi in daritvi ni pomenilo samo povezanosti s Kristusom, ampak tudi povezanost med brati in sicer v veri in ljubezni (prim. Apd 2, 42—47; 1 Kor 10, 17).<sup>8</sup> Bogoslužje prve Cerkve je bilo kristjanom razumljivo še posebej zaradi tega, ker so Gospoda poznali, z njim občevali, slišali nauk iz njegovih ust. Medsebojna povezanost, edinost in ljubezen v duhovnih in materialnih dobrinah pa je še stopnjevala njihovo vero in krščansko veselje.

Ko se je krščanstvo razširilo do Rima in po rimskem cesarstvu, se je bogoslužje vršilo v družinskem krogu, saj so navadno cele družine sprejele vero (prim. Apd 10, 1—48; 16, 11—15; 18, 7—8). Kristjani so se zbirali v hišah svojih somišljenikov ali na grobovih mučencev. V začetku so prostori, kjer se je vršilo bogoslužje, bili v posesti lastnika hiše, kasneje so prešli v last vse skupnosti. Bogoslužje je še vedno nosilo pečat domačnosti, preprostosti in razumljivosti. Ko je Cerkev izšla iz katakomb, je s pomočjo in naklonjenostjo cesarjev začela graditi posebne kultne prostore. V baziliki dominira Kristus Pantokrator oblečen kot vladar, bogoslužje prevzema razne zunanje geste, ki so udomačene na dvoru (prikloni, poklekovanje). Ljudstvo, ki je po dosegu svobode v velikem številu sprejemalo krščanstvo, ima vedno manj koristi od bogoslužja, saj mu je vedno bolj nerazumljivo, odmaknjeno in tuje, zato tudi udeležba pri bogoslužju

<sup>8</sup> Prim. E. Lodi, *La chiesa locale come assemblea eucaristica*, v: *La Chiesa locale* (uredil A. Tassarolo), Bologna 1970, 78; A. Hortelano, *La Chiesa del futuro*, Assisi 1969, 71—79.

pojema in 4. lateranski cerkveni zbor (1215) mora uzakoniti prejem zakramenta pokore in obhajila enkrat na leto.<sup>9</sup>

Preseljevanje narodov v srednjem veku je stanje še poslabšalo. Pokristjanjevanje novih narodov je navadno bilo množično, zato je verska poučenost bila pomanjkljiva in vera slabotna. Občestveno sodelovanje je vedno bolj zginjalo, saj verne množice niso razumele tujega liturgičnega jezika in ne mentalitete, ki se je izražala v bogoslužju. Bogoslužje je postajalo vedno bolj le kleriško bogoslužje, ki ga narod ni razumel.<sup>10</sup> Oltar je daleč od ljudstva, bogoslužje je v tujem jeziku, v latinščini, ki je preprost vernik ne razume, tudi koralno petje je v prvi vrsti namenjeno klerikom in ne ljudstvu.<sup>11</sup> Vendar je ljudstvo verno in svojo vernost hoče pokazati tudi v bogoslužju. Eden izmed najbolj udomačenih načinov takšnega sodelovanja ljudstva v bogoslužju in ob drugih priložnostih so »kiri-jelejsoni«, ki jih je ljudstvo ponavljalo ob latinskem petju klerikov in pevcev, ali pa so istemu vzkliku dodali tudi besedilo v domačem jeziku.<sup>12</sup> Podobno so za največje cerkvene praznike (božič, veliko noč, vnebohod in binkošti) mašni latinski sekvenci dodajali tudi besedilo v domačem jeziku s kirielejsoni oziroma alelujo.<sup>13</sup> Tudi prošnje za vse potrebe, ki so jih vstavljali v mašno bogoslužje, so bile učinkovit način sodelovanja vernega ljudstva. Duhovnik je navedel krajšo ali daljšo vrsto prošenj, nato je sledila molitev očenaša in zdravamarije ali le zdravamarije.<sup>14</sup> Ljudstvo se je precej oddaljilo od prejemanja svetega obhajila in njegovih sadov, zato so hoteli to nadomestiti z darovanjem ali pa z izpostavljanjem in češčenjem sv. Rešnjega Telesa.<sup>15</sup>

Ker pobožnost ljudstva ni mogla vselej priti dovolj do izraza v liturgiji, je ljudstvo iskalo še novih načinov izražanja svoje vernosti, npr. z raznimi verskimi igrami, češčenjem svetnikov, zavetnikov in podobno. Vse te oblike verskega izražanja pa so bile tesno vezane na liturgijo, saj je prav liturgija dajala ljudem spodbudo, da so verske skrivnosti hoteli doživljati na njim čimbolj razumljiv način.<sup>16</sup>

Na rast ljudskih pobožnosti so močno vplivala tudi razna zasebna razodetja, legende in resnični dogodki ter druga verska doživetja. Zlasti so se v srednjem veku udomačila romanja bodisi v Sveto deželo bodisi v svetišča bolj priljubljenih svetnikov. Vernikom so te oblike pobožnosti bile pri srcu, saj jih nerazumljiva in dokaj toga liturgija ni mogla zadovoljiti. Zato je v zasebnih pobožnostih toliko bolj prišla do veljave osebna pobožnost, individualnost, navdušenje, pa tudi čustvenost in neumirjenost ter pretiravanje. Cerkev je zaradi tega bolj omejevala, kakor pa podpi-

<sup>9</sup> Prim. A. Hortelano, n. d. 79.

<sup>10</sup> Prim. J. A. Jungmann, *Liturgisches Erbe und pastorale Gegenwart*, Innsbruck—Wien—München 1960, 88—90.

<sup>11</sup> J. A. Jungmann, n. d. 92.

<sup>12</sup> M. Smolik, *Odmev verskih resnic in kontroverz v slovenski cerkveni pesmi od začetkov do 18. stoletja* (Inavguralna disertacija), Ljubljana 1963, 76, 79—81.

<sup>13</sup> M. Smolik, n. d. 85 sl.; J. A. Jungmann, n. d. 94.

<sup>14</sup> J. A. Jungmann, n. d. 94—95.

<sup>15</sup> J. A. Jungmann, n. d. 95—96.

<sup>16</sup> J. A. Jungmann, n. d. 101 sl.



rala razne ljudske pobožnosti.<sup>17</sup> Najbolj ostro pa so proti ljudskim pobožnostim nastopili reformatorji poudarjajoč vrednost 'sola fides'.<sup>18</sup> Ljudstvo je še dalje ohranilo svoje pobožnosti in jih tudi skupno opravljalo v cerkvi npr. molitev rožnega venca, križevega pota, petje cerkvenih pesmi in podobno.<sup>19</sup>

Kaj je treba reči o ljudskih pobožnostih? Predvsem jih je treba vrednotiti in ocenjevati v njihovem zgodovinskem okvirju, saj nosijo pečat svoje dobe, mentalitete, verovanja in čustvovanja ljudi, njihovih potreb in zahtev. V nekaterih oblikah so ljudske pobožnosti gotovo prešle določene meje in so zato upravičeno zadele na nasprotovanja reformatorjev in omejevanja s strani cerkvene oblasti. Vredno pa je poudariti, da se je tudi po ljudskih pobožnostih v ljudstvu ohranjala in ohranila vera. Današnjega človeka upravičeno motijo nekatere značilnosti teh pobožnosti, zlasti pretiran individualizem, čustvenost, ponavljanje istih obrazcev, svetobežnost in odmaknjenost od vsakdanjega življenja. Ne bi mogli reči, da današnji vernik te pobožnosti povsem odklanja; hoče jih le videti prenovljene in uporabljati v novi obliki, ki bo bolj ustrezala njemu osebno in krščanski skupnosti, da bodo imele moč tudi nevernemu človeku približati verske skrivnosti.

Smernice, ki jih je 2. vatikanski cerkveni zbor dal za prenovno celotne liturgije in so po njih liturgični obredi v večini že prenovljeni, so dragocen in nepogrešljiv pripomoček, bodisi za posodobljenje raznih ljudskih pobožnosti, bodisi pri nastajanju in uvajanju novih oblik občestvenega bogočastja. Gre vsekakor za namen, da bi vse različne oblike pobožnosti ne bile samo 'ljudske pobožnosti', marveč prava vseljudska liturgija. Iz dokumentov cerkvenega učiteljstva ter iz že prenovljenih obredov moremo povzeti značilnosti novih bogoslužnih opravil na splošno.

1. Odslej je treba v bogoslužju posvečati največjo pozornost svetemu pismu. Zato »naj se v svetih obredih oskrbi obsežnejše, pestrejšje in primernejše branje svetega pisma« (B 35). Po svetem pismu Bog sam govori svojemu ljudstvu (B 33) in Kristus sam je po njem navzoč med ljudmi (B 7).<sup>20</sup> K svetemu pismu spadajo ne samo berila, ampak tudi psalmi; primerna homilija pa naj se čim bolj naslanja na svetopisemske tekste.<sup>21</sup> Namen svetopisemskega branja pri bogoslužnih opravilih je, da bi se verniki hranili z božjo besedo in iz nje živeli. »Naj se torej (verniki) radi poglobljajo v samo sveto pismo, bodisi pri svetem bogoslužju, ki je sestavljeno iz božjih izrekov, bodisi s pobožnim branjem, bodisi v ustanovah, ki so za to primerne, ali z ostalimi pripomočki, ki se v našem času hvalevredno širijo z odobrenjem in s podporo pastirjev Cerkve« (BR 25). Homilija naj bo predvsem razlaga božje besede, 'aktualizacija'

<sup>17</sup> Kako je npr. v našem stoletju Cerkev omejevala razne pretiranosti v pobožnosti prim. F. Ušeničnik, *Katoliška liturgika*, Ljubljana 1945,<sup>2</sup> 410—411. Prim. tudi Zakonik ljubljanske škofije, čl. 451—496.

<sup>18</sup> J. A. Jungmann, n. d. 107.

<sup>19</sup> J. A. Jungmann, n. d. 121—122.

<sup>20</sup> Kako je ta zahteva uresničena v prenovljenem mašnem obredu, glej: Sveta maša. Navodilo za maševanje in mašne molitve (odslej SM), slovenski prevod, Ljubljana 1969, čl. 9, 33—35, 318—320; 1 Nv 49—50; Nv 2a.

<sup>21</sup> Prim. B 52; 1 Nv 53—55; 3 Nv 2a; MB 47; M. Gy, *De verbo Dei in liturgia*, v: *Constitutio de sacra liturgia. Cum commentario*, Roma 1964, 93—95.

njene vsebine,<sup>22</sup> saj je »oznanjevanje božje besede v liturgiji dej odrešenjske zgodovine«.<sup>23</sup>

2. Bogoslužna opravila razodevajo občestvenega duha in ljudi vzgajajo k medsebojni povezanosti. »Bogoslužna opravila niso zasebna opravila, marveč sveti obredi Cerkve...« (B 26). Verniki so zbrani kot sveto ljudstvo, ki se v skupni molitvi obrača k Bogu, ga časti in mu daje hvalo ter mu kot skupnost želi dati odgovor na njegov klic. Namen bogoslužja je združenje z Bogom in ljudmi, da bi bili enega srca (prim. B 10, 42). Ker se v bogoslužnih opravilih razodeva narava Cerkve, ki je skupnost verujočih, imajo takšna opravila prednost pred ljudskimi ali čisto individualnimi pobožnostmi (prim. B 27).<sup>24</sup> Tako nam bogoslužje ne samo razodeva naravo Cerkve in pojasnjuje skrivnosti vere, ampak hkrati tudi vzgaja človeka k skupnostnemu duhu, za odgovornost v Cerkvi in v svetu, uči ga odpovedi lastnim željam in čustvom (prim. Molitveno bogoslužje 108). Skupnost pa ima močan vpliv na posameznika, saj mu pomaga, da more resnice globlje doumeti, tudi izkustveno spoznati po skupnih dejanjih; podpira ga v izpolnjevanju vsakdanjih dolžnosti; pomaga mu pri ohranjanju pripravljenosti in zvestobe. Tako se po bogoslužnem občestvu ustvarja tudi vsakdanje, življenjsko občestvo in povezanost med ljudmi. Pa ne samo posameznik marveč celotna skupnost se po bogoslužnih opravilih utrjuje, povezuje in osvešča. Tako so bogoslužna opravila cilj in izhodišče krščanskega življenja.<sup>25</sup>

3. Bogoslužna opravila vzgajajo v pravem molitvenem duhu. Človek je podvržen nevarnosti, da se k Bogu zateka le v potrebi, le v sili in je vsa njegova molitev le v prošnji. Bogoslužna opravila človeka navajajo k temu, da se nauči najprej Boga častiti, se mu zahvaljevati in ga prositi upoštevač božjo in ne človeško lestvico vrednost (prim. B 2, 33).<sup>26</sup> Ko nas je Bog sam po svoji besedi v bogoslužju nagovoril, se nato ljudstvo obrača k svojemu Bogu z molitvijo (prim. B 33). Vsako

<sup>22</sup> Prim. M. Smolik, Pripombe k liturgični konstituciji, Ljubljana 1964, 25.

<sup>23</sup> M. Gy, De verbo Dei in liturgia, 94.

<sup>24</sup> Prim. M. Smolik, Pripombe k liturgični konstituciji, 15—16.

<sup>25</sup> Prim. L. Borello, Leggi e suggerimenti per una celebrazione comunitaria autentica, v: Rivista di pastorale liturgica 11 (1971) 314—315. Prim. tudi Papež Pavel VI.: Apostolska konstitucija s katero se nekoliko spreminja cerkvena spokorna disciplina (Paenitemini), slovenski prevod, Ljubljana 1967, 2, 5, 7, 16. — Občestveni vidik prihaja danes še posebej do izraza pri občestvenem obhajanju (zakramenta) pokore. Številni avtorji posvečajo temu vprašanju precejšnjo pozornost. Prim. K. Rahner, Verità dimenticate intorno al sacramento della penitenza, v: La penitenza della Chiesa, Roma 1968,<sup>2</sup> 73—128; F. J. Heggen, Celebrazione penitenziale comunitaria e confessione privata, Brescia 1970; J. Ramos-Regidor, Il sacramento della penitenza. Riflessione teologica biblico-storico-pastorale alla luce del Vaticano II, Torino-Leumann 1970, 255—269; Th. Rey-Mermet, Laissez-vous réconcilier... La confession aujourd'hui?, Paris 1972, 147—184; F. Scottocornola, La celebrazione della penitenza nella comunità cristiana, Brescia 1969, 27—80; F. Nikolasch, Zur Theologie und Praxis des Buss-sakramentes, v: Freiheit—Schuld—Vergebung, Wien 1972, 87—105; M. Valković, L'aspetto ecclesiale del sacramento della penitenza, v: Studia moralia V (1967) 201—214.

<sup>26</sup> Prim. tudi MB 108; R. Guardini, Uvod u molitvu, Zagreb 1969, 37—76.

bogoslužje ima torej dialoški značaj, katerega je treba ohraniti v vsaki osebni ali občestveni molitvi.

4. Nove oblike bogoslužja zahtevajo aktivno sodelovanje zbranega občestva (prim. B 14, 28—30, 41).<sup>27</sup> Dejavno sodelovanje se kaže najprej v tem, da so v bogoslužno opravilo vključeni vsi navzoči in sicer tako, da vsak »dela samo tisto in vse tisto, kar mu gre po naravi stvari in po liturgičnih predpisih« (B 28). Odslej ne bi smelo biti nikogar, ki bi bil pri bogoslužnih opravilih nezainteresiran. Prenovljeno bogoslužje zahteva, da vernik ob svojem času moli, posluša, prepeva, vzklika, izpoveduje svojo vero, se kesa svojih slabosti in ohranja zbrano tihoto (prim. B 30; SM 16). Seveda je zunanje sodelovanje le nujen predpogoj, da vernik tudi notranje sodeluje pri bogoslužju. Za takšno sodelovanje pa se mora osebno notranje pripraviti in potruditi. Samo na ta način more bogoslužje posamezniku in skupnosti prinesiti zaželjene sadove.<sup>28</sup> Dejavno sodelovanje ni neka posebna 'milost', pač pa je to pravica in dolžnost, ki izhaja iz zakramenta svetega krsta (prim. B 14). Posebna oblika sodelovanja je tudi v tem, da morejo verniki pri bogoslužnih opravilih, ki nimajo strogo predpisane oblike, kot je npr. pri opravi božje besede in pri občestvenem obhajanju pokore, še svobodneje sodelovati pri izbiri beril, pesmi, psalmov, prošenj, pri oblikovanju samega obreda.

Zgoraj naštetih značilnosti bogoslužnih opravil so sicer našle svojo polno potrditev šele v dokumentih zadnjega cerkvenega zbora. Zahtevali in poudarjali pa so jih že pionirji liturgičnega gibanja v prvih desetletjih tega stoletja. Ljudem so dali v roke misal v domačem jeziku, da bi mogli pri evharistični daritvi z duhovnikom sodelovati ter iz liturgičnega besedila črpati dragoceno vsebino za krščansko življenje.<sup>29</sup>

## II

### STRUKTURA NOVIH OBLIK OBČESTVENEGA BOGOSLUŽJA

Čeprav nimajo vsa nova bogoslužna opravila strogo določene oblike — zlasti to velja za opravilo božje besede in občestveno obhajanje pokore in celo pri hvalnicah in večernicah so možne prilagoditve — vendar imajo nekatere elemente, ki jih je treba upoštevati pri pripravi in oblikovanju navedenih opravil. Kateri so ti elementi?

1. Branje, razlaga (homilija) in premišljevanje svetega pisma so bistveni in zelo važen del bogoslužnega opravila. Vsi doslej že prenovljeni obredi imajo večji poudarek na svetem pismu.<sup>30</sup>

<sup>27</sup> V molitvenem bogoslužju se npr. »z vzkliki, dvogovori, menjavajočo molitvijo psalmov in drugim podobnim spodbuja dejavno sodelovanje vseh v skladu s sposobnostmi vsakega posameznika« (33). Prim. še 1 Nv 19; Gl 5, 15.

<sup>28</sup> Prim. S. Famosi, *De sacrae liturgiae instauratione*, v: *Constitutio de sacra liturgia*, 78, 261.

<sup>29</sup> Prim. J. A. Jungmann, n. d. 125.

<sup>30</sup> Prim. Sveta maša 9, 33—35, 313, 316, 318—320; sveti krst 44—46, 186—215; sveti zakon 21—22, 67—105; krščanski pogreb 26—31, 62—64, 83—144, 203—237; molitveno bogoslužje 33, 55—69, 100—109, 140—158; sveta birma 20—21, 36—38, 61—65.



Ko se božje ljudstvo zbere k bogoslužnemu opravilu, najprej posluša in premišljuje božjo besedo in se tako najbolje pripravi na prejem zakramenta (evharistije, krsta, zakona...). Božja beseda, ki ima že sama tako rekoč zakramentalni značaj, saj je po njej med nami Kristus sam prisoten (prim. B 7, 33), ustvarja v človeku potrebno in primerno razpoloženje za prejem zakramenta. V nekaterih bogoslužnih opravilih, npr. pri opravi božje besede in občestvenem obhajanju pokore ter molitvenem bogoslužju, je božja beseda osrednji del samega opravila.<sup>31</sup> Ljudstvo se zbere z namenom, da bi poslušalo in premišljevalo božjo besedo in njene nauke ohranilo v svojem srcu in v vsakdanjem življenju.

2. Odličnejši deli vsakega bogoslužnega opravila so pridržani škofu ali duhovniku oziroma diakonu, ki predseduje zbranemu občestvu. Ti deli so: uvodni pozdrav s povabilom, prošnje, razna opozorila, branje evangelija s homilijo, začetek in sklep prošenj za vse potrebe in odslovitev z blagoslovom.<sup>32</sup> Verniki so zbrani v Kristusovem imenu, predsedujoči pa je Kristusov namestnik. Po zbranem občestvu je prisotna vsa Cerkev, ki preko svojega edinega srednika, Kristusa, moli k nebeškemu Očetu. Tako vsako bogoslužno opravilo razodeva hierarhično strukturo Cerkve in njeno naravo.<sup>33</sup> Molitev predsedujočega je nekakšen višek vsakega bogoslužnega opravila, saj se po Kristusovem naročilu in v njegovem imenu obračamo k nebeškemu Očetu.

3. Kljub omejitvi, da namreč predsedujočemu pripadajo odličnejši deli vsakega bogoslužja, pride delež vernikov (občestva) do izraza najbolj pri prošnjah za vse potrebe, v osebni molitvi in zlasti v skupni molitvi Očenaša.<sup>34</sup> Prošnje za vse potrebe so po dolгих stoletjih zopet postale sestavni del bogoslužja in so na splošno povsod lepo sprejete.<sup>35</sup> Ker je bogoslužje občestveno in ne zasebno opravilo, prideo v prošnjah do izraza predvsem potrebe vesoljne Cerkve in vsega človeštva, pa tudi potrebe krajevne Cerkve, župniškega občestva ali določene skupnosti. Zato so prošnje za vse potrebe najbolj spremenljiv del bogoslužja, saj je pri njihovem oblikovanju potrebno upoštevati situacijo *'hic et nunc'*. Hkrati pride do izraza zavzetost, povezanost in odgovornost zbranega občestva za vse ljudi in za člane domače skupnosti. Višek skupne molitve pri bogoslužnih opravilih pa je Gospodova molitev očenaš. Kristus nam jo je zapustil kot tip in zgled za našo molitev. V molitvi očenaša je združeno vse človeštvo v eno samo družino božjih otrok. Zlasti bo Gospodova molitev krona vseh naših molitev tedaj, ko je nepo-

<sup>31</sup> Pri opravi božje besede in pri občestvenem obhajanju pokore so osrednji del opravila svetopisemska berila, pri molitvenem bogoslužju pa psalmi (prim. MB 100—109). Prim. tudi B 24; 1 Nv 37—38.

<sup>32</sup> V mašni daritvi je seveda »na prvem mestu evharistična molitev, ki je vrhunec celotnega obhajanja« (SM 10; prim. tudi 11), ki jo moli le škof ali duhovnik ne pa diakon.

<sup>33</sup> Prim. B 26—32; P. Visentin, *Aspetti teologici e spirituali della nuova liturgia delle ore*, v: *Rivista di pastorale liturgica* 11 (1971) 249—250, 254.

<sup>34</sup> Prim. B 53; 1 Nv 56.

<sup>35</sup> Prim. M. Smolik, *Pripombe k liturgični konstituciji*, 25—26; isti, *Pripombe k instrukciji (navodilu) za pravilno izvajanje konstitucije o svetem bogoslužju*, Ljubljana 1965, 20—21; V. Raffa, *Arricchimento eucologico dell'ufficio divino*, v: *Rivista di pastorale liturgica* 11 (1971) 304.



sredno vezana k prošnjam za vse potrebe, kot je to primer pri hvalnicah in večernicah.<sup>36</sup>

Molitev je tako važen del vsakega bogoslužja, da ne bo nikoli dovolj poudarjena njena vrednost. Molitev pomeni najbolj osebni odnos z Bogom in zato pomeni nekakšen résumé našega pogovora z Bogom.<sup>37</sup> Mogoče je udeležiti se bogoslužnega opravila in tudi poslušati božjo besedo, toda če se vse to ne zlije v molitev, je bogoslužje za posameznika brez koristi.

4. »Cerkveno petje v zvezi z besedilom tvori nujno in neločljivo sestavino slovesnega bogoslužja« (B 112). Petje ni le okras bogoslužja, čeprav se s petjem povzdigne slovesnost in je tako liturgično dejanje na višji stopnji,<sup>38</sup> marveč je izraz čiščenja, hvaležnosti in prošnje k nebeškemu Očetu.<sup>39</sup> Zato imajo pevci pravo liturgično vlogo (prim. B 29) in besedil, ki jih pevci pojo, ni treba nikomur vzporedno ali naknadno ponavljati, kot je to bilo nekaj. Posebej je vredno poudariti, da ima glasba kot umetnost neko posebno moč tako na posameznika kot na skupnost: z glasbo se izražajo človekova najgloblja čustva, veselje, zaupanje in sproščenost, človek se odpre sočloveku in se tako rekoč z njim zlije v eno; glasba ustvarja primerno razpoloženje in daje življenju neko dinamičnost. Vse te značilnosti veljajo tudi za petje pri bogoslužnih obredih: petje ustvarja pripravljenost za pogovor in zedinjenje z Bogom in sočlovekom.<sup>40</sup> Cerkev močno priporoča predvsem petje nekaterih liturgičnih besedil,<sup>41</sup> posebno speva po berilu.<sup>42</sup> Besedilo tega speva je vedno vzeto iz svetega pisma in je povezano z vsebino berila ali beril. Namen te povezave pa je, da vernike spodbuja k osebnemu in zavestnemu odgovoru na božjo besedo, katero so slišali v berilu. Zato je želja Cerkve, da vsaj pri liturgiji v ožjem pomenu, npr. pri maši, ta spev vedno ostane, in ga zato ni dovoljeno nadomestiti z drugimi pesmimi, kot je to mogoče narediti z vstopnim, darovanjskim ali obhajilnim spevom. Poudarjamo važnost speva po berilu zaradi tega, ker mora priti prav tako kot svetopisemska berila do izraza pri vsakem bogoslužnem opravilu. Berilo in spev se med seboj dopolnjujeta in zato tvorita neko vsebinsko celoto.<sup>43</sup> Teh smernic se je treba držati tudi tedaj, ko duhovnik skupaj z občestvom pripravlja in izbira berila oziroma speve za bogoslužna opravila, ki nimajo tako

<sup>36</sup> Podobno seveda velja za molitev očenaša tudi pri raznih opravilih božje besede oziroma občestvenem obhajanju pokore. O pomenu očenaša v zvezi s prošnjami glej: V. Raffa, *Arricchimento eucologico dell'ufficio divino*, 298.

<sup>37</sup> Molitveno bogoslužje ima v I. poglavju (čl. 1—33) bogate in uporabne misli o pomenu molitve na splošno in še posebej o pomenu molitvenega bogoslužja.

<sup>38</sup> Prim. B 113; 1 Nv 49—52; Gl 27—45.

<sup>39</sup> Prim. B 33; 3 Nv 3c.

<sup>40</sup> Navodilo o glasbi pri svetem bogoslužju pravi: »V takšni obliki postane namreč molitev prijetnejša; bolj jasno razodeva skrivnost svetega bogoslužja ter njegov hierarhični in občestveni značaj; z ubranostjo glasov se bolje doseže ubranost src; sijaj svetih stvari pomaga, da se duh lažje dvigne kvišku« (5). Prim. še Gl 5—12.

<sup>41</sup> Prim. B 121; Gl 29—31.

<sup>42</sup> Navodilo o glasbi pri svetem bogoslužju omenja, da je »izmed teh spremljivih spevov zlasti pomemben spev po berilu...; zato morajo med petjem tega speva vsi sedeti in ga poslušati; kolikor je mogoče, naj pri njem tudi sodelujejo« (33).

<sup>43</sup> Prim. Sveta maša, kjer pravi, da je »izbor psalma odvisen od berila« (36).

stroge liturgične oblike (npr. pri opraviu božje besede in pri občestvenem obhajanju pokore).

Vendar nam Cerkev daje veliko svobode glede petja ljudskih pesmi tako v liturgiji v ožjem pomenu in še zlasti v bogoslužnih opravilih, ki nimajo strogo predpisane oblike. Potrebno je le, da pesem vsebinsko ustreza tistemu mestu, na katerem jo bomo peli.<sup>44</sup> Ker nam Cerkev ponuja dovolj bogat izbor svetopisemskih tekstov, katere naj bi peli, in je tudi zakladnica domačih ljudskih pesmi dovolj velika, bo lahko vsako bogoslužno opravilo privlačno in razumljivo ter bo nudilo udeležencem zdravo versko doživetje.

5. Sveta tihota je odslej pri bogoslužnih opravilih tako rekoč uzakonjena.<sup>45</sup> Tihota pa ni brezdelje, ampak ima svojo vsebino. Navodilo o glasbi pri svetem bogoslužju takole govori o 'vsebini' tihote: »... tedaj (v tihoti) namreč verniki ne le niso tuji in nemi gledavci bogoslužnega opravila, ampak se v skrivnost, ki se obhaja, tesneje vcepijo z notranjim razpoloženjem, ki izhaja iz poslušanja božje besede, iz pesmi in prošenj, ki so bile izgovorjene, ter iz duhovne povezave z duhovnikom, ki izgovarja svoj del besedila« (17). Vsako bogoslužno opravilo vsebuje najprej božjo besedo, ki jo mora človek ohraniti in o njej premišljevati (prim. Lk 1, 19; 11, 28). Božja beseda zahteva delavno tihoto, poslušanje in premišljevanje v tihoti.<sup>46</sup> Če je Cerkev mnoga bogoslužna opravila precej skrajšala (npr. brevir, delno tudi mašo), ni s tem hotela reči, naj bo molitve manj, pač pa naj bo molitev boljša, bolj zbrana, doživeta in iskrena.<sup>47</sup> To nam ravno hočejo omogočiti trenutki 'svete' tihote.

Prav bo, če navedemo tudi psihosociološki moment kot potrditev, da je tihota v bogoslužnih opravilih potrebna. Človek sedanjega časa potrebuje miru in zbranosti. Življenje ga pretirano poriva v svoje tokove. Potrebni so trenutki zbranosti, da najde sebe in Boga. Čeprav so bogoslužna opravila dejanja celotnega zbranega občestva in vse Cerkve, vendar Bog govori človeku kot posamezniku in članu skupnosti ter pričakuje njegovega odgovora. Skupnost z Bogom in brati pa je mogoče doseči le s poslušanjem svojega sogovornika in premišljevanjem njegovih besed.

Razumljivo je, da bodo zgoraj omenjeni elementi lahko prišli zdaj bolj zdaj manj do izraza pri posameznih bogoslužnih opravilih. Tako bo npr. pri molitvenem bogoslužju (hvalnicah in večernicah) v ospredju molitev in petje ter sveta tihota; pri opraviu božje besede in pri občestvenem obhajanju pokore pa bo poudarek na poslušanju in premišljevanju božje besede in sicer v primerni tihoti. Posebna vrednost omenjenih opravil je tudi v tem, da je mogoče dati zdaj enemu zdaj drugemu elementu večji poudarek. Na ta način se izognemo enoličnemu ponavljanju določenega opravila.

<sup>44</sup> Prim. B 116; Gl 32; Pri izbiri domačih pesmi bo dobrodošla knjiga P. A. N a d r a h a, Cerkvene ljudske pesmi v liturgiji. Oznanjevalno-liturgična vrednost cerkvene ljudske pesmarice iz leta 1961, Ljubljana 1969.

<sup>45</sup> Prim. B 30; Gl 17; SM 23; MB 112, 201—203.

<sup>46</sup> P. Visentin, Aspetti teologici e spirituali della nuova liturgia delle ore, 265 sl.

<sup>47</sup> Prim. MB 18 (opomba).

### III

#### NAMEN, VSEBINA IN OBRED NEKATERIH OBČESTVENIH BOGOSLUŽNIH OPRAVIL

V nadaljevanju te razprave se bomo omejili le na tri oblike novih občestvenih bogoslužnih opravil in sicer: na molitveno bogoslužje, predvsem hvalnice in večernice, ki naj bi po želji Cerkve postale najbolj splošna oblika liturgične molitve; na opravilo božje besede kot namensko najbolj raznoliko obliko in hranivo za poglobitev krščanskega življenja; na občestveno obhajanje (zakramenta) pokore kot sredstva vzgoje k spreobrnjenju in učinkovitejšemu prejetanju omenjenega zakramenta. Medtem ko prva oblika spada v liturgijo v ožjem pomenu, sta naslednji dve po svoji zgradbi bolj svobodni. Namen vseh treh navedenih oblik pa je, da bi postale prave občestvene pobožnosti, prava ljudska liturgija v najboljšem pomenu besede.

##### A. Molitveno bogoslužje — hvalnice in večernice

Molitev brevirja, oziroma po novem, molitvenega bogoslužja, je nehala biti domena in dolžnost nekaterih, klerikov ali drugih Bogu posvečenih oseb, in je po želji Cerkve postala molitev vsega božjega ljudstva (prim. B 100; MB 20—27). Res je, da je tudi doslej celotna Cerkev molila, ko so molili tisti, katerim je bila naložena posebna dolžnost moliti v imenu Cerkve. Toda zdaj je Cerkev dala svojo najodličnejšo molitveno knjigo v roke vsem svojim članom. Poleg tistih, ki so že doslej opravljali molitev brevirja, naj se odslej molitvenega bogoslužja oklenejo zlasti župnijska občestva, skupine laikov, redovnikov in redovnic, ki doslej niso imeli obveznosti molitve brevirja, družine in tudi posamezniki. Čeprav Cerkev ne nalaga stroge obveznosti molitve brevirja razen tistim, ki so jo že doslej imeli, je vendar želja izražena s takšno prepričljivostjo, da bodo udje Cerkve z veseljem segli po dragocenem daru, ki jim je dan na razpolago. Le tako moremo razumeti obširen dokument o molitvi na splošno in zlasti o molitvenem bogoslužju, dokument, ki je predvsem pastoralno-liturgične in ne juridične narave.

Molitveno bogoslužje je molitev celotne Cerkve in ne le molitev posameznika ali neke skupnosti. Še več: je molitev Kristusa, ki je glava svojemu telesu, Cerkvi (prim. MB 17; B 7). Ko Cerkev moli, Kristus moli k svojemu in našemu Očetu. Ko so verniki zbrani v njegovem imenu, je Kristus sam navzoč, kajti »kjer sta dva ali so trije zbrani v mojem imenu, tam sem jaz sredi med njimi« (Mt 18, 20). Molitev Kristusa in Cerkve pa je hvalnica Bogu, je prošnja in priprošnja (prim. MB 16—17). Kakor nas zakramenti posvečujejo, tako nas posvečuje tudi molitev, kajti povsod se »vzpostavi izmenjava ali dvogovor med Bogom in ljudmi...« (MB 14).

Po molitvenem bogoslužju pa se posvečuje tudi celotna človekova dejavnost, njegovo vsakdanje delo, dan in noč (prim. MB 10—11). Zato Cerkev priporoča, naj bi zlasti dve uri molitvenega bogoslužja in sicer



hvalnice in večernice bili »dva tečaja dnevnih molitev«: hvalnice kot jutranja molitev, ki naj posveti tek dneva, večernice kot večerna molitev in priprava na Kristusov prihod (prim. MB 37—39). Ker Cerkev važnost in vrednost hvalnic in večernic zelo poudarja ter njuno molitev najbolj priporoča, bomo najprej obravnavali hvalnice in večernice.<sup>48</sup>

Molitveno bogoslužje naj posvečuje kristjanov dan. Dva najvažnejša trenutka dneva pa sta jutro in večer. Sem spadata dve glavni uri, hvalnice in večernice, kot stebra vsakdanje molitve. Hvalnice imajo latinsko ime *laudes matutinae*, kar nam razodeva značaj te molitvene ure: je hvalnica Bogu. To razodeva tudi vsebina hvalnic: himna (pesem), hvalni psalmi, Zaharijev spev, »Hvaljen Gospod«, prošnje za božji blagoslov čez dan. Poleg tega nas hvalnice spominjajo na Kristusovo vstajenje, saj nas luč sveta, ki je zopet nastopila, spominja na Luč, ki je Kristus. Večernice so na vrsti ob koncu dneva, ko naj se Bogu zahvalimo za milosti tistega dne. Darujemo se Bogu, saj nas večer spominja Kristusove zadnje večerje in njegove daritve na križu. Hkrati nas večernice spominjajo Kristusovega prihoda ob koncu sveta, kajti večer je zaton dneva. Večernični psalmi imajo zahvalno, daritveno in eshatološko vsebino, prav tako tudi Marijin spev »Moja duša«. V prošnjah prosimo za vse ljudi in za njihove potrebe.<sup>49</sup>

Poglejmo, kako poteka molitev hvalnic in večernic, če je zbrana k molitvi skupnost, in kako je mogoče uvesti razne prilagoditve, ki jih Cerkev dopušča in celo želi, da bi molitev hvalnic ali večernic v resnici bila molitev Cerkve in zbranega božjega ljudstva.

1. Po uvodnem vzkliku »O Bog, pridi mi na pomoč...« sledi takoj pesem (himna), ki naj bi bila kot nekakšna »uvertura« v molitveno uro. Pesmi (himne) so določene, Cerkev pa nam sedaj nudi veliko večji izbor iz svoje bogate zakladnice.<sup>50</sup> Mogoče pa je liturgično pesem nadomestiti tudi z domačimi ljudskimi pesmimi, da se le njihova vsebina sklada z vsebino praznika ali molitvene ure (prim. MB 42, 178). Tako bo ob praznikih skoraj vedno uporabna primerna praznična pesem, npr. »Božji nam je rojen Sin« v božičnem času ali »Jezus naš je vstal od smrti« v velikonočnem času in podobno. Zaželeno je, da bi dobili primerne prevode še ne prevedenih cerkvenih pesmi in da bi jim skladatelji dali primerno glasbeno obliko. Pesem ustvarja vzdušje in razpoloženje in nas pripravlja na molitev.

2. Sledi molitev psalmov in sicer en psalm, nato pri hvalnicah slavo-spev (kantik) iz stare zaveze, pri večernicah iz nove zaveze ter še drugi psalmi. Psalmi so osrednji del hvalnic in večernic. Lahko jih recitiramo, zlasti ob praznikih pa je primerneje, če jih pojemo (prim. B 99; Gl 37—41; MB 43, 272). Če skupnost, ki moli hvalnice ali večernice, zna vrednotiti in koristno porabiti tihoto, se po vsakem psalmu za nekaj trenutkov ustavijo, tiho premišlujejo ali molijo (prim. MB 202).

3. Kratko berilo, ki sledi molitvi (petju) psalmov, je vzeto iz svetega pisma. Razlaga vsebino dneva, časa ali praznika (prim. MB 45). Lahko

<sup>48</sup> Prim. MB 40; M. Smolik, *Novi breviri — molitveno bogoslužje*, v: CSS 5 (1971) 155—157.

<sup>49</sup> Prim. MB 37—39; R. Falsini, *Significato e struttura delle singole ore*, v: *Rivista di pastorale liturgica* 11 (1971) 236—240.

<sup>50</sup> Prim. M. Smolik, *Pripombe k liturgični konstituciji*, 35—36.



pa vzamemo tudi daljše berilo in sicer iz ure bogoslužnega branja (matutina) ali iz dnevne maše. V obeh primerih nam berilo, krajše ali daljše, pomaga k boljšemu razumevanju božje besede. Daljše berilo izberemo tedaj, ko je pri molitvi zbrano tudi ljudstvo (prim. MB 44—46; 2 Nv 21).

4. Čeprav so hvalnice in večernice predvsem molitev, vendar je zelo na mestu tudi primerna pridiga, seveda krajša, v kateri se razlaga krajše ali daljše svetopisemsko berilo (prim. MB 47). Pridiga bo zlasti primerna tedaj, če hvalnice ali večernice molimo povsem samostojno in nato ne sledi nobeno drugo liturgično opravilo. Če je primerno, sledijo pridigi trenutki zbranosti v tihoti.

5. Naš odgovor na božjo besedo, ki smo jo slišali v kratkem ali daljšem berilu in smo o njej premišljevali, je spev z odpevom, ki ima značaj akklamacije, vzklika (prim. MB 49; 172). Cerkev dovoljuje, da sme ta spev z odpevom odpasti, če bo tako bolje, ali pa ga je mogoče nadomestiti — če tako odloči cerkvena oblast — s primernimi domačimi pesmimi. Žal pa Slovenci nimamo pesmi, ki bi ustrezale značaju tega speva. Le med evharističnimi pesmimi bi našli kaj primernega, npr. Mogočno se dvigni, Hvali svet, Odrešenika.

6. Nato je na vrsti evangeljski slavospév: v hvalnicah »Hvaljen Gospod«, v večernicah »Moja duša«. Ker sta tudi pri ljudeh že znana, ju bomo gotovo peli, saj petje najbolj ustreza njunemu značaju.

7. Prošnje za vse potrebe so največja novost v novem molitvenem bogoslužju. Lahko rečemo, da so tudi najbolj 'ljudski element' celotnega bogoslužja. Njihov nam je 'aktualizacija' jutranje in večerne molitve v zvezi s konkretnim življenjem in zbranim občestvom. Jutranje prošnje imajo namen ves dan in vse delo posvetiti Bogu, priprošnje pri večernicah pa imajo značaj molitve za vse potrebe: najprej splošni nameni za vesoljno Cerkev in vse njene zadeve ter za ves svet, nato nameni krajevene Cerkve, zbranega občestva. To pa pomeni, da mora zbrano občestvo samo oblikovati primerne prošnje, ki se nanašajo na vsakdanje življenje. Ta ugodnost, ki se je lahko poslužuje vsakdo tudi tedaj, ko sam moli, ima veliko vrednost za oblikovanje molitvenega in skupnostnega duha tako posameznika kakor tudi neke primarne skupine ali župnijskega občestva (prim. MB 51, 179—193).<sup>51</sup>

8. Skupna molitev, ali še bolje petje očenaša, je nekakšen vrh in krona hvalnic in večernic pa tudi celotnega molitvenega bogoslužja. Takoj nato sledi sklepna prošnja. Moli jo duhovnik ali diakon, ki je predsedoval bogoslužnemu opravilu. Prošnja ima določeno vsebino, ki ustreza prazniku, nedelji ali dnevu (prim. MB 197—200).

9. Sklep hvalnic ali večernic je enak sklepu pri maši. Duhovnik ali diakon ljudstvo pozdravi, ga blagoslovi in odpusti.

Zgoraj opisani potek molitve hvalnic in večernic velja tedaj, ko se ti dve molitveni uri opravljata povsem samostojno. Možno pa je eno ali drugo molitveno uro združiti z mašo. Presoditi je treba, ali bo to ljudem koristno in razumljivo. Tedaj je potek maše oziroma določene molitvene ure nekoliko spremenjen. Uvodni mašni obred odpade in opravilo se

<sup>51</sup> Prim. R. Falsini, *Significato e struttura delle singole ore*, 240.

začne z uvodnim vzklikom ter pesmijo (iz hvalnic) ali s primerno mašno ali praznično pesmijo. Nato molimo vse tri psalme. Sledi skupno kesanje, — Gospod, usmili se, (Slava), glavna mašna prošnja. Besedno bogoslužje je iz maše, prav tako prošnje za vse potrebe, le med tednom lahko vzamemo oprošnje za vse potrebe iz hvalnic oziroma iz večernic. Po obhajilu pojemo Zaharijev oziroma Marijin slavospjev. Vse ostalo je kot pri maši (prim. MB 93—96).

## B. Opravilo božje besede

Opravilo ali opravila božje besede niso povsem nova bogoslužna opravila, saj jih je poznala že Cerkev prvih stoletij.<sup>52</sup> Koncilska konstitucija o svetem bogoslužju daje priporočilo: »Pospešuje naj se opravilo božje besede pred bolj slovesnimi prazniki, v nekaterih dneh adventa in posta ter ob nedeljah in praznikih.« (B 35, 4). Nekaj več smernic najdemo v prvem Navodilu za izvajanje konstitucije o svetem bogoslužju: obred naj bo podooben besednemu bogoslužju pri maši, med berili naj se pojo pesmi, zlasti psalmi, naj bo tudi primerna pridiga, prošnje za vse potrebe in molitev očenaša. Podrobnejših smernic Navodilo ne daje, pač pa omenja, naj pristojni forumi preskrbijo »primerne pripomočke za dostojno in pobožno izvajanje teh opravil« (1 Nv 39; prim, tudi čl. 37—38). Potrebno je omeniti, da so v zvezi z naročilom, ki ga je dal koncil v liturgični konstituciji o svetem bogoslužju, »naj se v svetih obredih oskrbi obsežnejše, pestrejšje in primernejše branje svetega pisma« (B 35, 1), nekateri obredi že prenovljeni in povsod je vanje vključeno opravilo božje besede. Vendar tu ne bomo govorili o teh opravilih, pač pa se bomo omejili le na »izvenzakramentalna« opravila božje besede, če jih smemo tako imenovati.

Naj navedemo najprej nekatere značilnosti teh opravil. Dejstvo, da opravila te vrste nimajo strogo predpisane oblike, daje številne možnosti oblikovanja teh opravil. Medtem ko imajo npr. hvalnice ali večernice ne samo predpisano obliko, ampak tudi vsebinsko določen značaj, so opravila božje besede po svoji namembnosti zelo mnogovrstna. Uporabiti jih je mogoče ob praznikih, nedeljah, določenih dobah cerkvenega leta; v določene namene, npr. v zahvalo, kot prošnjo, za odpuščanje grehov, za določeno milost...; pod raznimi vidiki, npr. molitev, odpuščanje, ljubezen, pravičnost, odgovornost in podobno. Lahko imajo značaj samostojnega bogoslužnega opravila ali pa so le uvod v neko drugo dejavnost, npr. veroučno uro, sestanek, srečanje in podobno. Vendar pa je treba paziti, da je osrednji del opravila božja beseda.<sup>53</sup> Ljudstvo je zbrano zaradi tega, da bi poslušalo božjo besedo in jo premišljevalo, se z njo hranilo in iz nje živelo.

Poglejmo sedaj, kako je mogoče oblikovati opravilo božje besede. Držali se bomo sheme (vzorca), kakor nam ga priporoča Cerkev, to je besedno bogoslužje pri maši, hkrati pa bomo opozorili na razne inačice v oblikovanju opravila.<sup>54</sup>

<sup>52</sup> Prim. M. Gy, De verbo Dei in liturgia, 94.

<sup>53</sup> Zato tudi ime »opravilo božje besede«.

<sup>54</sup> Prim. 1 Nv 37.

### 1. Začetni obred

a) Za uvod je najbolj primerna pesem, praznična ali razpoloženska, ali psalm.

b) Duhovnik ali diakon, ki opravi predseduje, pozdravi navzoče (kot pri maši ali pa s svojimi besedami), pojasni namen in pomen opravila, povabi navzoče k priznanju in obžalovanju grehov, da bi s čistim srcem in pravim notranjim razpoloženjem poslušali božjo besedo. Nato sledi nekaj trenutkov tihote. Obžalovanje grehov je lahko skupno kot pri maši, ni pa nujno.

c) Duhovnik ali diakon povabi navzoče k molitvi ter moli prošnjo, ki ustreza prazničnemu dnevu, nedelji, liturgičnemu času ali namenu, zaradi katerega so se ljudje zbrali.

### 2. Božja beseda

a) Eno ali dve berili; če sta dve, je prvo iz stare zaveze drugo iz nove. Vsebinsko naj se dopolnjujeta, »da bo jasneje vidna zgodovina odrešenja« (1 Nv 38). Lahko sledi nekaj trenutkov tišine.

b) Človekov odgovor na božjo besedo je primeren psalm, ki ga lahko recitirajo (pojo) vsi, ali le ponavljajo odpev. Psalm bi mogli nadomestiti s pesmijo, toda žal ustreznih pesmi nimamo.

c) Petje aleluje ali 3. kitice slovenske mašne pesmi nas pripravi na poslušanje evangelija, ki naj bo »vrhunec« opravila (1 Nv 38). Evangelij bere duhovnik ali diakon.

č) Sledi pridiga (homilija), ki naj bo tesno povezana z berili oziroma nameni, zaradi katerih je ljudstvo zbrano. Pridigati sme duhovnik ali diakon, laik sme le prebrati od župnika napisano pridigo. Po pridigi naj sledi nekaj trenutkov zbranosti.

d) Prošnje za vse potrebe naj zlasti upoštevajo vsebino beril, praznika ali nedelje, potrebe vesoljne Cerkve in vsega človeštva, krajevne Cerkve in zbranega občestva.

e) Vsi skupno molijo ali pojo Gospodovo molitev očenaš. Takoj nato duhovnik ali diakon moli sklepno molitev, ki naj bo v skladu s prazničnim dnevom ali nedeljo, liturgičnim časom ali namenom opravila.

### 3. Sklepni obred

a) Duhovnik ali diakon navzoče pozdravi, podeli blagoslov z roko in jih odslovi. Lahko pa sledi primeren drugi obred, npr. obhajilo navzočih, blagoslov z Najsvetejšim in podobno.

b) Za razhod se zapoje primerna pesem zahvale in veselja ali praznična pesem.<sup>55</sup>

Čeprav je pri vseh opravilih božje besede prvenstveno v ospredju božja beseda sama, je vendar namen poslušanja in premišljevanja, da človek v osebni molitvi odgovori svojemu Bogu. »V bogoslužju namreč Bog govori svojemu ljudstvu; Kristus še vedno oznanja blagovest. Ljudstvo pa

<sup>55</sup> Glede sheme za opravilo božje besede glej: J. Smej, *Opravilo božje besede*, v: CSS 4 (1970), 52.

Bogu odgovarja tako s pesmijo kot z molitvijo« (B 33). Zato opravilo božje besede nima značaja biblične ure ali razprave, ampak hoče človeka pripraviti na osebno srečanje z Bogom.

### C. Občestveno obhajanje (zakramenta) pokore

Občestveno obhajanje pokore je pravzaprav ena izmed oblik opravil božje besede. Liturgična konstitucija in (prvo) Navodilo o izvajanju liturgične konstitucije priporočata opravilo božje besede »v nekaterih dneh adventa in posta« (B 35, 4; 1 Nv 38). Gotovo bo opravilo v teh dneh imelo povsem drugačen značaj kot npr. pred navadno nedeljo ali praznikom. Značaj opravila bo tedaj spokornost, spreobrnjenje, prošnja za odpustčanje, zadoščevanje, poživitev krstne milosti in obnovitev krstnih obljub in podobno. Zaradi tega, ker ima opravilo božje besede v omenjenih dneh spokorni značaj, je primerno, da ga obravnavamo posebej. Poleg tega se je od vseh opravil te vrste še najbolj udomačilo tudi pri nas bodisi kot samostojno spokorno opravilo bodisi kot priprava na prejem zakramenta pokore.<sup>56</sup> Zato mu tudi dajemo posebno ime: občestveno obhajanje (zakramenta) pokore. Kongregacija za nauk vere je pred nedavnim izdala »Pastoralne norme o skupni zakramentalni odvezi«, kjer omenja, »da so bogoslužna opravila in skupni spokorni obredi zelo dobra priprava za bolj koristno spoved grehov in poboljšanje življenja«.<sup>57</sup> To je tudi vse, kar je doslej dala uradna cerkvena oblast kot navodilo. Smemo pa pričakovati, da bo koncilsko naročilo, »naj se obred in obrazci spovedovanja tako spremenijo, da bodo jasneje izražali naravo in učinek zakramenta« (B 72), ki še ni prišlo do uresničitve, končno le prineslo dragocena pastoralna navodila za vzgojo k spreobrnjenju in za prejem zakramenta pokore. Upoštevajoč doslej že prenovljene zakramentalne obrede, ki imajo v sam obred vključeno opravilo božje besede, bo tudi prenovljeni obred spovedovanja verjetno vseboval podobna opravila.

Teologi in pastoralni delavci ves čas od koncila dalje ne mirujejo, teko da se je nabralo precej teološke in praktične literature o občestvenem obhajanju (zakramenta) pokore.<sup>58</sup> Stevilne škofovske konference pa so

<sup>56</sup> V nekaterih župnijah oziroma dekanijah imajo občestveno obhajanje pokore zlasti v adventnem in postnem času in sicer kot posredno ali neposredno pripravo na prejem zakramenta pokore (npr. dekaniji Tolmin in Cerkno). Najbrž je prvo občestveno obhajanje pokore v Sloveniji bilo na Gomilskem in sicer v postu leta 1967. Prim. Š. Steiner, Občestveno obhajanje pokore v župniji Gomilsko, v: CSS 2 (1968), 55–57.

<sup>57</sup> Pastoralne norme o skupni zakramentalni odvezi so izdane 16. junija 1972. Slovenski prevod pa je izšel v Okrožnici 7/1972 Nadškofijskega ordinariata v Ljubljani, str. 49–52.

<sup>58</sup> Poleg literature navedene v opombi 25 glej še: Z. Alszegey, Problemi dogmatici della celebrazione penitenziale comunitaria, v: Gregorianum 68 (1967), 557–587; L. Bertsch, Busse und Buss-sakrament in der heutige Kirche, Mainz 1970; La Penitenza. Dottrina, storia, catechesi e pastorale (razni avtorji), Torino-Leumann 1967, zlasti 292 sl.; H. Boelaars, L'indole giurisdizionale e la struttura giudiziale del sacramento della penitenza, v: Studia moralia 8 (1970), 387–413; G. Weber, Zwanzig Bussfeiern mit Kindern, Donauwörth 1968; B. Senger, Bussfeiern, Dülmen 1969; J. Ramos-Regidor, La „reconciliazione“ nella Chiesa primitiva: prospettive per la teologia



izdale o tem vprašanju potrebna pastoralna navodila.<sup>59</sup> Nobenega dvoma ni, da je zakrament pokore danes v krizi. Tako moramo lažje razumeti napore teoretikov in praktikov, da bi današnjemu človeku pokazali vrednost zakramenta pokore. Pogled v spovedno prakso prve Cerkve ter potreba po preoblikovanju dosedanjega dokaj skromnega obreda in njegove oznanjevalne moči sta narekovala iskanje in odkrivanje tistih značilnosti zakramenta pokore, ki jih je treba pokazati današnjemu človeku: biblično pojmovanje greha in spreobrnjenja, eklezialna in komunitarna razsežnost greha in pokore, pokora kot krepost in kot zakrament, spreobrnjenjski značaj človekovega življenja, vloga Cerkve in skupnosti pri odpuščanju, zakrament pokore — drugi krst. Vsi ti momenti pridejo močno do izraza v raznih spokornih opravilih.

Občestveno obhajanje pokore temelji na božji besedi. Občestvo in posameznik kot ud tega občestva poslušajo božjo besedo in v njeni luči presojuje svoje življenje. To še ni dovolj: potrebno je kesanje, ki človeka spravi z Bogom in sicer po Cerkvi. Sprava s Cerkvijo pomeni tudi spravo z Bogom. Zbrano občestvo daje posamezniku poroštvo, da ga bo še dalje spremljalo s svojo molitvijo in mu pomagalo k resničnemu spreobrnjenju, kot je to delalo doslej. Novost pri občestvenem obhajanju pokore, ki pri opravih božje besede ne pride toliko do izraza, je zahvala občestva za milost odpuščanja. To zahvalo narekuje evangelij.<sup>60</sup> Sicer pa je obred občestvenega obhajanja pokore precej podoben opravi božje besede. Če je z občestvenim obhajanjem pokore združen prejem zakramenta pokore, so v obredu nekatere posebnosti in bomo nanje opozorili.

### 1. Začetni obred

a) Primerna pesem, zlasti s spokorno vsebino ali spokorni psalm.

b) Duhovnik, ki predseduje opravi, pozdravi navzoče, razloži namen opravi in povabi k molitvi; po nekaj trenutkih tišine sklene s prošnjo, ki je bolj spokornega značaja. Če je občestveno obhajanje zakramenta pokore, naj tudi drugi duhovniki, ki bodo pri spovedovanju pomagali, pridejo skupaj s predsedujočim duhovnikom na primerno mesto v prezbiteriju.

---

e pastorale d'oggi, v: Concilium 7 (1971) I, 104—119; F. Heggen, Celebrazioni penitenziali: descrizione e valutazione di alcuni modelli, v: Concilium 7 (1971) I, 191—213; Dove va il Sacramento delle penitenza. Riflessioni teologiche e ricerca pastorale della V settimana di aggiornamento liturgico di Camaldoli (pro manuscripto), Camaldoli 1971, zlasti 51—80; G. card. Lercaro, Dimensione personale e comunitaria del sacramento della penitenza, v: La penitenza, riconciliazione con Dio e con la Chiesa, Milano 1968, 17—29; Rivista di pastorale liturgica 6 (1968) V (zlasti članki avtorjev: L. della Torre, A. Nocent, A. Molinaro, L. Brandolini in A. Norcini); od domače literature pa je vredno opozoriti na pastoralno revijo Cerkev v sedanjem svetu 3 (1969) III—IV.

<sup>59</sup> Prim. La Penitenza. Dottrina, storia, catechesi e pastorale, 319—330; Pastoralno pismo švicarske škofovske konference o spovedi in pokori, slovenski prevod, Ljubljana 1971; M. Smolik, Navodila škofov za občestveno obhajanje pokore, v: CSS 3 (1969), 81—82.

<sup>60</sup> Prim. Lk 17, 11—19.

## 2. Božja beseda

a) Eno ali dve berili; berili sta izbrani pod enotnim vidikom, ki prežema vse spokorno opravilo. (Sledi kratka pauza.)

b) Spokorni psalm ali pesem.

c) Evangelij, ki naj dopolnjuje berilo(i).

č) Vedno naj bo homilija, ki občestvo uvede v izpraševanje vesti (bodisi skupno pod določenim vidikom bodisi čisto osebno).

d) Obuditev kesanja. Izberemo lahko različne načine: »Spovem se«, »Vsemogočnemu Bogu«, »Moj Bog«, v obliki prošenj, molitev očenaša ali s prostimi besedami.

## 3. Zakramentalni obred

a) Duhovnik da kratka navodila, kje in kako bodo opravili spoved, kdo spoveduje. Mogoče je že tedaj priporočiti razna spokorna dela, izmed katerih naj vsakdo izbere sebi primerno in spovedniku pove, kaj je izbral.

b) Osebna spoved ter individualna odveza. Poudarjati je treba, da ni nihče dolžan iti k spovedi; vsakdo pa naj izkoristi občestveno obhajanje pokore za resnično spreobrnitev. Med spovedovanjem naj vlada tišina ali diskretno predavanje religiozne glasbe (zlasti na orglah).

c) Po končanem spovedovanju sledi skupna molitev vseh zbranih duhovnikov »Trpljenje našega Gospoda...«, nato se vsem zbranim naloži skupna pokora (dobro delo, molitev, apostolatsko delo in podobno). (Če je bilo le občestveno obhajanje pokore, je vedno na mestu nalaganje skupne pokore ter opozorilo, naj tudi vsak sam izbere sebi primerno pokoro.)

## 4. Zahvala in sklepni obred

a) S primerno pesmijo ali hvalnim psalmom se vsi zbrani zahvalijo za milost odpuščanja. Duhovnik zaključi s sklepno molitvijo, ki izraža zahvalo in prošnjo.

b) Duhovnik pozdravi navzoče, podeli blagoslov z roko in jih odslovi. Prav je, če duhovnik tik pred odslovitvijo vernike povabi k sv. obhajilu.

c) Za razhod se zapoje primerna pesem.<sup>61</sup>

Dragocena vsebinska in obredna dopolnila k zgoraj opisanemu opravilu nam nudita prenovljeni krstni obred otrok in Red uvajanja odraslih v krščanstvo.<sup>62</sup> Zakrament krsta in pokore sta med seboj močno povezana, saj je pokora 'secundum baptismum'. Koncil pa naroča, naj se v liturgiji

<sup>61</sup> Glede sheme prim. J. Gelineau in dr., *Dans vos assemblées II*, Paris 1971, 548—549; A. Aubry in dr., *Pokorniško bogoslužje*, 53—107; F. Sottocornola, *La celebrazione della penitenza nella comunità cristiana*, 83—186; B. Senger, *Bussfeiern*, 21—144; G. Weber, *Zwanzig Bussfeiern mit Kindern*, 35—159; R. Falsini, *Forme di celebrazioni penitenziali nella storia*, v: *Quaderni di pastorale. Supplemento a Rivista di pastorale liturgica*, julij 1972, zv. I, 61—64; E. Lodi, *Forme di celebrazione penitenziale oggi*, prav tam, 65—71. Prim. tudi: Š. Steiner, *Občestveno obhajanje pokore v župniji Gornjilsko*, v: *CSS 2* (1968), 55—57.

<sup>62</sup> Slednji še ni v celoti preveden v slovenščino. Nosi naslov: *Ordio initiationis christianae adultorum*, izdala ga je Sacra Congregatio pro cultu divino, 6. januarja 1972.

in katehezi bolj poudari dvojni značaj posta: spomin na krst in pokora. Zato je treba »krstne sestavine, ki so lastne postni liturgiji, bolje izrabit...« (B 109). Pri občestvenem obhajanju pokore se je treba nujno nasloniti na zakrament krsta, poudarjati dostojanstvo in naloge, ki iz tega izhajajo, zlasti poudarjati nujnost nenehnega spreobrnjenja, ki se je ob krstu začelo. Prenovljeni obred krščevanja otrok med drugim poudarja, da je krst prehod iz teme k luči, iz smrti v življenje, umiranje in vstajenje s Kristusom, odpoved grehu in poklicanost k svetosti; po krstu človek postane božji posinovljenec, od Cerkve in po Kristusu povezan z brati, prerojen in očiščen v vodni kopeli in določen za večno življenje.<sup>63</sup> Vsi ti momenti so nujna sestavina pri oznanjevanju pokore. Tako moremo s pridom porabi svetopisemska berila in psalme, prošnje (za vse potrebe), odpoved hudemu duhu in izpoved vere, vzklike, kvalnice in troparje ter nekatere obredne predpise.<sup>64</sup> Številne spokorne sestavine vsebuje Red uvajanja odraslih v krščanstvo, ki določa poseben čas očiščevanja in razsvetljenja (»purificationis et illuminationis«).<sup>65</sup> Ta čas pade v post in je namenjen bolj duhovni prenovi kot pa katehezi: katehumeni naj ga porabijo za očiščevanje src in razuma in sicer z izpraševanjem vesti in s pokoro. Temu so namenjeni posebni skrutiniji, ki katehumenom pomagajo spoznati, kaj je v njih samih slabotnega, bolnega in izprijenega in zato potrebuje ozdravljenja, kaj dobrega, pravičnega in svetega, da se v tem še bolj utrdijo. Tako bodo rešeni greha in hudega duha, utrdili pa se bodo v Kristusu.<sup>66</sup> Skrutiniji se opravljajo na postne nedeleje in sicer ob udeležbi vernega ljudstva ali sovrstnikov katehumenov.<sup>67</sup>

#### IV

### PASTORALNE NALOGE OB NOVIH OBLIKAH OBČESTVENEGA BOGOSLUŽJA

Napačno bi bilo pričakovati, da bo že samo uvajanje novih oblik občestvenega bogoslužja vernemu ljudstvu v korist. Tega se Cerkev dobro zaveda in zato v doslej prenovljenih bogoslužnih opravilih daje ne le prenovljeni obred, ampak nudi številne smernice za učinkovito obhajanje bogoslužja. Postavljajo se nove pastoralne naloge, kako porabiti nova občestvena opravila za poglobitev in rast duhovnega življenja v posamezniku in v krščanskem ljudstvu. Skušali bomo pod različnimi vidiki osvetliti to vprašanje.

<sup>63</sup> Prim. Sveti krst — Predhodna splošna navodila, 1—6.

<sup>64</sup> Seveda je potrebno nekatera besedila oziroma obrede primerno prilagoditi, če jih hočemo uporabiti pri občestvenem obhajanju (zakramenta) pokore.

<sup>65</sup> Prim. *Ordo initiationis christianae adultorum*, 21—26, 152—182, 330—342.

<sup>66</sup> Prim. *Ordo initiationis christianae adultorum*, 25.

<sup>67</sup> Skrutinijem so namenjene 3., 4. in 5. postna nedelja, če pa tedaj ni pastoralno umestno, se izberejo druge postne nedelje ali odgovarjajoči dnevi med tednom v postu. Prim. *Ordo initiationis christianae adultorum*, 158—159.



## 1. Priprava

Božje ljudstvo mora biti na primeren način pripravljeno na nova bogoslužna opravila.<sup>68</sup> Gre najprej za pripravo, ki obsega vsebinsko, namembno in obredno razlago opravila. Vsebinska razlaga ljudem pomaga, da morejo lažje razumeti sestavo opravila, vrednost in pomen posameznih dejanj, povezanost med raznimi deli. Razlaga obreda prispeva k lažjemu in boljšemu spreminjanju obreda samega. Najvažnejše je seveda razložiti, zakaj smo ali se bomo zbirali k opravilu: kaj Bog sedaj govori zbranemu ljudstvu, kaj od njega pričakuje, kako naj ljudstvo Bogu odgovori z molitvijo in dejanji, sedaj in v vsakdanjem življenju. Seveda je treba zlasti na namen zbiranja k bogoslužnemu opravilu večkrat opozarjati. Prenovljeni obredi predvidevajo na nekaterih mestih kratka opozorila, s katerimi je mogoče vernike uvesti v celotno opravilo ali v posamezne dele opravila.<sup>69</sup> Takšna opozorila bodo dobrodošla pri molitvi hvalnic in večernic: v začetku opravila, pred psalmi oziroma pred kratkim ali daljšim berilom ter ob koncu opravila; pri raznih opravilih božje besede: v začetku, pred berili ter ob koncu opravila. Toda samo na neposredna opozorila, ki pridejo v poštev med opravilom samim, se ne bi smeli nikoli zanašati. Važna je daljna priprava npr. pri katehezi, po nedeljski maši ali ob določenih uri, da so verniki na opravilo pravočasno pripravljene.

Dobra priprava vključuje tudi pripravo samega opravila. To še posebej velja za opravila, ki nimajo strogo predpisane oblike in zato zahtevajo še več osebne zavzetosti. Duhovnik mora dobro vedeti, kaj je osrednja misel in namen določenega opravila. Temu primerno je treba izbrati berila, psalme, pesmi, prošnje in molitve za vse potrebe in molitve, pripraviti homilijo. Tako bo v adventnem času glavna misel hrepenenje in pričakovanje Kristusovega prihoda, v postnem času ali v času misijona želja in pripravljenost na spreobrnitev, v velikonočnem času bo prevladovalo veselje in hvaležnost, ob drugih priložnostih prošnja za odpustanje grehov, zahvala za prejete milosti ali prošnja za neko posebno milost in podobno.<sup>70</sup> Opravila, ki niso strogo 'liturgična', se morajo vedno podrediti liturgičnemu času (prim. B 13).

V novih oblikah bogoslužnih opravil pride še posebej do izraza sodelovanje občestva, saj ljudstvo pomaga pri oblikovanju opravila. Posebne naloge imajo bralci, pevci, strežniki, razlagavci in drugi pomočniki (prim. B 29; SM 18, 21, 29, 68, 86) in se morajo na svojo vlogo dobro pripraviti, zlasti še tedaj, če sprejmejo nalogo, ki od njih terja več osebne dela in zavzetosti, npr. pomočnik, ki ima dolžnost pripraviti uvodne ali sklepne misli k določenemu opravilu.<sup>71</sup>

K dobri pripravi spadajo tudi razni pripomočki: sveto pismo, psalter, pesmarice, razne razmnoženine. Zlasti molitvenega bogoslužja, hvalnic in

<sup>68</sup> Prim. B 19; 1 Nv 19; MB 23.

<sup>69</sup> Prim. SM 11, 18, 21, 29, 61, 68, 86.

<sup>70</sup> Zelo dober izbor svetopisemskih beril in psalmov za različne priložnosti in potrebe nam nudi francoska knjiga *Parole de Dieu pour toute circonstance*, Paris 1971, 31–148. Izdajo so pripravili »Centres nationaux de pastorale liturgique«.

<sup>71</sup> Prim. B 29; 1 Nv 19; Gl 13–26; 3 Nv 7, 13; SM 18, 21, 29, 68, 86.



večernic, ni mogoče lepo in zbrano opraviti, če nimajo vsi navzoči predloge v rokah. Nekateri zavzeti pionirji liturgične prenovе pri nas so v zadnjih letih pripravili in razmnožili posamezne ure molitvenega bogoslužja za potrebe župnijskega občestva (mladinskih veroučnih skupin) oziroma semeniških in redovnih skupnosti.<sup>72</sup> Ker Cerkev močno želi, da bi tudi verniki in ne le duhovniki in redovniki opravljali molitev brevirja (prim. MB 20—27) tako v duhovniških in redovniških skupnostih kot tudi v župnijskem občestvu, v raznih skupinah in družinah, tudi posamezniki, je potrebno pripraviti in dati ljudem v roke vsaj hvalnice in večernice, ki naj tako postanejo molitev občestva in posameznika (prim. MB 40). Za razna opravila božje besede pa je želeli vsaj toliko, da imajo ljudje v rokah list, na katerem imajo besedilo pesmi, psalmov, vzklikov in prošenj, morda tudi celotno besedilo beril takratnega opravila. Cerkev naroča, naj »škofijski liturgični svēti (komisije) določijo in preskrbijo primerne pripomočke za dostojno in pobožno izvajanje teh pravil« (1 Nv 39).

V pripravi in pozneje v obhajanju opravila se je treba ozirati na prostor, kjer se opravilo vrši (npr. v cerkvi, veroučni sobi, na prostem), in opravilo prilagoditi prostoru, da bo tudi zunanji obred spodbujal k zbranosti in pobožnosti.

## 2. Pastoralna izraba

Pastoralna izraba novih oblik občestvenega bogoslužja temelji predvsem na tistih vrednotah, ki jih ta opravila vsebujejo in smo o njih govorili v 1. poglavju te razprave. Gre za vrednote, ki so bile v nekdanih bogoslužnih opravilih premalo vidne in jim je šele liturgična koncilaska prenova dala pravo mesto. Osrednja vrednota vsega je *s v e t o p i s m o*, ki je ne samo pogovor Boga s človekom in znamenje njegove ljubezni do človeka, ampak tako rekoč 'izziva' človeka k odgovoru. Človekov odgovor Bogu je molitev, ki se na najčudovitejši način kaže v bogoslužju, kjer se skupnost verujočih, ki jo imenujemo Cerkev, po Kristusu, svoji glavi in svojem sredniku, obrača k skupnemu Očetu.

Res je, da »sveto bogoslužje predvsem časti božje veličastvo« (B 33). Toda kako naj človek časti Boga in mu služi, če ga sploh ne pozna ali ga ne pozna dovolj? Zato apostol Pavel pravi: »Kako naj ga vendar kličejo, v kogar niso verovali? Kako pa naj verujejo v tistega, o komur niso slišali?« (Rim 10, 14; prim. B 9). Odslej se v bogoslužju še bolj prepletata božja govorica človeku in človekov odgovor Bogu. Bog je prvi, ki se sklanja k človeku in ga nagovori, da bi človek mogel dati Bogu svoj odgovor v molitvi in življenju. »(Bogoslužje) ima vendar veliko vzgojno moč za verno ljudstvo. V bogoslužju namreč Bog govori svojemu ljudstvu; Kristus še vedno oznanja blagovest. Ljudstvo pa Bogu odgovarja tako s pesmijo kot z molitvijo« (B 33).

<sup>72</sup> Navajam le nekatere poizkuse te vrste: »Večernice in jutranjice (Silvestrov večer in Novo leto)« prirejene za potrebe veroučnih skupin, ki jih je pripravil V. K o b a l, Ročinj 1966; isti je izdal »Molitev božjega občestva«, Ročinj 1969 (pripravil I. P o j a v n i k); Župnijski urad Deskle je leta 1971 izdal »Boga hvalimo. Molitev v skupnosti za 6 dni«. Marijina kongregacija je za potrebe bogoslovske skupnosti izdala »Slavimo Gospoda«, Ljubljana 1969. Letos pa je izšla še »Slavimo Gospoda II«, Kapucinski samostan, Škofja Loka 1972.

Vsi prenovljeni obredi ter druga nova bogoslužna opravila imajo najprej oznanjevalno vrednost. Božja beseda hoče najprej človeku pomagati pri spoznanju resnice in pri osebnem spreobrnjenju, da bi tako postal sposoben Boga sprejeti in mu služiti. Noben zakrament ne more biti učinkovit, če človek prej ne sprejme božje besede, vere. Nobena molitev ne more biti uslišana, nobeno bogoslužje učinkovito, če se človek prej ne odpre božji besedi. Kdor pa se odpre božji besedi in jo sprejme, je že sprejel Kristusa, ki je prazakrament. Smisel prenove bogoslužja ni v tem, da bi bilo na zunaj lepše, pač pa v tem, da bi na čimbolj učinkovit način pomagalo človeku k združenju z Bogom.

V konkretnih primerih bodo zlasti opravila božje besede (tudi sporkorno opravilo) uporabna kot sredstvo oznanjevanja verskih resnic: npr. posamezne verske skrivnosti (Kristusovega rojstva, trpljenja in smrti, vstajenja, vnebohoda, prihoda Svetega Duha . . .), ki jo obhajamo na določene dneve. Cerkev želi, da bi opravilo božje besede bila neka vrste priprava na večje praznike ali tudi nedelje. V tem primeru je najbolje, če se opravilo vrši zvečer pred praznikom ali nedeljo, ko se je že začelo liturgično praznovanje prihodnjega dne. Z opravilom božje besede na predvečer praznika ali nedelje, na sam praznični ali nedeljski dan, se tudi na zunaj izrazi pomembnost dneva, kar seveda ustvarja ne samo veselo razpoloženje in praznično ubranost, ampak vernikom pomaga k notranji zbranosti in sprejemljivosti za Boga. Podobno velja tudi za hvalnice in večernice, ki še bolj kakor pa opravila božje besede ustvarjajo praznično vzdušje, saj z njimi pojemo hvalo Bogu.

Posebno vrednost imajo opravila božje besede pri katehezi. Ne gre le za študijsko ponazoritev, kaj je bogoslužno opravilo in kako ga pripravimo, kaj je njegova vsebina. Ob razlagi maše bo primerno, če bogoslužje božje besede obhajamo (sedaj kot opravilo božje besede) izven maše, opozorimo mladino na namen, vsebino, način njihovega sodelovanja, pripravimo praktične aplikacije za življenje. Tako se v mladini zbira ne samo versko znanje, ampak še bolj potrebno in dragoceno doživljanje in izkustvo verske resnice, osebnega stika in pogovora z Bogom. Podobno velja tudi za razne druge skupine otrok ali odraslih, katerim je mogoče na ta način približati posamezne verske resnice ali različne vidike teh resnic. Pri občestvenem obhajanju (zakramenta) pokore pa bodo prišle bolj do izraza moralne resnice, ki izhajajo iz evangelija in ne samo iz človeške etike. Posamezna sporkorna opravila bodo npr. posvečena različnim temam: ljubezen do Boga, bližnjega, sebe, dolžnost molitve, socialne dolžnosti, čut odgovornosti, skrb za rast v veri, pravičnost, delo in poklic in podobno.

V oznanjevanju verskih in moralnih resnic po raznih opravilih božje besede je potrebno upoštevati tisto stopnjo verskega ali moralnega spoznanja, ki jo ima zbrano občestvo. Ravno opravila te vrste omogočajo, da lahko še bolj upoštevamo pedagoški moment. Zato je potrebno, da je opravilo božje besede od časa do časa samo za določeno skupino (otroci, mladina), ki ob oznanjevanju božje besede postopno raste v veri.

Vendar pa oznanjevanje božje besede ni samo sebi namen, kajti Bog pričakuje od človeka odgovor, ki ga imenujemo molitev. Vsa bogoslužna opravila so na neki način »vir pobožnosti in hranivo osebne mo-

litve« (prim. B 90), saj je bogoslužje »vrhunec, h kateremu teži delovanje Cerkve, in hkrati vir, iz katerega izvira vsa njena moč« (prim. B 10). Liturgija je učiteljica prave molitve. Človek je stalno podvržen nevarnosti, da njegova molitev krene na stranpota, da postane bolj iskanje sebe kot pa iskanje Boga. Zato je pogosto molitev neuspešna. Če je molitev le naša govorica Bogu, ne iščemo, kar je božjega, ampak kar je človeškega. Molitev mora biti najprej poslušanje Boga, spoznanje njegove volje, da je človek potem pripravljen Boga prav častiti, se mu zahvaljevati in ga prositi. Tega pravilnega načina molitve se vernik uči v liturgiji, saj v bogoslužju najprej Boga častimo in se mu zahvaljujemo za njegovo ljubezen. Takšna molitev nas utrjuje v zaupanju v Boga in prepričanju, da nam bo Bog še naprej očetovsko naklonjen. Če je molitev vedno le prosilna, se človek zapre v male in velike skrbi lastnega jaza in nima več posluha za skupnost, za potrebe svojega bližnjega. Prav tako je človek v nevarnosti, da postane njegova molitev odvisna od razporeženja, raznih zunanjih okoliščin in podobno. Bogoslužna molitev pa je molitev celotne Cerkve, ki ob vsakem času hvali in časti Boga ter ga prosi za vse človeštvo. Ravno hvalnice in večernice, ki naj postanejo vsakdanja molitev krščanskega ljudstva, občestev in posameznika, bodo na svoj način prispevale, da se bodo verniki navzeli pravega molitvenega duha (prim. MB 10—19; 100—109). Zlasti bosta omenjeni bogoslužni uri uporabni kot priprava na praznike ali nedelje oziroma na sam praznik in nedeljo. Vernikom, ki se dnevno zbirajo k evharistični daritvi, bodo pomagale k večji pripravljenosti in zbranosti pri tej daritvi. Tako se bodo udeleževali ne le mašne daritve (sacrificium missae), ampak tudi hvalne daritve (sacrificium laudis). Še posebno vrednost bo imela molitev hvalnic in večernic, če jih bo ljudstvo opravljalo skupaj z duhovnikom pred jutranjo ali večerno mašo.

Pri vzgoji manjših skupin je molitev hvalnic in večernic ali drugih molitvenih ur molitvenega bogoslužja najboljše sredstvo, da se mladi ljudje nauče molitev prav vrednotiti, jo uporabljati v vsakdanjem življenju, da iz nje raste njihovo duhovno življenje. Prav tako jih bo ta način vzgoje najbolj povezal med seboj v pravo krščansko skupnost, v iskreno prijateljstvo, vzgajal jih bo v apostolatskem duhu, saj je ravno molitev vir moči za življenje in dejavnost. Hkrati bo takšna molitev posvečevala človekovo vsakdanje življenje in delo.

Nove oblike bogoslužja dalje človeka učijo, kako naj bere in premišljuje sveto pismo tudi v svojem vsakdanjem življenju. Občestvena opravila bodo dala spodbude, pokazala načine, kako poslušati božjo besedo, kako odgovoriti na božji klic. Svetopisemske hvalnice in molitve, ki jih imenujemo psalmi, pa bodo vodilo za človekovo osebno molitev.

### **3. Nova bogoslužna opravila in ljudske pobožnosti**

Nikakor ni namen novih oblik občestvenega bogoslužja, da bi tako rekoč izpodrinile ali uničile ljudske pobožnosti. Gre najprej za to, da bodo nove oblike bogoslužja v mnogih primerih veliko bolj ustrezale potrebam ljudi, več pripomogle k vzgoji in rasti v veri. Razna opravila



božje besede bodo npr. mogla uspešno nadomestiti nedeljski krščanski nauk, dosedanje večernice; v postnem času bo namesto križevega pota spokorno bogoslužje. Molitev rožnega venca, ki se v mnogih župnijah opravlja pred mašo, pa bo mogoče nadomestiti s hvalnicami ali večernicami (seveda le v jutranjem ali večernem času, kar omenjeni molitveni uri ustrezata jutranji oziroma večerni molitvi). Če se in kjer se uvajajo nove oblike občestvenega bogoslužja, je potrebno zelo paziti, da se uvajajo postopoma, s primerno pripravo ljudi in opravila samega, da bodo opravila prinesla ljudem korist. Morda bo primerno, če posamezna opravila najprej 'preizkusimo' v manjših župnijskih ali drugih občestvih in tako nabereмо izkušenj, ki jih moremo porabiti pri uvajanju opravil za celotno občestvo.

Prav tako je primerno, če vrednote, ki so poudarjene v novih oblikah občestvenega bogoslužja, skušamo vnesti tudi v ljudske pobožnosti, ne da bi jih s tem na kakršenkoli način okrnili. Kot primer navedimo razna romanja, srečanja in podobno, ki velikokrat premalo izražajo pravega spokornega in molitvenega duha. Primerno bogoslužno opravilo (spokorno, z določenim namenom: prošnja za milost, za odpuščanje grehov...) bo pomagalo ohraniti pristni značaj in namen romanja in bo tudi ljudem v duhovno korist. Molitev hvalnic ali večernic ob priliki srečanja ali sestanka bo navzoče najbolj povežalo z Bogom in med seboj ter ustvarjalo pravo krščansko in prijateljsko vzdušje. Rožni venec bo mogoče moliti tako, da pred vsako desetko preberemo ustrezajoče besedilo iz svetega pisma in najprej v tihoti nekaj trenutkov o tem premišljujemo. Podobno je mogoče narediti tudi pri drugih ljudskih pobožnostih. Navedeni primeri so le za orientacijo.

\* \* \*

Cerkev je dala vernemu ljudstvu prenovljeno bogoslužje v želji, da bi vse bogoslužje postalo prava 'ljudska pobožnost', se pravi pobožnost, ki bo na človeku najbolj sprejemljiv in dostopen način izražala vero in ljubezen ljudstva do Boga. Liturgija v ožjem pomenu je postala bolj ljudska, a nič manj sveta in vzvišena. Nasprotno, toliko bolj je sveta in vzvišena, kolikor bolj ljudem pomaga, da po njej Boga časte, sebe in svet ter svoje vsakdanje življenje pa posvečujejo.

#### Viri in literatura

Konstitucija o svetem bogoslužju 2. vatikanskega vesoljnega cerkvenega zbora.

Constitutio de sacra liturgia. Cum commentario, Roma (Edizioni Liturgiche) 1964.

(Prvo) Navodilo za pravilno izvajanje konstitucije o svetem bogoslužju (Inter Oecumenici), v: Navodila za izvajanje konstitucije o svetem bogoslužju, slovenski prevod, Ljubljana 1967, 9—27.

Drugo navodilo za pravilno izvajanje konstitucije o svetem bogoslužju (Tres adhinc annos), v: Navodila za izvajanje..., 28—32.

Navodilo o glasbi pri svetem bogoslužju (Musicam sacram), v: Navodila za izvajanje..., 33—46.



Tretje navodilo za pravilno izvajanje konstitucije o svetem bogoslužju, Nadškofijski ordinariat v Ljubljani, Priloga okrožnice 11/1970.

Sveta maša. Navodila za maševanje in mašne molitve, Ljubljana 1969.

Molitveno bogoslužje. Navodila za molitev prenovljenega brevirja, Ljubljana 1972.

Pastoralne norme o skupni zakramentalni odvezi, Nadškofijski ordinariat v Ljubljani, Okrožnica št. 7/1972, 49—52.

Aubry A. — Baciocchi J. de — Roziar C., Pokorničko bogoslužje, Zadar (Kršćanska sadašnjost) 1969.

Bertsch L. (Herausgeber), Busse und Beichte. Theologische und seelsorgische Überlegungen, Frankfurt a. M. (Josef Knecht) 1967.

Bertsch L., Busse und Buss-sakrament in der heutigen Kirche, Mainz (Matthias-Grünwald-Verlag) 1970.

Concilium 7 (1971) I.

Dove va il Sacramento della Penitenza. Riflessioni teologiche e ricerca pastorale della V settimana di aggiornamento liturgico di Camaldoli (pro manuscripto), Camaldoli 1971.

Eger J., Erneuerung des Buss-sakramentes. Christlich, kirchlich, persönlich, Freiburg im B. (Seelsorge Verlag) 1965.

Defois G. — Du J. le — Fabre N., Le sacrement de réconciliation. Les difficultés de la confession, Paris (Fayard—Mame) 1969.

Defois G. — Denis H. — Fabre N., Le sacrement de réconciliation. Vers une pastorale pénitentielle, Paris (Fayard—Mame) 1970.

Gelineau J. in dr., Dans vos assemblées. Sens et pratique de la célébration liturgique, II, Paris (Desclée) 1971.

Heggen F. J., Celebrazione penitenziale comunitaria e confessione privata, Brescia (Queriniana) 1970.

Jungmann J. A., Liturgisches Erbe und pastorale Gegenwart, Innsbruck—Wien—München (Tyrolia) 1960.

Jungmann J. A., Wortgottesdienst im Lichte von Theologie und Geschichte, Regensburg (F. Pustet) 1964.

Karpp H., La Pénitence. Textes ex Commentaires des origines de l'ordre pénitentielle de l'Eglise ancienne, Neuchâtel (Delachaux et Niestlé) 1970.

La Maison — Dieu n. 90 (1967).

La Penitenza, Dottrina, Storia, Catechesi e Pastorale, Torino—Leumann (Elle Di Ci) 1967.

Nadrah A., Cerkvene ljudske pesmi v liturgiji. Oznanjevalno-liturgična vrednost cerkvene ljudske pesmarice iz leta 1961, (inavguralna disertacija, delni natis), Ljubljana (Cistercijski samostan v Stični) 1969.

Nikolasch F., Zur Theologie und Praxis des Buss-sakramentes, v: Freiheit—Schuld—Vergebung, Wien (Herder) 1972, 87—105.

Pastirsko pismo švicarske škofovske konference o spovedi in pokori, slovenski prevod (Izdano kot pomožni skript za pastoralno teologijo), Ljubljana (Cirilsko društvo slovenskih bogoslovcev) 1971.

Parole de Dieu pour toute circonstance, Paris (Centres nationaux de pastorale liturgique) 1971.

Rahner K., La penitenza della Chiesa, Roma (Paoline) 1968.<sup>2</sup>

Ramos-Regidor J., Il sacramento della penitenza. Riflessione teologica biblico-storico-pastorale alla luce del Vaticano II, Torino—Leumann (Elle Di Ci) 1970.

Rey-Mermet Th., Laissez-vous réconcilier... La confession aujourd'hui?, Paris (Centurion) 1972.

Rivista di pastorale liturgica 6 (1968) V (številka je posvečena zakramentu pokore); 9 (1971) III (številka je posvečena molitvenemu bogoslužju).

Rondet H., Pourquoi se confesser.. Le Sacrement de Pénitence et le Sacrement des Malades, Paris (Beauchesne) 1971.

Quaderni di pastorale. Supplemento a Rivista di pastorale liturgica, julij 1972, zv. I, 53—76.

Senger B., Bussfeiern, Dülmen (A. Laumannsche) 1969.

Smolik M., Pripombe k liturgični konstituciji, Ljubljana 1964.

Smolik M., Pripombe k instrukciji (navodilu) za pravilno izvajanje konstitucije o svetem bogoslužju, Ljubljana 1965.

Sottocornola F., La celebrazione della penitenza nella comunità cristiana, Brescia (Queriniana) 1969.<sup>2</sup>

Weber G., Zwanzig Bussfeiern mit Kindern. Zur Einübung in die Busse nach dem Rahmenplan für die Glaubensunterweisung, Donauwörth (L. Auer) 1969.<sup>2</sup>

### **Povzetek**

## **NOVE OBLIKE OBČESTVENEGA BOGOSLUŽJA — MOLITEV VSEGA BOŽJEGA LJUDSTVA**

Rafko Valenčič

V zadnjih letih so se v svetu in tudi pri nas uveljavile nekatere nove oblike občestvenega bogoslužja, ki jih dokumenti cerkvenega učiteljstva predvidevajo in močno priporočajo. V razpravi se omejujemo predvsem na tri oblike novih občestvenih bogoslužnih opravil: na molitveno bogoslužje (brevir), predvsem hvalnice in večernice, ki naj po želji Cerkve postanejo najbolj splošna oblika liturgične molitve; na opravilo božje besede kot namensko najbolj raznoliko obliko in hranivo za poglobitev krščanskega življenja; na občestveno obhajanje (zakramenta) pokore kot sredstvo vzgoje k spreobrnjenju in učinkovitejšemu prejemanju zakramenta pokore.

Prvi del razprave opozarja na nekatere značilnosti novih oblik občestvenega bogoslužja: večji poudarek je na svetem pismu, vse bolj prihaja do izraza občestveni duh, nove oblike vzgajajo v kristjanu pravega molitvenega duha ter od njega zahtevajo aktivnega sodelovanja.

Drugi del obravnava glavne sestavine vsakega bogoslužja: branje, razlago in premišljevanje svetega pisma, molitev voditelja bogoslužnega opravila in molitev zbranega občestva, petje pri bogoslužju ter sveto tihoto.

Tretji del razprave se omejuje na tri zgoraj omenjene oblike občestvenega bogoslužja, podaja njihovo namembnost ter podrobnejšo razčlenitev.

Četrti del govori o pastoralnih nalogah v zvezi z uvajanjem novih oblik občestvenega bogoslužja. Poudarjena je važnost dobre priprave bodisi obredov samih bodisi vsega vernega občestva. Posebej so prikazani razni vidiki pastoralne izrabe novih oblik, zlasti njihova oznanjevalna vrednost. Ob koncu so omenjene nekatere možnosti, kako je mogoče ljudske pobožnosti z novimi oblikami občestvenega bogoslužja nadomestiti ali primerno prenoviti, da bodo bolj ustrezale zahtevam in potrebam današnjega kristjana.

### **Résumé**

## **LES FORMES NOUVELLES DE LA CÉLÉBRATION COMMUNAUTAIRES**

Rafko Valenčič

Pendant les dernières années ont apparu de par le monde comme aussi chez nous des formes nouvelles de célébrations communautaires que le Magistère ecclésiastique recommande fortement.

Dans l'article ci-dessous nous nous limiterons à trois formes de célébrations communautaires: la liturgie des heures (breviaire) surtout les laudes et

les vêpres; la liturgie de la Parole en tant que moyen d'approfondissement de la vie spirituelle: la célébration communautaire de la pénitence comme moyen de conversion et comme préparation pour une meilleure réception du sacrement de la pénitence.

Dans la première partie nous voulons relever certaines particularités propres aux nouvelles formes de célébration communautaire: la mise en valeur de la Parole de Dieu, l'esprit communautaire, l'esprit de prière, la participation active de tous les présents.

Nous analysons ensuite les parties qui composent les célébrations communautaires: lecture, explication, méditation de la Parole de Dieu, la prière du célébrant et de la communauté rassemblée, le chant et le silence.

Dans la troisième partie nous parlons des trois formes de célébration communautaire mentionnées ci-dessus, dégagant leur signification par une analyse plus détaillée.

La dernière partie parle des tâches pastorales qui s'imposent avec l'avènement des célébrations communautaires. Nous insistons sur la nécessité d'y préparer la communauté comme la célébration elle-même. L'utilité pastorale en est évidente, surtout comme moyen d'annoncer la Parole de Dieu. Pour finir nous signalons comment il est possible de renouveler les traditionnels exercices de dévotion en les remplaçant par des formes nouvelles de célébrations communautaires, plus aptes à satisfaire les besoins et les exigences du chrétien d'aujourd'hui.

# Apostolsko pismo »Pastirska služba«

Vinko Bevk

(Nadaljevanje)

## III

**Pooblastilo 11:** Zmanjšati zaradi manjših dohodkov, dokler traja vzrok, na višino postavno veljavnega škofijskega stipendija ustanovne maše, ki so bile ustanovljene same zase, ako le ni nihče dolžan in ga ni mogoče koristno siliti k povišanju stipendija.

Pooblastilo odpravlja kan. 1517 § 2 in kan. 1551 § 1. Nahajalo se je že v petletnih pooblastilih, ki jih je sveta stolica (v tem primeru koncilsko kongregacija) podeljevala škofom kot trajno delegacijo. Sedaj imajo torej škofje to pooblastilo po pravu pridruženo sami škofovski službi in ga izvršujejo ne več potestate delegata, ampak potestate ordinaria vicaria.

Po kan. 1517 in 1551 § 1 je zmanjšanje poslednjevoljnih odredb in pobožnih volil pridržano sv. stolici, če ni ustanovnik te pravice izrečno podelil krajevnemu ordinariju. Zaradi zmanjšanih dohodkov more ordinarij ta bremena zmanjšati. Za zmanjšanje mašnih obveznosti pa je bila v vsakem primeru pristojna vedno samo sv. stolica. Na vprašanje pa: Ali more ordinarij po kan. 1517 in 1551 zaradi zmanjšanih dohodkov skrečiti mašne obveznosti, če je to izrečno določeno v ustanovni listini? je odgovorila interpretacijska komisija: Da.<sup>1</sup> Če pa ni bilo določeno v ustanovni listini, je bila za zmanjšanje obveznosti vedno pristojna samo ap. stolica, kar pa je s tem pooblastilom spremenjeno.

Po načinu ustanovitve so ustanovne maše dvojne vrste: prve so ustanovljene s samostojnimi volili same zase, druge pa so ustanovljene v breme beneficijev ali drugih cerkvenih ustanov. Samostojna volila so namreč lahko samostojna subjektivno ali objektivno. Subjektivno so samostojna, če so povzdignjena v moralno osebo, objektivno pa, če so kot samostojno premženje dane kaki cerkveni pravni sebi z obveznostjo, da se za trajno ali za daljši čas iz letnih donosov opravlja nekaj maš,<sup>2</sup> o čemer je govor v kan. 1544 § 1. Pri drugih nesamostojnih mašnih ustanovah pa se dajo časne dobrine v drug namen kot npr. za ustanovitev beneficija, vzdrževanje pobožne ustanove, vendar z dodano obveznostjo, da se trajno ali za daljši čas opravlja določeno število maš. O teh govorijo kan. 1514—1517 in naslednje pooblastilo.

Pri tem pooblastilu ne pridejo v poštev manualne maše in zato se je treba zanje še vedno obračati na sv. stolico, ako želimo njih število zmanjšati. Govor je dalje samo o zmanjšanju števila samostojnih ustanovnih maš, da se npr. namesto 40 maš opravi samo 30. Zmanjšanje se tako razlikuje od omejitve (moderatio), ki se nanaša samo na postranska določila ustanove kot npr. da morajo maše biti pete, slovesne ali na določenem kraju. Zmanjšanje se pa loči tudi od zamenjave (commutatio), s katero se ustanova določi za druge namene in se tako spremeni sam namen ustanove.

<sup>1</sup> 14. julija 1922 v AAS 1922, 529.

<sup>2</sup> Belluco B., Novissimae ordinariorum locorum facultates, Romae 1964, 91.



Po znanem načelu »plus semper continet quod est minus«<sup>3</sup> seveda lahko tisti, ki je pooblaščen za zmanjšanje števila maš, spremeni tudi postranska določila. Na podlagi kan. 1517 § 2 so nekateri<sup>4</sup> že prej pripisovali ordinarijem to oblast, ker omenjeni kanon samo zmanjšanje števila maš pridržuje sv. stolici. Nikakor pa v pravici zmanjšanja števila ustanovnih maš ni obsežena pravica zamenjanja, ker ta spremeni samo naravo ustanove, za kar se je treba obrniti na sv. stolico.

Je pa želja Cerkve, da naj bi, če mogoče, namesto števila maš raje zmanjšali ali omejili druge okolnosti. Če ni mogoče opraviti deset slovesnih maš z asistenco, naj bi se darovale vsaj navadne ali pete brez asistenc. Isto velja tudi o določilih kraja in časa.<sup>5</sup> Tako je postopala redno tudi rimska kurija, ko je podeljevala tozadevna pooblastila.<sup>6</sup>

Število ustanovnih maš naj se zmanjša na višino postavno veljavnega škofijskega stipendija, vendar ne na višino stipendija, ki je določen za manualne maše, ampak za ustanovne maše.<sup>7</sup> Štipendij postavno določa običaj, sinoda ali škofov odlok.<sup>8</sup> Zmanjšanje tudi ni dovoljeno za maše, ki so obvezne po pogodbi,<sup>9</sup> ampak velja samo za samostojne ustanovne maše.

Da je zmanjšanje veljavno, morata biti izpolnjena dva pogoja:

a) Dohodki ustanove so se tako zmanjšali, da ne dosežejo niti škofijskega stipendija za ustanovne maše. Vzrok zmanjšanja ni omenjen, zato je lahko razvrednotenje denarja, povečana škofijska taksa, nerentabilnost ustanove in celo slabo upravljanje, čeprav po krivdi upravitelja navkljub kan. 1517 § 2. Zmanjšanje velja samo toliko časa, dokler vzrok traja. Ko se dohodki zopet povečajo do prejšnje mere, je treba zopet darovati prejšnje število maš.

b) Drugi pogoj za zmanjšanje števila ustanovnih maš je naslednji: Možno je, da je kdo po oporoki dolžan prispevati za maše ali da je dolžan povrniti zaradi slabega upravljanja itd. Zahteva se pa, da ga je možno koristno siliti, da prispeva, kar pomeni, da more in hoče povrniti. Če ni nobenega, ki bi bil dolžan in ki bi mogel in hotel zvišati stipendij, se sme zmanjšanje dovoliti.

Sme pa škof dovoliti zmanjšanje samo za one maše, ki so ustanovljene v njegovi škofiji, bodisi da bremenijo svetne ali redovne duhovnike.

**Pooblastilo 12:** Prav tako zmanjšati mašna bremena ali volila v breme nadarbin ali drugih cerkvenih ustanov, ako so dohodki nadarbine ali ustanove postali premajhni za dostojno vzdrževanje nadarbinarja in za izvrševanje opravil svete službe morda pridruženih nadarbini ali za primerno dosednjega lastnega namena iste cerkvene ustanove.

Pooblastilo ukinja kan. 1551 § 3, ki določa, da mora tisti, ki je prejel indult zmanjšati obveznosti pobožnih ustanov, zmanjšati prej druge obveznosti kot pa maše. Nanaša se na ustanovne maše, ki niso samostojne ne subjektivno ne objektivno, pač pa so dane beneficijem ali drugim cerkvenim ustanovam in priključene njihovemu premoženju.

<sup>3</sup> Reg. iuris 35 in VI.

<sup>4</sup> Ragatillo F. E., *Ius sacram.*, 300; Coronata M., *Institutiones iuris canonici* II, Taurini 1948, 1057, pred kodeksom Gasparri P., *De ss. Eucharistia* I, 621.

<sup>5</sup> Kan. 1551 § 3.

<sup>6</sup> Belluco, n. d. 93, 83, 1.

<sup>7</sup> Kan. 826.

<sup>8</sup> Kan. 831 § 1.

<sup>9</sup> Kan. 1551 § 2.

Doslej je to pooblastilo dajala v posameznih primerih koncilsko kongregacija, pa tudi konzistorialna za volila v breme škofijske menze, kongregacije za vzhodne cerkve, za širjenje vere, za semenišča in univerze, za redovnike in za notranje območje sv. penitenciarija.

Edini kanonični vzrok za uporabo tega pooblastila je skrčenje dohodkov nadarbine ali cerkvene ustanove, drugače se je treba obrniti na sv. stolico. Dohodki nadarbine ali ustanove pa morejo postati premajhni iz treh razlogov, ki lahko nastopijo posamezno ali obenem:

a) dohodki ne zadoščajo več za dostojno vzdrževanje nadarbinarja. Škofu gre sodba, ali duhovnik res ne more več živeti od nadarbine ne glede na druge dohodke, ki jih nadarbinar morda ima. Po kan. 1473 ima namreč nadarbinar pravico živeti samo od nadarbine;

b) dohodki ne zadoščajo več za izvrševanje opravil svete službe morda pridruženi nadarbinini, ki pa so po škofovem mnenju koristna in potrebna za dušno pastirstvo;

c) z dohodki ni več mogoče primerno dosegati lastnega namena cerkvene ustanove kot npr. podpirati reveže, strežba bolnikom, skrbeti za sirote in podobno, ne glede na drugo premoženje, ki ga morda ima ustanova. Prosilec naj zato v prošnji za indult oriše gospodarsko stanje nadarbine ali ustanove, da bo škof lahko presodil, ali so podani predpisani pogoji za indult znižanja ustanovnih maš.

Belluco<sup>10</sup> meni, da, čeprav ni dodana, velja tudi tukaj klavzula iz prejšnjega pooblastila: ako ni nihče dolžan in ga ni mogoče koristno siliti k povišanju stipendija. Sklicuje se na kan. 1469 § 1, 3<sup>o</sup> in 1476 § 2, češ, da bi se drugače kršila pravičnost in da bi manjkala razlog za skrčenje maš. Zakonodavec pa je gotovo menil, da je klavzula tukaj nepotrebna, ker že omenjeni kanoni, ki še vedno veljajo, dovolj varujejo interese nadarbin in cerkvenih ustanov.

**Pooblastilo 13:** Podeljevati kaplanom katerekoli bolnice, sirotišnice in jetnišnice dovoljenje, da v župnikovi odsotnosti delijo vernikom v smrtni nevarnosti zakrament sv. birme držeč se navodil sv. kongregacije za disciplino zakramentov v dekretu »Darovi Svetega Duha« z dne 14. septembra 1946, izdanih za duhovnika, ki deli sv. birmo.

Pooblastilo daje škofom pravico, da smejo poleg duhovnikov, ki so taksoativno našteti v omenjenem odloku sv. kongregacije za disciplino zakramentov,<sup>11</sup> dovoljevati kaplanom bolnišnic, sirotišnic in jetnišnic deliti sv. birmo v smrtni nevarnosti.

Pod besedo »kaplani« ni mogoče razumeti tistih, o katerih je govor v kan. 479 § 2, ampak so mišljeni duhovniki, katerim je poverjena dušnopastirska skrb v omenjenih zavodih, bodisi stalno ali samo začasno in trenutno. Navadno se to dovoljenje daje samo enemu duhovniku in za stalno. Če jih je pa več nastavljenih v istem zavodu, npr. na vsakem oddelku eden, bi bilo možno vsem dati dovoljenje za birmanje. Tedaj bi zanje prišel v poštev najprej kan. 205 § 2, ki pravi: »Če jih je poverjenih več in sicer vsak za vse, potem tisti, ki se je opravila prej lotil, ostale izključi, razen če je pozneje zadržan ali noče opravila nadaljevati.« Če niso bili delegirani vsi obenem, potem naj se ravna po kan. 206: »Če jih je poverjenih več drug za drugim, mora

<sup>10</sup> Belluco, n. d. 95, 2.

<sup>11</sup> AAS 1946, 349—358.

opravilo izvršiti tisti, čigar naročilo je starejše in ni bilo v poznejšem reskriptu preklicano.«

Ali more delegirani kaplan druge subdelegirati, v tem se avtorji razhajajo. Po kan. 199 § 3 naj bi smel, če je dobil trajno dovoljenje, vendar bi moral subdelegirati samo tistega, ki je prav tako tam nastavljen, ker ima samo on predpisane kvalitete, da more sprejeti veljavno pooblaščenje.<sup>12</sup> Ako nima veljavnega pooblaščenja, bi po kan. 2365 zapadel kazni, ki se glasi: »Mašnik, ki bi se drznil podeliti zakrament sv. birme, a ni pooblaščen po pravu ali od papeža, naj se suspendira; če pa bi se drznil prestopiti pooblastilo, ki ga je dobil, ga s samim prestopom izgubi.«

Pooblastilo taksativno našteva kraje, kje naj se birmuje, zato ga ni mogoče raztegniti na druge kraje, pač pa lahko razumemo posamezne izraze v polnem pomenu besede. Tako je bolnica kraj, kjer se ljudje zdravijo, pa naj se imenuje klinika, sanatorij, bolnišnica ali kako drugače. Pod sirotišnico je treba umeti zavod, kjer se vzgajajo in oskrbujejo otroci brez staršev kot najdenčki, sirote in podobni. Ni mogoče pod tem imenom umeti druge vzgojne in mladinske zavode, ker bi pooblastilo drugače uporabilo kak drug bolj splošen izraz. Jetnišnica pa je kraj, kjer kaznjenci prestajajo svojo kazen.

Na teh krajih smejo kaplani sami birmati s pooblastilom vse osebe, ki se tam nahajajo, tj. ne samo gojence, ampak tudi uslužbenke in goste, če so v smrtni nevarnosti in so podani še drugi pogoji. Izven teh krajev bi bila birma sama po sebi nedopustna in neveljavna, razen če bi pooblaščen kaplan birmal osebe, ki tam stanujejo, pa se samo slučajno nahajajo izven teh krajev in so v smrtni nevarnosti.<sup>13</sup>

Smejo pa kaplani birmati na omenjenih krajih samo pod pogojem, da je župnik odsoten. Ta pogoj je po kan 39 potreben samo za dopustnost. Tudi se ne zahteva, da bi bil župnik zadržan ali odsoten iz župnije, kot se zahteva za škofa v odloku »Darovi Svetega Duha«, ampak je dovolj, da dejansko ni tam navzoč, ko nastopi pri stanovalcih v omenjenih hišah smrtna nevarnost. Predpostavlja se pa, da kaplan župnika obvesti, ako je še čas in mogoče, tako da ima župnik možnost biti navzoč. Kaplan se mora končno pri delitvi sv. birme držati navodil, ki jih je izdal odlok »Darovi Svetega Duha« za duhovnika, ki birmuje.

Gornje pooblastilo je danes samo še zgodovinskega pomena. Novo navodilo o delitvi sv. birme namreč določa, da sme v smrtni nevarnosti birmati vsak duhovnik, da le ni zapadel cenzuri ali kanonični kazni, torej ne samo kaplani v imenovanih zavodih šele po dobljenem pooblaščenju, ako so vsi drugi upravičenci za birmovanje odsotni. Vsak duhovnik ima v tem slučaju pravico birmovanja že po samem pravu.<sup>14</sup>

**Pooblastilo 14:** Dajati spovednikom, ki se odlikujejo po znanju in razumnosti, oblast odvezovati pri spovedi vse vernike od vseh tudi pridržanih cenzur razen: a) cenzur po osebi; b) cenzur, ki so na prav poseben način pridržane sv. stolici; c) cenzur zaradi izdaje tajnosti sv. oficija; d) izobčenja, kateremu so zapadli duhovniki in vsi, ki so z njimi poskušali skleniti čeprav samo civilno poroko in sedaj z njimi skupaj živijo.

<sup>12</sup> Romita F., *Facultates et privilegia episcoporum*, Neapoli 1969, 50, 33, 3.

<sup>13</sup> Romita, n. d. 51, 5.

<sup>14</sup> Sveta birma, Ljubljana 1972, 13, 7 c.

V rednih razmerah imajo krajevni ordinariji po določbah splošnega prava pravico odvezovati sami ali po drugem od sebi pridržanih cenzur, od cenzur, ki niso nikomur pridržane in v tajnih primerih od vseh sv. stolici preprosto pridržanih cenzur (2237 § 2).

V smrtni nevarnosti more vsak duhovnik, čeprav ni potrjen za spovedovanje, veljavno in dopustno odvezati katerekoli spovedance od vseh grehov in cenzur, in to še tako pridržanih in znanih, zakaj v smrtni nevarnosti vsaka pridržanost preneha (kan. 882). Če pa spovedanec ozdravi, se mora pod kaznijo, da se mu sicer cenzura povrne, obrniti na tistega, ki jo v danem primeru sme odvezovati (kan. 2252).

V nujnejših primerih, če namreč na zunaj izvrševati vnaprej izrečene cenzure ni mogoče brez nevarnosti za težko pohujšanje ali za osramočenje, ali je spovedancu težko ostati v stanju smrtnega greha toliko časa, kot je potrebno, da bi uredil pristojni predstojnik, more vsak spovednik odvezati v zakramentalnem območju od cenzur, pa naj bodo kakorkoli pridržane, čeprav na prav poseben način pridržane sv. stolici<sup>15</sup> (kan. 2250 § 1). Ostane pa dolžnost v teku enega meseca obrniti se na pristojno oblast pod kaznijo, da se sicer cenzura povrne. Če pa je v kakem izrednem primeru moralno nemogoče se tako obrniti, tedaj more sam spovednik odvezati brez zgoraj omenjene dolžnosti (kan. 2254 § 3). Izvzeta je samo cenzura zaradi odveze dane sotorilcu pri nečistem grehu (kan. 2367). Naložiti je tudi treba primerno pokoro in zadoščenje za cenzuro, tako da spovedanec zopet zapade v cenzuro, če v primernem času, ki naj ga določi spovednik, ne opravi pokore in ne da zadoščenja.

Gornje pooblastilo pa daje škofom pravico pooblaščati spovednike, da pri spovedi odvezujejo od vseh pridržanih cenzur z izjemo štirih. Temu pooblastilu je zelo podoben 4. privilegij v istem motupropriju, v katerem papež daje vsem škofom pravico, da lahko katerekoli vernike povsod odvezujejo pri spovedi od vseh pridržanih cenzur razen omenjenih štirih. Rezidencialni škofje pa se lahko tega privilegija poslužujejo tudi v zunanjem območju za svoje podložnike.

Štiri izjeme, o katerih govorita pooblastilo in privilegij, so naslednje:

a) cenzure po osebi, ki se naložijo s posebnim ukazom ali s sodnikovo obsodbo, čeprav so v pravu določene (kan. 2217 § 1), so namreč vedno in povsod (kan. 2247 § 2) pridržane tistemu, ki je cenzuro naložil ali sodbo izdal, njegovemu pristojnemu predstojniku ali nasledniku ali tistemu, ki ga je pooblastil (kan. 2245 § 2). Izven smrtni nevarnosti smejo samo ti podeliti odvezo, čeprav je krivec postavil svoje pravo ali nepravo domovališče drugam (kan. 2253, 2o);

b) cenzure na prav poseben način pridržane sv. stolici so našteje v kan. 2320, 2343 § 1, 2367 in 2369 § 1. Z odlokom sv. oficija z dne 9. aprila 1951<sup>16</sup> pa se jim je pridružila nova cenzura, kateri zapade škof posvečevavec in od njega posvečeni škof brez dovoljenja sv. sedeža;

c) cenzure zaradi kršitve tajnosti sv. oficija. Po najnovejših tozadevnih odločbah je odveza od teh kršitev drugače urejena. Če je bila kršitev javna, mora krivec odgovarjati v javnem območju. Če pa je bila tajna, ga lahko odveže vsak spovednik z obveznostjo, da se obrne na sv. penitenciarijo po navodila, ne da bi navedel ime ali priimek grešnika.<sup>17</sup> Ker je sv. oficij z apost. konstitucijo »Regimini Ecclesiae universae« z dne 15. avgusta 1967 spremenil ime in pristojnost, se danes tudi ta tajnost ne imenuje več »sancti Officii«, ampak je v navadi klavzula »sub special secreto Pontificio«. Veže pa ne samo konzultorje in uradnike sv. kongregacije za verski nauk in kongregacije za javne cerkvene zadeve, za škofo, za vzhodne cerkve, za evangelizacijo na-

<sup>15</sup> Fr. Roberti, *De delictis et poenis*, Romae 1944, I, pars II, 361, 317, II.

<sup>16</sup> AAS 1951, 217.

<sup>17</sup> Romita, n. d. 52, 1 c.



rodov, ampak veže tudi uradnike in konzultorje ostalih papeških uradov in druge osebe, ki so morda zvedele za zadevo, ki je zaščiten s to klavzulo. Seveda ta speciale secretum Pontificum ni tista splošna tajnost, o kateri je govora v kan. 243 § 2, 264 § 2 n. 3, 379, 382, 546, 1105, 1106, 1623 itd.;

č) glede izobčenja, ki zadene duhovnika, ki je skušal skleniti čeprav samo civilni zakon, je treba razlikovati:

1. po kan. 2388 § 1 je to slabo dejanje, ki se kaznuje z izobčenjem, ki je samo preprosto pridržano sv. stolici. Pod pogojem, da duhovnik zapusti žensko, ne živi več z njo skupaj in poskuša doseči civilno razporoko, ga more škof ali njegov delegat po kan. 2237 § 2 v tajnem primeru odvezati od izobčenja. Če pa je primer javen, ga more tudi škof odvezati od kazni izobčenja, toda ne v moči tega pooblastila, ki velja samo za tajne primere, ampak po privilegiju št. 4;

2. kadar pa je duhovnik skušal skleniti civilni zakon, pa ženske ne more zapustiti, ga more izven smrtno nevarnosti odvezati od cenzure samo sv. penitenciarija tako za zunanje kot za notranje območje, kot je določeno v odloku iste sv. penitenciarije »Lex sacri coelibatus« z dne 18. aprila 1936<sup>18</sup> in v izjavi z dne 4. maja 1937.<sup>19</sup> Vendar pa se ta odveza daje samo za pomiritev vesti in da more duhovnik more laicorum prejemati sv. zakramente. Da more zopet vrši duhovniško službo in opravila, mora dobiti še odvezo od iregularnosti zaradi kaznivega dejanja (kan. 985 n. 3), za katero je pristojna v javnih primerih sv. kongregacija za verski nauk,<sup>20</sup> kakor tudi za povrnitev v laiški stan z odvezo od celibata.

Dovoljenje za odvezovanje cenzur je lahko trajno in splošno, ne samo za posamezne primere kot je stalo v prejšnjih pooblastilih, da ne bi bila v nevarnosti spovedna molčečnost.

Pooblastilo smejo ordinariji dati samo spovednikom, ker samo ti lahko odvezujejo od cenzur pri spovedi. Spovedniki naj se odlikujejo po znanju in razsodnosti, kar pa se ne zahteva za veljavnost pooblastila, ker v najnujnejših primerih po kan. 2254 lahko vsak spovednik prosi za pooblastilo. Vsi duhovniki, ki imajo dovoljenje za spovedovanje od krajevnega škofa, morejo dobiti tudi to pooblastilo, torej ne samo domači in redovniki, ki pastorujejo v škofiji, ampak tudi tuji.<sup>21</sup>

Pooblaščenim spovednikom smejo odvezovati katerekoli vernike ne glede na obred, stan, dostojanstvo ali službo. Odveza pa je dopustna pod pogoji: a) da je spovedanec popravil pohujšanje, ki ga je morda zakrivil, ali je vsaj resno obljubil, da bo to storil; b) da je popravil storjeno škodo; c) da je dobil za storjeno kaznivo dejanje poleg navadne pokore še posebno primerno povračilno kazen ali pokoro (kan. 2248 § 2); č) če je krivoverec, da se je s prisego preje odpovedal krivi veri in položil izpoved vere po kan. 2314 § 2.

**Pooblastilo 15:** Dajati iz upravičenega razloga spregled od premajhne starosti, ki naj ne presega šest polnih mesecev, tistim, ki prejemajo svete redove.

Za tonzuro in nižje redove ni določena nobena starostna meja, pač pa določa kan. 975 za višje redove: »Subdiakonát naj se ne podeljuje pred izpolnjenim enaindvajsetim letom, diaconat ne pred izpolnjenim dvaindvajsetim letom in prezbiterat ne pred izpolnjenim štiriindvajsetim letom«. Spregled od tega predpisa je iz upravičenega razloga dajala sv. kongregacija za zakramente. Po

<sup>18</sup> AAS 1936, 242.

<sup>19</sup> AAS 1937, 283.

<sup>20</sup> Motuproprij »O službah škofov« IX, 10.

<sup>21</sup> Belluco, n. d. 105, 98, 2.

tem pooblastilo pa škofje lahko dajo spregled od starosti za dobo šest polnih mesecev, pri čemer se meseci štejejo po določenih kan. 34 § 3, 1<sup>o</sup> in 3<sup>o</sup> t. j. meseci se vzamejo, kakor so v koledarju, in prvi dan se ne šteje, ker začetni rok ne pade skupaj z začetkom dneva. Že motuproprij »O službah škofov«, ki je izšel dne 15. junija 1966, pa je v poglavju IX, 6 sv. sedežu pridržal samo spreglede od nezadostne starosti ordinandov, ako ti presegajo eno leto. Če nezadostna starost ne presega enega leta, dajo spregled škofje.

Za spregled je potreben upravičen razlog, vendar ni potrebno, da bi bil težek. Brez njega bi bil spregled po kan. 84 § 1 neveljaven. Razlog pa ne sme biti zgolj gospodarska korist, kot je naročila sv. kongregacija za redovnike dne 28. aprila 1961.<sup>22</sup>

Spregled smejo škofje podeliti svojim podložnim klerikom in izvzetim redovnikom, če njihova redovna hiša leži na območju škofije. Smejo pa dati spregled tudi tujim klerikom, če privoli njihov predstojnik. Po kan. 966 § 1 sme namreč redovniški predstojnik poslati odpustnico za redove drugemu škofu, ako je to dovolil diecezanski škof tiste škofije, v kateri je redovniška hiša, h kateri družini pripada pripravnik (kan. 965).

**Pooblastilo 16:** Dajati spregled od zadržka za redove, ki veže sinove nekatoličanov, dokler starši vztrajajo v svoji zmoti.

Po kodeksu daje spreglede od vseh iregularnosti in drugih ovir za ordinacijo samo sv. stolica. Edini izjemi sta bili določeni v kan. 990 § 1 in 2. V vzhodnih cerkvah je ta pravica pridržana patriarhom.<sup>23</sup>

Pooblastilo se nanaša na prvo oviro, o kateri govori kan. 987, 1<sup>o</sup> in zadeva sinove nekatoličanov, dokler starši vztrajajo v svoji zmoti.

Pod besedo »sinovi so mišljeni samo potomci prvega kolena, ne pa vnuki.<sup>24</sup> Zadostno je že, da je eden izmed staršev nekatoličan, in ovira obstoji, čeprav so starši sklenili zakon s spregledom zadržka mešane vere.<sup>25</sup>

Kaj pomeni beseda »nekatoličan«, si avtorji niso edini. Nekateri mislijo, da to niso neverniki, ampak samo krščeni v nekatoliški veri,<sup>26</sup> drugi pa štejejo mednje tudi nevernike.<sup>27</sup> Verjetnejše je prvo mneneje, ker in odiosis je treba besede po kan. 19 ozko razlagati in zato za sinove nevernikov ta ovira ne bi veljala. Za nekatoličane pa veljajo člani brezbožne sekte.<sup>28</sup> Če so bili starši ob rojstvu otroka katoličani, pa so pozneje odpadli, se zdi, da ni ovire. Pri nezakonskih otrocih obstoji ovira po kan. 777 § 2, če je oče znan, drugače ne. So pa nezakonski iregulari zaradi nedostatka zakonskega rojstva po kan. 984, 1<sup>o</sup>. Če je dvomno, ali je bil nezakonski oče nekatoličan, more škof dati spregled že po kan. 15. Ovira traja, dokler nekatoliški roditelj, pa čeprav v dobri veri, vztraja v zmoti, in preneha, če umre v zmoti, ker se zdi, da kanon zahteva prostovoljno vztrajanje v zmoti. Nekateri pa trdijo, da ovira s smrtjo nekatoliškega roditelja ne preneha.<sup>29</sup>

Pogoj za spregled se ne zahteva nobeden, ker zadošča že sama volja vstopiti v duhovski stan. Vendar pa je sv. oficij zahteval pred podelitvijo spregleda naslednje podatke o pripravnikovih umskih in нравnih sposobnostih:

<sup>22</sup> Acta Ordinis Fratrum Minorum 1961, 239.

<sup>23</sup> CICO, Vatican 1957, 86: de personis, can. 265, 1<sup>o</sup>.

<sup>24</sup> Odgovor interpret. komisije 14. 7. 1922 v AAS 1922, 528.

<sup>25</sup> Odgovor interpret. komisije 16. 10. 1919 ad XIII v AAS 1919, 478.

<sup>26</sup> Cappello F., De Sacram. IV<sup>3</sup>, Taurini-Romae 1951, 509; Vermeersch-Creusen, Epitome II, 259; Romita, n. d. 55, 36.

<sup>27</sup> Sipos S., Enchiridion iuris canonici, Romae 1954, 91.

<sup>28</sup> Odgovor interpret. komisije 30. 7. 1934 ad I. v AAS 1934, 494.

<sup>29</sup> Sipos, n. m.

a) ali pripravnik s svojim učenjem, redoljubnostjo in pobožnostjo vzbuja upravičeno upanje, da bodo njegove dobre lastnosti odtehtale njegov nedostatek;

b) ali ne obstoja nevarnost pohujšanja ali začudenja, če bi postal duhovnik;

c) prepreči naj se, kolikor je mogoče, da bi pripravnik po prejeti ordinaciji stanoval skupaj z nekatoliškimi roditelji.

Spregled se sme podeliti vsem tistim kot pri prejšnjem pooblastilu in sicer pred tonzuro (kan. 950) ob upoštevanju kan. 991 § 3.

Z reskriptom državnega tajništva »Cum admotae« z dne 6. nov. 1964<sup>30</sup> imajo tudi najvišji predstojniki duhovniških papeškopравnih redov in opatje predstojniki meniških kongregacij s pristankom svojega sveta pravico spregledovati svojim podložnikom isto oviro. »Če bi pa nastal spor v tej zadevi«, pravi odlok, »med škofom in najvišjim redovnim predstojnikom, obvelja mnenje prvega«. Iz tega sledi, da naj redovni predstojnik obvesti o podeljenem spregledu škofa posvečevavca, čigar sodba v primeru spora o upravičenosti spregleda končno obvelja.

Motuproprij »O službah škofov« pa je v tč. IX, 9 podelil škofom pravico do še več spregledov od iregularnosti in zadržkov za sprejem redov. Sv. sedež si je izrečno pridržal samo naslednje spreglede od iregularnosti in zadržkov za sprejem redov: od iregularnosti zaradi nedostatkov, ako so rojeni iz prešušništva ali svetoskrunstva, ako so telesno pohabljeni, božjastni ali umobolni (kan. 984, 1—3), od iregularnosti zaradi kaznivega dejanja odpada od vere ali prestopa v krivoverstvo ali razkolništvo (kan. 985, 1), od poskusa skleniti zakon, ali samo civilni, dasi jih je vezala vez zakona ali svetega reda ali redovniška zaobljuba, čeprav preprosta in začasna, ali pa je ženska, s katero so to poskusili, bila vezana po obljubah ali po veljavnem zakonu (kan. 985, 3). Od prostovoljno zagrešenega umora, uspešno odpravljenega ploda ali sodelovanja (kan. 985, 4). Od zadržka, ki ga ima poročen mož za sprejem svetih redov. Od vseh ostalih iregularnosti in zadržkov za sprejem svetih redov pa smejo škofje sami dajati spregled.

**Pooblastilo 17:** Dajati spregled že ordiniranim, da bi lahko maševali in dobili ter obdržali cerkvene beneficije, od vsakršnih iregularnosti, bodisi da izvirajo iz nedostatka ali kaznivega dejanja, da le ni pohujšanja in se oltarna služba pravilno opravlja, razen od tistih, o katerih govori kan. 985, n. 3 in 4 v kodeksu in po predhodni prisegi vpričo delivca odveze, ako gre za kaznivo dejanje krivoverstva ali razkola.

Pooblastilo razširja pravico, o kateri govori kan. 990 § 1. Uporabljati se sme samo za že ordinirane, ne pa za ordinande. Za ordinande je treba prositi spregled od sv. stolice, kolikor ga ne morejo podeliti že škofje po kan. 990 § 1 in 991, po prejšnjem pooblastilu in po motupropriju »O službah škofov«.

Čeprav je iregularnost nastala po podelitvi redov in četudi brez lastne krivde, ne sme ordinirani izvrševati prejetih redov (kan. 968 § 2). Že ordinirani pa so lahko poleg duhovnikov tudi drugi kleriki, kar sledi iz namena, zaradi katerega se spregled podeljuje. Spregled se sme podeliti ne samo, da bi lahko maševali, ampak tudi da bi dobili in obdržali cerkvene beneficije. Beneficij, ki niso združeni z dušnim pastirstvom, se namreč lahko podelijo tudi klerikom, ki niso duhovniki (prim. kan. 154 in 1474). Če bi torej klerik nedu-

<sup>30</sup> AAS 1967, 374—378.

hovnik potreboval za dosego ali ohranitev beneficija spregled od iregularnosti, bi ga lahko dobil na podlagi tega pooblastila.

Namen pri podeljevanju spregledov je dvojen: da bi lahko maševal in da bi dobil ali obdržal cerkveni beneficij. Če teh namenov ni, se spregled ne more podeliti. Zato škof ne more spregledati iregularnosti diakonu za izvrševanje njegove diakonske službe.

Spregled je možen od vsakršnih iregularnosti, bodisi tajnih, o katerih govori že kan. 990 § 1, bodisi javnih. Spregled se sme podeliti za iregularnost zaradi kaznivega dejanja (kan. 985) ali zaradi nedostatkov (kan. 984). Izjemi sta samo dve: 1. iregularnost po kan. 985, 3, če je skušal skleniti zakon, ali samo civilni zakon, dasi ga je vezala vez zakona ali svetega reda ali redovniških zaobljub, čeprav preprostih in začasnih, ali pa je ženska, s katero je to poskusil, bila vezana po istih zaobljubah ali po veljavnem zakonu; 2. iregularnost po kan. 985, 4, če je prostovoljno zagrešil umor ali uspešno odpravil plod ali pri tem sodeloval. Pooblastilo ne omenja ovir, o katerih govori kan. 987, vendar mislijo avtorji, da velja pooblastilo tudi zanje in da jih niso omenili iz nepazljivosti, saj imajo ovire včasih iste učinke kot iregularnosti (kan. 968 §), posebno v primeru kan. 987, 7, ko gre za dejansko nečastnost.

Pogoj za podelitev spregleda je najprej, da ne sme nastati pohujšanje. Pohujšanje bi lahko nastalo zlasti, če je iregularnost iz kaznivega dejanja, ki je javno ali že razširjeno ali bi se lahko razširilo (kan. 2197, 1<sup>o</sup>). Če pa je nevarnost za pohujšanje mogoče odstraniti npr. s prestavitvijo klerika ali v primeru nedostatka, če mašuje popolnoma zasebno, je spregled možen, sicer je neveljaven in ne samo nedopusten.

Drugi pogoj je, da se oltarna služba pravilno opravlja od tistih, ki so telesno močno pohabljeni (kan. 984, 2<sup>o</sup> in 3<sup>o</sup>; 985, 5<sup>o</sup>). Zahteva se, da pohabljeni mašujejo sami ali s pomočjo drugega brez nevarnosti onečaščenja zakramenta in večjih napak. Po objavljenem obredu somaševanja<sup>31</sup> škof po čl. 57 § 1 konstitucije o svetem bogoslužju lahko dovoli iregularnim iz nedostatka somaševanje, s čimer je dana še večja možnost, da se bo oltarna služba pravilno opravljala. S tem spregledom je večkrat združeno tudi dovoljenje iz gornjega pooblastila 7 in 10 za maševanje na domu in sede.

Ako gre za kaznivo dejanje krivoverstva ali razkola (odpad od vere ni omenjen kot v kan. 2314 in 985, 1<sup>o</sup>), mora iregularen preje položiti prisego v roke tistega, ki ga je odvezal od cenzure, bodisi da je škof, ako je kaznivo dejanje prišlo v zunanje območje krajevnega ordinarija (kan. 2314 § 2), bodisi da je kdo drug, ki mu je dal odvezo od cenzure ali od cenzure in greha.

V reskriptu »Cum admotae« (I, 8) so tudi najvišji redovniški predstojniki dobili nekoliko spremenjeno gornje pooblastilo. V soglasju s svojim svetom smejo svojim podložnikom, ki so že prejeli svete redove, dati odvezo od vseh iregularnosti pod istimi pogoji in v istem obsegu kot v gornjem pooblastilu, toda samo z namenom, da bi mogli maševati.

Z motuproprijem »O službah škofov« je spregledovanje iregularnosti in zadržkov že ordiniranih še drugače urejeno. Sv. sedež si je pridržal še naprej spreglede od iregularnosti, ki so že predane sodišču (tč. IX, 8). Spregled od iregularnosti po kan. 985, 3<sup>o</sup> je pridržan samo, če je primer javen. Od iregularnosti po kan. 985, 4<sup>o</sup> pa je spregled pridržan, četudi je primer tajen, razen ako ni mogoče doseči sv. penitenciarije, pa tudi v tem slučaju ostane dolžnost čimprej urediti zadevo s sv. penitenciarijo (tč. IX, 10). Od vseh ostalih iregularnosti in ovir pa more škof podeliti spregled, pri čemer nameni in pogoji spregledov niso določeni, ampak se je ravnati po splošnih navodilih istega motuproprija (tč. VII).

<sup>31</sup> SCR Decretum Generale »Ecclesiae semper curae fuit« v AAS 1965, 410—412.



**Pooblastilo 18:** Podeljevati svete redove izven stolne cerkve in določenih dni ne izvzemši delavnikov, ako to narekuje dušno-pastirska korist.

Kje naj bodo ordinacije, določa kan. 1009 § 1: Redovi naj se podeljujejo skupno in javno v stolnici in naj se k njim povabijo stolni kanoniki; če pa se v kakem drugem kraju, naj bo navzoča krajevna duhovščina in naj se po možnosti izbere odličnejša cerkev. — § 2: Iz upravičenega razloga pa sme škof posamezne redove podeljevati v drugih cerkvah in tudi v kapeli škofijskega dvorca ali semenišča ali redovne hiše. § 3: Prva tonsura in nižji redovi se morejo deliti tudi v zasebnih kapelah.

Kdaj naj bodo ordinacije, pa določa kan. 1006 v § 2—5. § 2: Višji redovi naj se podele med mašo na kvaterne sobote, v soboto pred tiho nedeljo in na veliko soboto. § 3: Iz važnega vzroka pa jih more škof podeljevati tudi vsako nedeljo ali zapovedan praznik. § 4: Prva tonsura se more podeljevati vsak dan in vsako uro, nižji redovi pa vsako nedeljo in vsak festum duplex, toda zjutraj. § 5: Običaj, ki nasprotuje določbam o času za podeljevanje redov v gornjih paragrafih, je zavreči. Kongregacija za zakramente pa je v okrožnici z dne 27. decembra 1955, t. 14 opomnila, naj se ordinacije vršijo kolikor mogoče v določenih časih (kan. 1006), ker ordinande tako podpira molitev in pokora vse Cerkve.<sup>32</sup> Obredna kongregacija pa je v svojih *Ordinationes et Declarationes*, t. 22 naročila, da ni primerno podeljevati tonsure, nižjih in višjih redov med sv. mašo obnovljene vigilijske na veliko soboto.<sup>33</sup>

Tozadevne spreglede je doslej podeljevala kongregacija za zakramente iz upravičenega razloga po presoji krajevnega ordinarija. Pooblastilo govori o svetih redovih, med katere štejemo subdiakonat, diakonat in prezbiterat, ne pa škofovsko posvečenje (kan. 949). Glede tonsure in nižjih redov torej še naprej veljajo predpisi kan. 1006 in 1009. Dovoljeno je tudi splošne ordinacije imeti izven stolne cerkve, ker za posamezne je iz upravičenega razloga že dano dovoljenje v kan. 1009 § 2. Ordinacije smejo biti v vsaki cerkvi, da celo izven cerkve npr. na stadionu o priliki evharističnih kongresov. Če pa so v cerkvi, naj se po možnosti izbere imenitnejša (kan. 1009 § 1). Prav tako je dovoljeno imeti ordinacije izven predpisanih časov.

Po kan. 1006 § 3 je bil potreben važen vzrok za ordinacije izven predpisanih časov kot npr. škofova odsotnost, bolezen ordinanda, pomanjkanje duhovnikov itd. in vedno so morale biti na nedelje in zapovedane praznike reprobata *contraria consuetudine* (kan. 1006 § 5). Sedaj so pa lahko vsak dan tudi na delavnike in potreben je samo upravičen razlog. Posredno pa se razširja tudi predpis kan. 1006 § 4 vsaj za primer, ko se pri splošnih ordinacijah delijo tudi tonsura in nižji redovi. Upravičen razlog pa je zdaj pastoralna korist. Mnogo namreč pomaga, če so ordinacije v drugih krajih škofije, da se zbujaajo novi duhovni poklici in se verniki bolje poučijo o duhovništvu.

Poleg rezidencialnega škofa, njegovega škofa pomočnika, pomožnega škofa in generalnega vikarja, bi naj po mnenju avtorjev kljub klavzuli na začetku pooblastil smel ordinirati tudi drug škof z dovoljenjem krajevnega škofa. Ne gre namreč za pravo dovoljenje, ampak krajevni škof, ki je oviran, tako samo po drugem izvršuje svojo oblast. V nasprotnem primeru bi krajevni ordinariji, ki niso posvečeni škofje, ne mogli uporabljati tega pooblastila.

<sup>32</sup> Belluco, n. d. 115, 2.

<sup>33</sup> AAS 1957, 95.

**Pooblastilo 19:** Spregledati iz upravičenega in pametnega razloga od vseh zakonskih zadržkov nižje stopnje, čeprav gre za mešane zakone, toda v tem primeru je treba upoštevati predpise kan. 1061—1064 ZCP.

Po kan. 1040 nihče razen papeža ne more dajati spregledov od zakonskih zadržkov, ako mu te oblasti ni podelila ap. stolica po splošnem zakonu ali posebnem indultu. Kdaj imajo škofje pravico spregledovati zakonske zadržke po splošnem zakonu, določajo kan. 1043, 1045 § 1, kan. 15 in kan. 81. Posebna dovoljenja pa so bila prej v petletnih pooblastilih, ki so jih za zunanje območje podeljevale različne kongregacije, za notranje območje pa sv. penitenciarija. Po gornjem pooblastilu pa smejo škofje spregledovati od vseh zakonskih zadržkov nižje stopnje, ki jih našteva kan. 1042 § 2.

Pooblastilo velja za javne in tajne zadržke, za sklepanje ali poveljavljanje zakona. Če je zadržek javen, se podeli spregled za javno območje, drugače pa za notranje zakramentalno ali izvenzakramentalno. Ker se pooblastilo ne more delegirati, daje spregled vedno škof, v zakramentalnem območju ga spovednik samo sporoči.

Za veljavnost spregleda je potreben upravičen in pameten razlog. Sicer je po kan. 1054 spregled, ki se da od zadržka nižje stopnje, veljaven, čeprav se je v prošnji kaj napak navedlo ali zamolčalo in čeprav je bil edini v prošnji navedeni odločujoči razlog neresničen. Nekateri<sup>34</sup> so menili, da velja to pravilo za vsak spregled, četudi ga podeli kdo, ki je nižji od papeža. Verjetnejše pa je mnenje, ki se naslanja na kan. 84 § 1, po katerem naj se spregled od cerkvenega zakona daje le iz upravičenega in pametnega razloga, pri čemer naj se upošteva važnost zakona, od katerega se daje, sicer je spregled, ki ga podeljuje nižji, nedopusten in neveljaven. V dvomu, ali je razlog zadosten, se za spregled sme prositi in ta se more dopustno in veljavno podeliti (kan. 84 § 2). Sicer pa tudi pooblastilo samo zahteva upravičen in pameten razlog. Ker torej škofje izvajajo pooblastilo sicer potestate ordinaria, sed vicaria v odvisnosti od papeža, potrebujejo za podelitev spregleda omenjenih zadržkov upravičen in pameten razlog, ki je vsaj dvomen.

Kateri so kanonični razlogi za spregled zadržkov, je že 9. maja 1877 določila instrukcija kongregacije za širjenje vere.<sup>35</sup> Kot nekanonične vzroke pa praksa rimske kurije priznava naslednje: a) od strani prosilke: prosilki je umrl oče ali mati ali oba; prosilka je nezakonska hči; prosilka je bolna, nelepe zunanjosti, ima kak defekt; prosilka je oskrunjena po tretjem; b) od strani prosilca: prosilec je vdovec z več otroki, ki potrebujejo matere; prosilec je bolan; prosilec bi rabil prav to žensko za gospodinjo; c) od strani obeh: vse je že zmenjeno za poroko; o zakonu se že splošno govori; trmasto vztrajata pri sklepu; oba prosilca sta lepega vedenja; nameravani zakon bi bil za oba primeren; prosilca sta odprtih rok za dobre namene; prosilec oz. prosilka ima starega očeta ali mater, ki potrebujeta postrežbe in podpore; oba sta že v letih in potrebujeta medsebojno pomoč; eden od njih je v nevarnosti za vero ali sicer v dušni nevarnosti, ki bi minila, če bi se poročila.

To pooblastilo velja, četudi gre za mešane zakone t. j. če obstoji zadržek mešane ali različne vere, o katerem bo govor v naslednjem pooblastilu. Upoštevati pa je treba predpise kan. 1061 — 1064 ZCP. Isto pravico je dal škofom tudi motuproprij »O službah škofov« (IX, 16), ako je mogoče izpolniti pogoje,

<sup>34</sup> Van Hove A., De rescriptis, 163.

<sup>35</sup> Collectanea S. C. P. F. Romae 1907, 1470 in Ušeničnik F., Pastoralno bogoslovje, Ljubljana 1940<sup>3</sup>, 411—412.

ki jih predpisuje tč. I. instrukcije »Matrimonii Sacramentum« kongregacije za verski nauk z dne 18. marca 1966.

Škofje lahko dajejo te spreglede svojim podložnikom, čeprav so odsotni, in vsem, ki se dejansko mudijo na njihovem ozemlju. Spregled za zunanje in notranje izvenspovedno območje se podeljuje pismeno (kan. 56) in zastonj po kan. 1056. Spregled za zunanje območje se zapiše v poročno knjigo (kan. 1046). Spregled za notranje izvenspovedno območje za tajen zadržek se zapiše v knjigo, ki se hrani v tajnem arhivu na škofijski kuriji (kan. 1047). Spregled v spovednem območju se ne zapiše nikjer.

**Pooblastilo 20:** Spregledovati iz nujnega in težkega vzroka od zadržkov mešane in različne vere, tudi v primeru uporabe pavlinskega privilegija, ob upoštevanju predpisov kan. 1061 do 1064 ZCP.

Po splošnem pravu so bili spregledi od zadržkov mešane in različne vere pridržani sv. oficiju (kan. 247 § 3). Dovoljevala so jih doslej petletna in misijonska pooblastila. Motuproprij »O službah škofov« (IX, 16) daje škofom isto pravico razen v primeru, ako ni mogoče izpolniti pogojev o jamstvih, ki jih predpisuje instrukcija »Matrimonii Sacramentum« z dne 18. III. 1966.

Pooblastilo pa dopušča poleg pravice spregledovanja od omenjenih zadržkov tudi souporabo pavlinskega privilegija, o katerem govori kan. 1120—1127 in po katerem se razveže veljavno sklenjen zakonit zakon med nekrščenicima osebama (kan. 1015 § 3), čeprav že dovršen, v zaščito vere tako, da krščeni zakonec veljavno sklene nov zakon s katoliško osebo, če se nekrščeni zakonec noče dati krstiti ali vsaj noče z njim živeti v miru brez sramotenja Stvarnika. Po kan. 1120 § 2 pavlinski privilegij ni veljal za zakon med krščeno in nekrščeno osebo, ki je bil sklenjen s spregledom od zadržka različne vere. Po mnenju večine avtorjev se novokrščeni, ki se je ločil po pavlinskem privilegiju od prve žene, tudi ni mogel poročiti z nekatoliško ali neverno ženo, čeprav bi sv. stolica podelila spregled od zadržka mešane ali različne vere. Sedaj pa ordinariji smejo dati navedeni spregled tudi v primeru pavlinskega privilegija.

Za veljavnost spregleda je potreben najprej nujen in važen vzrok. Včasih je Cerkev dovoljevala spregled samo iz javnih razlogov, kot so npr. korist Cerkve in javna blaginja. Sedaj pa zadošča tudi zaseben razlog, ki pa mora biti na strani katoličana kot npr. če nevesta ni katoličanka, se ne more upoštevati kot razlog prevelika starost. Važni razlogi so lahko nevarnost odpada od vere, možnost spreobrnjenja, nevarnost civilnega ali nekatoliškega zakona, če je v kraju premalo katoličanov ali velika zasebna korist.<sup>36</sup>

Drugi pogoj za spregled so poročstva. Če se katoličan nikakor ne da pregovoriti, da ne bi sklenil zakona z nekatoliškim partnerjem, naj mu dušni pastir razloži, da Cerkev dovoljuje mešani zakon samo pod določenimi pogoji. Opisani so v kan. 1061—1064. Z instrukcijo »Matrimonii Sacramentum« kongregacije za verski nauk z dne 18. III. 1966<sup>37</sup> je Cerkev te pogoje omilila. Samo če se ti pogoji izpolnijo, imajo škofje pravico spregledovati zadržek mešane vere, sicer je po motupropriju »O službah škofov« (IX, 16) spregled pridržan sv. sedežu.

Mislili so, da se bodo gornje določbe, če jih bo skušnja potrdila, dokončno vnesle v zakonik cerkvenega prava, ki se pripravlja. Toda zaradi želja, izraženih na škofovski sinodi oktobra 1966 v Rimu, so bile z apostolskim pismom »O mešanih zakonih« z dne 31. III. 1970 in z veljavnostjo od 1. novembra istega leta izdane naslednje odločbe glede poročev pri mešanih zakonih:

<sup>36</sup> Sipos, n. d., 458.

<sup>37</sup> AAS 1916, 235—239.

1. Da bi mogla od krajevnega ordinarija dobiti spregled zadržka, mora katoliška stranka izjaviti, da je pripravljena od sebe odvrnati nevarnost za izgubo vere. Katoliška stranka je tudi dolžna iskreno obljubiti, da bo naredila vse, kar je v njeni moči, da bodo otroci krščeni in vzgojeni v katoliški Cerkvi.

2. O obljubah, ki jih je dala katoliška stranka, je treba pravočasno obvestiti nekatoliško stranko, da bo tako jasno, da ta ve za te obljube in obveznosti katoliški Cerkvi.

3. Obe stranki je treba poučiti o namenih in bistvenih lastnostih zakona in nobena izmed strank ne sme teh bistvenih lastnosti izključevati,

4. Stvar škofovskih konferenc je, da po svoji teritorialni pristojnosti določijo način, kako je treba izjave in obljube, ki so vedno potrebne, sporočiti: ali samo ustno ali tudi pisмено ali tudi pred pričami; določiti morajo tudi, kako naj se te obljube objavijo v zunanjem območju in kako je treba obvestiti nekatoliško stranko; končno morajo odločiti, kaj je spričo okoliščin še treba zahtevati.

Jugoslovanska škofovska konferenca je nato 24. 9. 1970 na Visovcu sprejela izvršne določbe o mešanih zakonih, kakor naroča apostolsko pismo.

Po kan. 1016 § 1, 3<sup>o</sup> mora biti končno podana moralna izvestnost, da bo katoliški zaročenec svojo obljubo držal in da nekatoliški zaročenec ne bo preprečeval izpolnjevanja teh dolžnosti. V prošnji za spregled mora župnik navesti razloge, da taka izvesnost obstoji.

Katoliški zaročenec je dolžan tudi previdno skrbeti, da se bo nekatoliški zakonec spreobrnil (kan. 1062), kar se pa ne zahteva za veljavnost spregleda.

Pri nekatoličanih včasih nastane dvom o veljavnosti njihovega krsta. Navodila, kako tak dvom odstraniti, je dal ekumenski direktorij z dne 26. 5. 1967 v tč. 12—15.<sup>38</sup>

**Pooblastilo 21:** Ozdravljati v korenini, dokler traja privolitev, neveljavne zakone zaradi zadržkov nižje stopnje ali zaradi pomanjkanja oblike, čeprav gre za mešane zakone, toda v tem primeru je treba upoštevati predpise kan. 1061 ZCP.

**Pooblastilo 22:** Ozdravljati v korenini, dokler traja privolitev, neveljavne zakone zaradi zadržka različne vere, čeprav so obenem neveljavni zaradi pomanjkanja oblike, toda z upoštevanjem predpisov kan. 1061 ZCP.

Po splošnem pravu se neveljavni zakoni poveljavijo na dva načina: z navadnim poveljavanjem in z ozdravitvijo v korenini. Navadno poveljavljanje je redno sredstvo in ne presega škofove oblasti (kan. 1133—1137), medtem ko je ozdravitev v korenini izredno sredstvo s trojnim učinkom in pridržano sv. stolici (kan. 1141). Pri vzhodnih kristjanih ima patriarh pravico do ozdravitve v korenini, če je zakon neveljaven samo zaradi pomanjkanja oblike ali zaradi zadržka, ki ga more sam spregledati.<sup>39</sup>

Pooblastili spreminjata kan. 1141 in dovoljujeta ozdravitev v korenini pri zakonih, ki so neveljavni zaradi razdiralnih zadržkov nižje stopnje (kan. 1042 § 2), zaradi razdiralnega zadržka višje stopnje različne vere (kan. 1970) in zaradi pomanjkanja oblike. Ozdravitev v korenini je možna, čeprav nastopijo obenem zadržki nižje stopnje in pomanjkanje oblike. Besedico »ali« ni treba umevati

<sup>38</sup> AAS 1967, 574—592.

<sup>39</sup> CICO, de Matrim., kan. 130 § 2.



disiunktivno, ampak kopulativno kot če bi bilo rečeno »in« namesto »ali«, kar sledi tudi iz formulacije 22. pooblastila, ki pravi: »čeprav so obenem neveljavni zaradi pomanjkanja oblike«.

Motuproprij »O službah škofov« je v tč. IX, 18 potrdil škofom pravico spregledovati od dolžnosti obnoviti zakonski pristanek pri ozdravitvi v korenini razen v naslednjih treh primerih: a) ako se zahteva spregled od sv. sedežu pridržanega zadržka; b) če gre za naravni ali božjepravni zadržek, ki je prenehal; c) ako gre za mešani zakon, pri katerem niso bile upoštevane določbe instrukcije z dne 18. 3. 1966. — Ker po pooblastilu 19 niso več sv. sedežu pridržani razdiralni zadržki nižje stopnje in po pooblastilu 20 zadržka mešane in različne vere, je tako motuproprij pod a) samo potrdil določila gornjih dveh pooblastil. V tč. IX, 16 istega motuproprija je dalje sv. sedežu pridržan spregled od zadržka mešane vere, ako ni mogoče izpolniti pogojev glede poroštev. Iz istega razloga je pod c) tudi ozdravitev v korenini pridržana sv. sedežu. Kakor pri vzhodnih patriarhih tudi tukaj velja načelo: kdor lahko daje spregled od zadržka, sme zaradi istih zadržkov podeljevati tudi ozdravitev v korenini. Namesto instrukcije z dne 18. 3. 1966 je sedaj seveda tudi pri ozdravitvi v korenini obvezno novejšo apostolsko pismo »O mešanih zakonih« z dne 31. 3. 1970.

Preje se je bilo treba za ozdravitev v korenini pri neveljavnih mešanih zakonih obračati na sv. oficij. Ker pa imajo sedaj škofje pravico sami spregledovati iz važnega in upravičenega razloga od zadržkov mešane in različne vere, smejo neveljavne mešane zakone tudi ozdravljati v korenini.

Razen razdiralnih zadržkov je zakon lahko neveljaven tudi zaradi pomanjkanja oblike. Pri obliki je seveda mišljena pravna oblika poroke, ki se zahteva za veljavnost zakona, ne pa liturgična. Pomanjkanje pravne oblike pa lahko pomeni dvoje: da je sploh ni bilo ali pa da je bila napačna, ker ji je manjkalo kak bistven element kot npr. da duhovnik ni bil pooblaščen ali da ni bilo predpisanih prič. Oblika zakona je lahko redna (kan. 1094) ali izredna (kan. 1098—1099). Dolžni so se je držati vsi, ki so bili v katoliški Cerkvi krščeni in vzgojeni ali so se k njej spreobrnil iz herezije ali shizme, čeprav so ti ali oni pozneje od Cerkve odpadli. Dolžni so se je držati tudi katoličani pri sklepanju zakona s krščenimi ali nekrščenimi, čeprav so dobili spregled od zadržka mešane ali različne vere.

Nekateri avtorji so bili mnenja, da pomeni pomanjkanje oblike samo forma corrupta vitio substantiali, nikakor pa ne, da je sploh ni bilo. Iz tega so sklepali, da ne morejo dobiti ozdravljenja v korenini tisti katoličani, ko sta bila oba vezana na kanonično obliko, pa sta sklenila zakon samo civilno ali pred drugim verskim predstavnikom. Proti temu mnenju se drugi upravičeno sklicujejo na kan. 1139 § 1 in 2. Dovolj je, da je bil zakon sklenjen z naravno zadostnim privoljenjem obeh zakoncev, čeprav je pravno brez učinka zaradi cerkvenopravnega razdiralnega zadržka ali zaradi pomanjkanja oblike, pa ne more v korenini ozdraviti, če le pristanek še traja. Edina omejitev je v § 2 istega kanona: samo zakona, ki je bil sklenjen z zadržkom naravnega ali božjega prava, Cerkev ne ozdravi v korenini, četudi je pozneje zadržek prenehal, tudi ne od trenutka, ko je zadržek prenehal. Da je le bil zakon sklenjen res z naravno zadostnim privoljenjem, čeprav brez vsake oblike, pa je ozdravljenje v korenini mogoče. Ako pa ne gre za pravo zakonsko privolitev, ampak samo za prešuštvo ali konkubinat, potem seveda take zveze ni mogoče ozdraviti, saj ji manjka korenina, ki naj se ozdravi.

Naravna zadostna privolitev je vsaka prava zakonska privolitev, ki ni samo prešuštna ali konkubinarna. Obstoji v dejanju volje, s katerim se oba

dela medsebojno izročita in sprejmeta trajno in izključno pravico do telesa za dejanja, ki so sama po sebi prikladna za rodno otrok (1081 § 2). To privoljenje je treba pokazati na zunaj, da je naravno zadostno: z izjavo pred civilno oblastjo ali vpričo prič. Tudi copula je lahko znamenje zakonske privolitve, ako je spremlja namen skleniti trajno življenjsko zvezo v obliki zakona. Če tudi zakonca vesta, da je njun zakon neveljaven, to ne izključuje prave zakonske privolitve, če si medsebojno obljubita zvestobo in podelita pravico do telesa.<sup>40</sup>

V starejšem pravu so zahtevali za ozdravljenje v korenini vsaj videz pravega zakona in dobro vero, da je zakon veljaven. Čeprav zakon sploh ni bil sklenjen, toda ker tega nihče ni vedel, so bili ti pseudozakonci v posesti status coniugalis in so jih vsi imeli za prave zakonce, s čimer je bil podan videz pravega zakona.<sup>41</sup> Ker pri civilnem zakonu takega videza ni bilo, ga niso hoteli ozdravljati v korenini. Toda ko so skoraj vsi narodi vpeljali civilno poroko, je praksa rimske kurije postala milejša in ni več vztrajala, da mora biti podan videz zakona, ampak je za ozdravitev v korenini zahtevala kot nujen pogoj samo zadostno zakonsko privolitev.

Za ozdravitev v korenini je, kot pravi pooblastilo, nujno potrebno, da privolitev še traja in sicer pri obeh v trenutku, ko se ozdravitev podeli. Kan. 1141 § 1 pravi: Če privoljenja pri obeh ali pri enem zakoncu ni bilo, se zakon ne more ozdraviti v korenini, pa naj ga ni bilo že od začetka ali pa je v začetku bilo dano, pozneje pa preklicano. Če pa v začetku privoljenja ni bilo, pa je bilo dano pozneje, se ozdravljenje more podeliti od časa, ko je bilo privoljenje dano (kan. 1140 § 2). Kdor podeli ozdravljenje v korenini, se mora zato preje prepričati, če privoljenje res še traja, ker je to bistven pogoj. Če pa je bilo privoljenje dano, se domneva, da še traja, dokler se ne dokaže s trdnimi dokazi, da je bilo preklicano (kan. 1093). Če kdo noče obnoviti privoljenja, iz tega še ne sledi, da je privoljenje preklical. Saj prav v tem se loči ozdravitev v korenini od navadnega poveljavljanja, da ni treba privoljenja ponavljati (kan. 1138 § 1).

Čeprav ne stoji v pooblastilu, vendar je za ozdravitev v korenini potreben tudi težak in upravičen razlog. Ozdravljenje navadno vključuje dva spregleda: od zadržka, če ni že prenehal, in od dolžnosti ponoviti privoljenje. Kanon 84 § 1 pa ne dopušča spregleda brez upravičenega razloga, Ker pa gre pri ozdravitvi v korenini za dva važna spregleda, je za njeno veljavnost potreben upravičen in težak ali celo nujen razlog. Taki razlogi so: če se obe ali vsaj ena stran upira obnoviti privoljenje; če ne vedo za neveljavnost zakona, pa je nevarnost, da bi se razšli, če bi vedeli zanjo; če je neveljavnost povzročil po svoji krivdi ali nepazljivosti župnik, škof ali spovednik in je nevarnost za njihovo osramočenje; če bi obnovev privoljenja povzročila velike nevšečnosti.

Posebna značilnost ozdravljenja v korenini je, da po pravni fikciji učinkuje tudi nazaj s svojimi kanoničnimi učinki (kan. 1138 § 1). Zakon postane tako veljaven od trenutka, odkar je bil sklenjen oz. je bila dana zakonska privolitev. Ker pa so otroci iz veljavnega zakona zakonski, so dosledno tudi otroci rojeni v takem ozdravljenem zakonu pozakonjeni.

Za zunanje in izvenzakramentalno območje se ozdravitev v korenini podeljuje pismeno. Prva se zabeleži v poročni knjigi, druga pa v knjigi, ki se hrani v tajnem arhivu.

<sup>40</sup> Coronata, De sacram. III, 688.

<sup>41</sup> Coronata, n. d., 687.

**Pooblastilo 23:** Dovoliti iz važnega vzroka, da se stavijo vprašanja nevernemu zakonskemu drugu pred krstom zakonca, ki se spreobrača k veri. Prav tako iz važnega razloga spregledati od teh vprašanj pred krstom ali po krstu zakonca, ki se spreobrača, pod pogojem, da je v tem primeru znano vsaj iz sumaričnega in izvensodnega postopka, da je vpraševanje nemogoče ali brez koristi.

Za pavlinski privilegij sta potrebna dva pogoja: a) zakon je moral biti sklenjen med poganoma, en zakonec pa se je dal veljavno krstiti; b) drugi zakonec se noče dati krstiti ali vsaj noče s spreobrnjenim soprogom skupno v miru živeti brez sramotenja Stvarnika (kan. 1121 § 1). Da se drugi pogoj dožene, je treba nekrščenemu zakoncu postaviti dvojne vprašanj: a) ali se hoče tudi on spreobrniti in se dati krstiti; b) ali hoče vsaj v miru brez sramotenja Stvarnika s spreobrnjenim živeti v nadaljnjem zakonskem življenju.

Ti vprašaji se morata vedno postaviti, razen če apostolska stolica drugače izjavi (kan. 1121 § 2). Med pisatelji se razpravlja, ali so ta vprašanja ukazana po božjem ali človeškem pravu. Tisti, ki trdijo, da je pavlinski privilegij le cerkvenopravnega izvora, dosledno učijo, da so tudi vprašanja le cerkvenopravna zahteva. Zagovorniki božjepravnega izvora pavlinskega privilegija pa trdijo, da so vprašanja ukazana po božjem pravu. Kanon se zato previdno izraža, ko pravi, če sv. stolica drugače ne »izjavi« (declaraverit). Na splošno pa rabijo tudi za to izjavo izraz dispensa. Sv. stolica torej lahko dovoli, da se ta vprašanja opustijo, kakor je že dovolila konstitucija Gregorja XIII »Populis« z dne 25. 1. 1585 (kan. 1125).

Pooblastilo pa daje škofom dvojno oblast: a) dovoljevati vprašanja pred krstom spreobrnjenca; b) spregledovati od vprašanj pred ali po krstu. V prvotnem besedilu je stalo zapisano samo pred krstom, v popravljenem besedilu v deklaraciji z dne 28. novembra 1964<sup>42</sup> pa so bile dodane besede »ali po krstu«.

Po kan. 1121 § 1 se smejo vprašanja postaviti šele po krstu spreobrnjenca, kar velja tudi za primere, ki jih predvidevajo papeške konstitucije, navedene v kan. 1125. Preje so se zelo strogo držali tega načela in so dovoljevali spregled samo v najnujnejših primerih.<sup>43</sup> Zakoni, ki so bili sklenjeni na podlagi pred krstom stavljenih vprašanj, so bili proglašeni za neveljavne in so bili s papeškim odlokom ozdravljeni v korenini.<sup>44</sup> Razlog za tako strogost je bil, da nekrščeni ni še član Cerkve in zato ne bi smel uživati ugodnosti pavlinskega privilegija. Ako danes Cerkev vseeno dovoli vprašanja pred krstom, je to umeti tako, da samo razlaga božje pravo, ali če da spregled, da po krstu odobri vprašanja, ki jih je dovolila že pred krstom.<sup>45</sup> Povrh je to samo cerkveno-638. popraven predpis, ne pa božjepraven, da se morajo vprašanja postaviti šele po krstu, zato Cerkev lahko od njega spregleda.<sup>46</sup>

Po pooblastilu imajo škofje tudi pravico dajati spregled od vprašanj pred ali po krstu. Spregled je veljaven iz važnega vzroka, ako so vprašanja nemogoča ali brez koristi. Pri nemožnosti ni jasno, ali se zahteva absolutna ali samo moralna. Gotovo je nemogoče postaviti vprašanja, ako ni nikakor mogoče najti nevernega zakonskega druga, čeprav so bila uporabljena vsa razpoložljiva sredstva, tudi oglas v časopisih (kot stoji v 32. pooblastilu za misijonarje). Prav tako je vpraševanje nemogoče, ako je združeno z veliko nevarnostjo za

<sup>42</sup> AAS 1965, 187.

<sup>43</sup> Collectanea SCFP 474, 1350.

<sup>44</sup> Collectanea SCFP 423, 959.

<sup>45</sup> Cappello, De sacramentis V, 778; Coronata, De sacramentis III.

<sup>46</sup> Sv. oficij 13. 4. 1859 v Fontes C. I. C. IV. 951.

spreobrnjenega zakonca (čeprav ni še krščen) ali za druge kristjane (kot stoji v 34. misijonskem pooblastilu). Nemožnost je podana tudi, če bi bila potrebna zelo dolga in naporna pot, ki bi bila združena z velikimi izdatki in težavami.<sup>47</sup> Menili so celo, da bi bilo preveč zahtevati, naj se uporabijo razna sredstva obveščanja, kar danes gotovo ne velja povsod. Včasih se spreobrnjenec tudi ne more spomniti, katero izmed več žena je najprej poročil. Vedno tudi ni jasno, ali je spreobrnjenec sklenil res pravi zakon z dosedanjo ženo oz. ženami, ali niso bile morda samo njegove priležnice.

Vprašanja so brez koristi, če so podani trdni dokazi, da se neverni ne bo vrnil, da ni dvoma o njegovem fizičnem in moralnem odhodu. Brezpo-membna so dalje vprašanja, če je nasprotna stran izgubila razum ali priseb-nost. V dvomu pa, ali sta podana ta dva pogoja za spregled, da so namreč vprašanja nemogoča ali brez koristi, je spregled vseeno veljaven in dopusten, ker privilegij vere v dvomu uživa zaščito prava (kan. 1127).

Pooblastilo zahteva, naj se obstoj obeh pogojev dožene s sumaričnim in izvensodnim postopkom. Škof ali njegov pooblaščenec zasliši brez pravnih for-malnosti in v administrativni obliki spreobrnjenca in druge osebe ter zbere vse dokaze, ki so potrebni, da si lahko pridobi moralno gotovost o obstoju pogojev. O postopku se sestavi pismeni zapisnik in se priključi poročnim listinam. Mo-ralna izvestnost o obstoju pogojev, ki si jo lahko tudi drugače pridobi, je potrebna za veljavnost spregleda, medtem ko je postopek sam potreben samo za njegovo dopustnost.

Da smejo biti vprašanja že pred krstom in za spregled od njih zahteva pooblastilo poleg vsega še važen vzrok, ki je potreben za veljavnost. Pisatelji naštevajo naslednje važne vzroke: 1. s predhodnimi vprašanji se olajša spre-obrnjenje, ker odpadejo nevšečnosti, ki bi nastale iz ločitve po krstu; 2. novo-spreobrnjenec se želi zaradi miru čimprej preseliti drugam; 3. eden izmed zakoncev mora odpotovati daleč stran in bi bila vprašanja pozneje otežkočena; 4. spreobrnjencu grozijo zaradi spreobrnjenja velike težave, čeprav samo časne; 5. možni so veliki prepiri in podobno, če bi se žena dala krstiti brez moževega dovoljenja; 6. zaradi nevarnosti nezdržnosti je treba takoj po krstu pripraviti nov zakon ali neveljavnega poveljaviti; 7. če katehumen sploh noče več skupno živeti z nevernim drugom, zaradi napačne volje ne more biti krščen. Če pa neverni zakonec na vprašanje odgovori negativno, odpade ovira in spreobrnjenec se lahko krsti.<sup>48</sup> Vsi ti in podobni razlogi pridejo v poštev, kadar se dajejo spregledi od vprašanj pred ali po krstu ali se dovolijo ista pred krstom.

Spregled od vprašanj pred krstom katehumentu nikakor ne daje možnosti, da bi smel skleniti nov zakon že pred krstom, ampak mu daje samo zagotovilo, da po krstu ne bo rabil spregleda. Lahko se pa spreobrnjenec znova poroči z neverno ali nekatoliško osebo, ako je dobil spregled od zadržka mešane ali različne vere in dal poročstva, ker to dovoljuje gornje pooblastilo 20, kar preje ni bilo dovoljeno.

**Pooblastilo 24:** Zmanjšati iz upravičenega razloga obveznost, ki veže stolne in kolegiatne kapitlje kanonikov vsakodnevno v koru opraviti božjo službo, dovoliti namreč, da lahko za-dostijo korni dolžnosti samo na določene dneve ali samo z določenim delom brevirja.

<sup>47</sup> Sv. oficij 29. 11. 1882 v Collectanea SCPF 1581.

<sup>48</sup> Sv. oficij 3. 6. 1874 v Collectanea SCPF 1415.



Konciliska konstitucija o svetem bogoslužju določa v tč. 95 b, da so stolni in kolegiatni kapitlji razen konventne maše dolžni vsak dan v koru opraviti tiste dele oficija, kakor jih določa splošno ali posebno pravo. Splošno pravo podajajo kanoni 413 in 414, posebno pa razni indulti, ki jih podeljuje kongregacija za klerike (kan. 250 § 2). Po tem pooblastilu pa morejo tudi škofje in drugi njim izenačeni zmanjšati, ne pa popolnoma odpraviti, korno dolžnost stolnih in kolegiatnih kapitljev, ki se nahajajo na njihovem ozemlju. Ali se lahko to zmanjševanje korne dolžnosti podeli na dva ali tri načine, v tem se pisatelji razhajajo.

1. Najprej daje pooblastilo možnost, da korna dolžnost veže samo ob določenih dnevih, ne pa vsak dan. Korna dolžnost ostane pri tem spregledu neokrnjena, obsegajoč mašo in oficij, toda vezala naj bi samo ob določenih dnevih. Določa naj te dneve škof, pri čemer naj upošteva odlok koncilске kongregacije »O prilagoditvi korne službe novemu kodeksu rubrik« z dne 3. decembra 1960.<sup>49</sup> Pri določanju dnevov naj gleda na najnovejšo klasifikacijo liturgičnih dni, tako da bo odpadla korna molitev najprej na dneve nižje stopnje, razen če za nedelje in praznike pastoralne potrebe svetujejo drugače. Iz besedila pooblastila pa ni razvidno, ali sme določiti posamezne dneve v tednu, ali pa samo nekatere dneve v teku leta. Pisatelji zagovarjajo obojno mnenje.

2. Drugi način spregleda obstoji v tem, da se korna služba vrši vsak dan, vendar v zmanjšanem obsegu, ki ga določi škof. Za koliko sme zmanjšati, ni določeno, ampak je prepuščeno škofovi presoji. Razumljivo pa je, da morajo člani kapitljev tiste molitvene ure, ki jih na podlagi spregleda ne opravijo v koru, moliti sami zase, kakor določata konciliska konstitucija tč. 95 c in kan. 135.

3. Nekateri<sup>50</sup> pa dopuščajo še tretji način zmanjšanja korne službe t. j. združitev obeh gornjih spregledov: s škofovim dovoljenjem naj bi se korna služba opravljala v zmanjšanem obsegu in samo ob določenih dnevih. Opirajoč se na kanon 200 § 1 celo trdijo, da sme škof na podlagi tega pooblastila dovoliti, da je ne samo oficij, ampak tudi konventna maša brez petja pod pogojem, da pri tihi konventni maši člani kapitlja liturgično sodelujejo z odgovori in da med konventno mašo ne molijo kanoničnih ur v koru (kodeks rubrik št. 288).

Tej široki razlagi pa ugovarjajo drugi,<sup>51</sup> da se smeta oba spregleda rabiti samo alternativno, ker pooblastilo dvakrat rabi besedo »ali«. Trdijo, da bi bil spregled neveljaven, če bi bil dan obojen spregled obenem. Čeprav bi po njihovem mnenju ustanovna listina dovoljevala iste olajšave kot to pooblastilo, škof ne bi smel uporabljati obojnega dovoljenja za podelitev obeh spregledov hkrati, tako da bi nekaj dovolil po ustanovni listini, nekaj pa po tem pooblastilu. Če je namreč dala dvakrat isto dovoljenje, ga s tem ni hotela povečati. Vedno torej velja tudi v tem primeru, da je možen samo en spregled, ne pa oba hkrati, čeprav je bilo dovoljenje dvakrat dano. Dopuščajo pa možnost souporabe tega pooblastila z dovoljenjem, da se korna služba opravlja izmenoma (kan. 414).

Zmanjšanja korne službe je deležen ves stolni ali kolegiatni kapitelj, tako kanoniki kakor navadni beneficiati. Naslednje pooblastilo pa določa, kako so delžni zmanjšanja korne obveznosti posamezni kanoniki.

Za podelitev spregleda je potreben upravičen razlog, ki po škofovi sodbi ovira ves kapitelj, da bi vsak dan molil ves brevir. Tak vzrok je npr. zmanj-

<sup>49</sup> AAS 1960, 986 sl.

<sup>50</sup> Romita, n. d., 71.

<sup>51</sup> Belluco, n. d., 138, 2—3.

šano število kapitularejev, premajhni dohodki prebende in deležev itd. Ko vzrok preneha, tudi spregled neha veljati.

Zmanjšanje korne obveznosti pa ne odvzame pravice do dohodkov prebende in dnevnih deležev, ki naj se po določi koncilske kongregacije z dne 4. 2. 1933<sup>52</sup> delijo po dnevih službe, ne po naravnih dneh.

**Pooblastilo 25:** Poveriti nekaterim kanonikom, če je potrebno, opravila svete službe, poučevanja in apostolata z oprostitvijo od kora, tako da obdržijo pravico do dohodkov prebende, ne pa do tako imenovanih deležev navzočih ali dnevnic.

V kanonu 421 so naštet tisti, ki so opravičeni opustiti korno službo, tako da prejmejo le dohodke prebende, ne pa deležev, medtem ko kan. 420 našteva tiste, ki obdržijo tudi pravico do dnevnih deležev. Pooblastilo pomeni torej razširitev kan. 421 in dovoljuje zamenjati, če je potreba, korno službo z opravili svete službe, poučevanja in apostolata.

Pod besedo »sveta služba« ni umeti opravil, ki so naštet v kan. 421 § 1, 4 in kan. 412 § 2, ko si more škof privzeti dva kanonika iz stolnega in kolegialnega kapitlja in ju imeti pri sebi, da mu pomagata pri cerkveni in škofijski službi, ampak sploh vsa opravila, ki so svojska duhovnikom in jih navadno samo oni opravljajo. Mednje štejemo v ožjem pomenu besede delitev zakramentov, pridiganje, katehezo in svete obrede, bodisi da so liturgični ali ljudske pobožnosti. V širšem pomenu pa spadajo sem tudi drugi duhovniški opravki: obiskovanje bolnikov, pastoralni obiski in razgovori itd. Vsa ta opravila lahko škof poveri kanonikom,<sup>53</sup> ne sme pa jih uporabiti za svojo osebno postrežbo<sup>54</sup> namesto korne službe.

Iz besedila ni razvidno, ali velja pridevnik »sveti« tudi za poučevanje in apostolat. Če bi to veljalo, bi bil pomen besede poučevanje ožji. Ker pa stvar ni jasna, je možna širša razlaga. Gotovo ne pomeni poučevanje na tem mestu samo pouka v cerkvenih disciplinah na šolah, ki so priznane od Cerkve, kakor ga omenjata kan. 421 § 1, 1 in odgovor interpretacijske komisije z dne 24. 11. 1920.<sup>55</sup> Poučevanje lahko pomeni verski pouk na katerikoli šoli in pouk katehetskoli predmeta na katoliških šolah, ki so odvisne od cerkvenih oblasti, čeprav so priznane tudi od države. Izvzet je samo pouk svetnih predmetov na civilnih šolah.

Pod besedo apostolat je končno obseženo tovrstno delovanje vsake vrste in oblike.

Pooblastilo pravi, naj bi ta opravila poverili samo nekaterim kanonikom, ne pa večini, saj mora večina vršiti korno službo, ako pastoralne potrebe ne zahtevajo izjeme po načelu: *salus animarum suprema lex esto*.

S poveritvijo službe so kanoniki posredno oproščeni od kora, vendar so dolžni zasebno moliti tiste kamonične ure, ki jih ne molijo v koru. Oproščeni so pa od kora samo tiste dneve in ure, ko vršijo zaupana opravila, kar pa je treba presojati moralno brez pretirane ali bolestne tenkovestnosti. Pametno navodilo svetuje: kdor je zaposlen s poverjeno službo dopoldne, je oproščen kora v dopoldanskih urah, čeprav se ure ne ujemajo; kdor pa je zaposlen popoldne, je oproščen kora v večernih urah.

Izrecno se ne zahteva noben razlog za spregled, toda posredno je obsežen v besedah: če je potrebno. Poveritev službe in z njo zvezan spregled je mogoč,

<sup>52</sup> AAS 1934, 183.

<sup>53</sup> SCC in Monopolitana, 9. 2. 1924 v AAS 1925, 245.

<sup>54</sup> Sipos, n. d. 240.

<sup>55</sup> AAS 1920, 573.

če se pojavi pastoralna potreba ali korist. Da je potreben sorazmeren razlog, sledi že iz tega, ker gre za spregled.

Kdor je po tem pooblastilu oproščen od korne dolžnosti, ohrani pravico do dohodkov prebende, ne pa do dnevnih in navzočih deležev. Če pa so dohodki prebende premajhni, tedaj se je ravnati po kan. 421 § 2.

**Pooblastilo 26:** Zamenjati, dokler traja slabovidnost ali kak drug vzrok, molitev brevirja v vsakodnevno molitev vsaj ene tretjine rožnega venca ali v druge molitve.

Po kan. 135 so kleriki z višjimi redovi dolžni vsak dan opraviti kanonične dnevnice v celoti. Krajevni škofje niso mogli doslej niti v posameznem primeru od te obveznosti spregledati, razen v primeru kan. 81. Pavel VI pa je 30. novembra 1963 pooblastil vse rezidencialne škofo in druge z njimi izenačene, da smejo zamenjati iz navedenih vzrokov brevir v druge molitve.

Namesto brevirja naj bi duhovnik molil vsaj eno tretjino rožnega venca, kar pomeni, da je to najmanj, kar se mu mora naložiti. Druge molitve, v katere naj bi zamenjal brevir, naj bi torej tudi trajala vsaj toliko kot tretjina rožnega venca. Najnovejše misijonarsko pooblastilo št. 56 je sicer še vedno zahtevalo, naj se namesto brevirja moli cel rožni venec s 15 desetskami, toda že prej je bilo prepuščeno škofovi vesti in razsodnosti, ali naj spričo posebnih razmer zamenja brevir za tretjino rožnega venca ali druge odgovarjajoče molitve.<sup>56</sup> Kako stroga je bila prej disciplina pri zamenjavanju brevirja z drugimi molitvami, lahko spoznamo iz seznama molitev, ki so jih v XVII. stoletju nalagali duhovniku, ki zaradi slabovidnosti ni mogel moliti vsega brevirja: »Nalaga se, da namesto jutranjic moli rožni venec in nekaj psalmov, ki jih zna na pamet ali vsaj psalm Usmili se in Zaharijev slavospev. Namesto prime, terce, sekste in none naj moli za vsako 7 očenašev in zdravemarij s psalmom Iz globočine. Namesto vesper 12 očenašev in zdravemarij s psalmom Gospod je rekel in slavospevom Moja duša poveljuje ter namesto kompletorija tudi 7 očenašev in zdravemarij s psalmom Kdor prebiva s slavospevom Zdaj odpuščaš in apostolsko vero«.<sup>57</sup>

Pogoj za zamenjavo je slabovidnost ali kak drug vzrok. Zadošča že taka slabovidnost, ki samo ovira branje, ne pa onemogoča. Če se npr. oči pri branju solzijo, je zamenjava dovoljena. Drugi vzroki, ki niso nujno težki, so bolehnost, izredna utrujenost, velik napor, glavobol, boleštna tenkovestnost, jecljanje itd.

Zamenjava pa velja samo toliko časa, dokler trajajo vzroki. Ker pooblastilo ne navaja drugih omejitev kot so npr. v posameznih primerih in podobno, je zamenjava lahko tudi trajna, ako je vzrok trajen. Če kdo torej boleha za neozdravljivo slabovidnostjo, se mu more za vedno dovoliti zamenjava. Duhovnikom, ki ob nedeljah in praznikih dvakrat ali trikrat mašujejo in pridigajo ter delijo zakramente, se sme brevir zamenjati enkrat za vselej. V tem primeru sme škof dovoliti splošno zamenjavo vsem duhovnikom v škofiji, ako se nahajajo v istih ali podobnih razmerah. Krajevni škof sme dovoliti zamenjavo duhovnikom domačinom, tujcem kakor tudi izvetim redovnikom.

Že 4. decembra 1963 pa je konstitucija o svetem bogoslužju v št. 97 in motuproprij »Sveto bogoslužje« z dne 28. 1. 1964 v št. VII<sup>58</sup> z veljavnostjo od 16. 2. 1964 dovolila, da smejo vsi ordinariji v posameznih primerih in iz upravičenega in dobro premišljenega vzroka svoje podložnike celo oprostiti molitve

<sup>56</sup> Sv. oficij 2. 7. 1884 v Collectanea SCPF 785 in 1926.

<sup>57</sup> P. Syrus Placentinus, Dilucidatio facultatum Minorum Paenitentiariorum, Romae 1699, Parte II, Cap. V, Forma III, 290—291.

<sup>58</sup> Konstitucija o svetem bogoslužju, Ljubljana 1964, 21 in 30.



oficija v celoti ali deloma ali pa ga s čim drugim zamenjati. S tem je bila dana vsem ordinarijem dvojna oblast: spregledati molitev brevirja in zamenjati jo.

Vsaka od teh dveh oblasti ima različne pravne učinke. S spregledom popolnoma ali delno preneha sama obveznost moliti brevir. Lahko se namreč da spregled samo za del brevirja, zato pravi konstitucija, da smejo ordinariji oprostiti bravirja v celoti ali deloma. Kdor pa je dobil spregled od brevirja, izgubi s tem pravico do duhovnih milosti in odpustkov, ki so s to molitvijo povezani. Za spregled je potreben tudi zadosten vzrok (kan. 84 § 1), ki je so razmeren velikosti obveznosti, od katere se spregled daje. Zadošča pa manjši vzrok od onega, zaradi katerega je kdo sploh oproščen od brevirja.

Z zamenjavo pa dolžnost molitve ostane, samo prenese se na drug predmet. Ker to zamenjavo naredi predstojnik, koristnik s tem ne izgubi milosti in ugodnosti ter odpustkov, ki so v zvezi s prvotno molitvijo (kan. 935). Zahteva se tudi vzrok, ker je neke vrste spregled, toda primerno manjši od tistega, ki je potreben za pravi spregled.

Konstitucija pravi, naj se daje spregled samo v posameznih primerih t. j. za posamezen primer, za določen čas in za posamezno osebo. Nekateri<sup>59</sup> mislijo, da velja isto tudi za zamenjavo, s čimer bi bil zmanjšan obseg gornjega pooblastila, ki ne pozna take omejitve. Verjetnejše je mnenje, da koncilaska konstitucija, objavljena nekaj dni za motuproprijem »Pastirska služba«, ni hotela utesniti gornjega pooblastila, ampak da omejitev na posamezne primere velja samo za spreglede, ne pa za zamenjavo.<sup>60</sup> Svetujejo pa pisatelji, naj se dovoli samo toliko, kolikor je potrebno oz. kolikor dovoljuje vzrok. Če je dovolj zamenjava, naj se dovoli samo zamenjava; če je dovolj samo delni spregled, naj se ne daje v celoti.

Podeljevati spregled in zamenjavo so po konstituciji pooblaščeni vsi ordinariji po kan. 198 § 1, torej tudi višji predstojniki izvzetih redov. V prvi izdaji papeškega reskripta »Cum admotae« z dne 6. 11. 1963<sup>61</sup> je bilo med drugimi navedeno tudi to pooblastilo za redovnike, toda v drugi izdaji so ga opustili, ker je obseženo že v gornji konstituciji. Ker je to redna oblast, jo smejo po kan. 199 § 1 tudi poveriti deloma ali v celoti. Z instrukcijo o svetem bogoslužju z dne 26. 9. 1964, št. 79<sup>62</sup> je bila ta pravica raztegnjena najprej na višje predstojnike duhovniških neizvzetih redov in duhovniških družb s skupnim življenjem brez obljub. Dobili so jo pa končno tudi najvišji predstojniki laičkih papeškopravnih redov, moških in ženskih, z odlokom kongregacije za redovnike dne 31. 3. 1966.<sup>63</sup>

Imenovani predstojniki smejo spregled in zamenjavo podeljevati svojim podložnikom, spregled pa tudi tujcem. Ker gre za nesodno iurisdikcijsko oblast, jo smejo uporabljati tudi v svojo korist in zunaj ozemlja ter nad podložnikom, ki je odsoten z ozemlja (kan. 201 § 3).

**Pooblastilo 27:** Določiti za posamezne primere ali za nekaj časa generalnega vikarja ali drugega duhovnika dostojanstvenika za posvečevanje prenosnih oltarjev, kelihov in paten po obredu, ki ga predpisuje pontifikal, in s svetimi olji, ki jih je blagoslovil škof.

<sup>59</sup> Npr. Buijs L., *Facultates religiosorum*, Romae 1965, 88.

<sup>60</sup> Ting Pong Lee I., *Facultates apostolicae*, Roma, 410, 1001.

<sup>61</sup> Glej opombo 30.

<sup>62</sup> AAS 1964, 877—900.

<sup>63</sup> CprM 1966, 252—254.



Posvetitve, ki se po starodavni cerkveni navadi vršijo s posvečenimi olji, so že od nekdaj in tudi po sedanjem pravu pridržane tistim, ki imajo škofovsko posvečenje (kan. 1147 § 1). Izjeme dovoljuje pravo ali apostolski indult. Po pravu smejo posvečevati, čeprav nimajo škofovskega posvečenja, naslednji: 1. apostolski vikarji in prefekti po kan. 284 § 2; 2. tisti, ki vodijo izpraznjeni apostolski vikariat ali prefekturo (kan. 310 § 2); 3. samosvoji opati in prelati (kan. 323 § 2). Vsi imenovani smejo na svojem ozemlju in dokler traja njihova služba posvečevati tudi prenosne oltarje, kelihe in patene, samosvoji prelati in opati pa tudi cerkve in nepremične oltarje.

Posvečevanja brez dvoma spadajo v posvečevalno oblast, katera pa se po kan. 210, ako jo je zakoniti cerkveni predstojnik združil s službo ali podelil osebi, ne more izročiti drugim, če ni to izrečno dovoljeno v pravu ali indultu. Po pravu je to izrečno dovoljeno v kan. 1200 § 1, po katerem more ordinarij dovoliti mašniku, da po krajšem obredu in obrazcu znova posveti nepremični oltar, ki je izgubil posvečenje, ker se je plošča ali miza ločila od podstavka, četudi samo za trenutek. Z indultom pa je dovoljeno posvečevalno oblast izročiti drugim tudi z gornjim pooblastilom.

Pooblastilo ne rabi besede poveriti (delegandi), ampak previdno uporablja izraz določiti (deputandi). Z njim je izraženo poverjenje posvečevalne oblasti, ki jo izvrši ordinarij s škofovskim posvečenjem, kakor tudi zgolj določitev osebe, medtem ko se poverjenje izvrši po pravu, ako ordinarij ni posvečen škof. Večkrat namreč ordinarij ni pooblaščen po škofovskem posvečenju, ampak samo po pravu, ker ni posvečen škof. Pisatelji zato razpravljajo, ali je duhovnik posvečevalec pooblaščen od škofa, ki je posvečen ali ne, ali pa po pravu ali od sv. sedeža, vsaj takrat, ko ordinarij ni posvečen. Možne so po njihovem mnenju tri rešitve: a) pooblaščenje je v vsakem oziru po pravu; b) pooblaščenje je od škofa, če je posvečen, če ni, po pravu; c) pooblaščenje je v vsakem primeru od škofa. S tem v zvezi je tudi vprašanje, ali spada določitev za posvečevanje pod iurisdikcijo ali posvečevalno oblast. Prva rešitev je s pravnega stališča najlažja, tretja bolj odgovarja kan. 210, srednja pa se zdi najbolj utemeljena.<sup>64</sup>

Ordinarij sme določiti duhovnika samo za posamezne primere ali za nekaj časa. Sme torej določiti duhovnika za posamezen kelih, oltar ali slučaj, če je npr. škof odsoten ali bolan itd. Lahko pa ga določi za določen čas, ne glede na število primerov. Določitev za enega ali več posameznih primerov preneha torej, ko preneha vzrok ali so primeri izčrpani; določitev za nekaj časa pa velja za ves določen čas in se more znova podaljšati.

Predmeti za posvečevanje so taksativno določeni, tako, da bi bilo kako drugo posvečevanje nedopustno in neveljavno. Poleg kelihov in paten tudi prenosni oltarji, bodisi da so plošče, ki so že na oltarju, ali pa portatile, ki ga novejši rimski pontifikal 1961 imenuje »petra sacra«.

Za veljavnost posvečenja je potrebno, da se določeni duhovnik drži obreda, ki ga predpisuje pontifikal. Kan. 1148 § 2 določa: »Posvetitve in blagoslovi, tako posvečevalni kakor prosilni, so neveljavni, če se ni rabil obrazec, ki ga Cerkev predpisuje.« Za posvečevanje prenosnega oltarja nikakor ni tisti obrazec, ki je predpisan v rimskem obredniku za posvečevanje oltarja, ki je izgubil posvečenje,<sup>65</sup> kot so mislili nekateri avtorji. Prej je bil v ta namen predpisan krajši obrazec, ki ga je obredna kongregacija potrdila 10. 2. 1927. Toda po najnovejši izboljšavi rimskega pontifikala 1961 je tudi ta obrazec prišel iz porabe. Uporabiti je treba novi obrazec, ki se nahaja v pontifikalu pod naslovom: *Ordo ad altare portatile consecrandum*. Je isti obrazec, kot ga uporablja škof,

<sup>64</sup> Belluco, n. d., 148, 1.

<sup>65</sup> *Rituale Romanum*, Tit. IX, cap. IX, 20.

ko javno posvečuje oltarno ploščo, ki je že vzdana v cerkvi, samo nekateri deli se izpustijo. Celoten obrazec se imenuje *sollemnis*, okrajšan pa *simplex*, kot veli rubrika: Slovesna oblika naj se uporablja, ko se javno posvečuje plošča oltarja, ki je že nameščen v cerkvi: *altare portatile*; preprosta oblika pa se uporablja, ko se posvečuje ena ali več oltarnih plošč, ki se bodo pozneje vstavile v oltar: *tabula*. Določeni duhovnik pa naj uporabi slovesno ali krajšo obliko, kot zahteva primer.<sup>66</sup> Obred za posvečevanje keliha in patene se tudi nahaja v drugem popravljenem delu rimskega pontifikala in sicer pod naslovom: *Ordo ad patenam et calicem consecrandum*. Ponatisnile so ga tudi nekatere izdaje rimskega obrednika.<sup>67</sup>

Za veljavnost se zahteva končno, da se pri posvečevanju uporabijo sv. olja, ki jih je škof blagoslovil. Po prejšnjem obredu so pri posvečevanju oltarja uporabljali tudi krstno olje, sedaj pa se rabi samo krizma. Ali mora biti škof, ki blagoslovi olja, rimskega in ne kakega drugega obreda? Prej je bilo ta takساطvno prepovedano.<sup>68</sup>

Za posvečevanje naj ordinarij določi generalnega vikarja ali drugega duhovnika dostojanstvenika. Med dostojanstvenike štejemo vse prelate, čeprav so samo častni (kan. 110) kot npr. apostolske protonotarje in druge, ki nosijo naslov prelata, vladajoče in častne redovne opate, višje predstojnike izvzetih redov in dostojanstvenike v kapitljih. Čeprav smemo pojem dostojanstvenika tukaj široko razlagati, vendar po mnenju nekaterih navadni kanoniki, dekani in uslužbenci škofijske kurije ne morejo veljati za dostojanstvenike. Prav tako tudi ne provikar in proprefekt, dokler je vikar in prefekt živ (kan. 309 § 1). V pooblastilih za Latinsko Ameriko št. 3 se naroča, da naj se za izredne delivce sv. birme, kolikor je mogoče, določijo cerkveni dostojanstveniki ali pa službojoči dekani. Iz tega sklepajo, da sv. sedež dekanov nima za dostojanstvenike. Nasprotno pa drugi<sup>69</sup> štejejo med dostojanstvenike v širšem pomenu tudi tajne papeške komornike, kanonike, tudi častne. Mörsdorf K.<sup>70</sup> pa prišteva mednje tudi rektorja in profesorje v semenišču, doktorje iz bogoslovja, kanonskega prava in filozofije.

Pooblastilo pravi, naj škof določi za posvečevanje ali generalnega vikarja ali kakega dostojanstvenika iz duhovniških vrst. Iz tega sledi, da ne more več oseb obenem določiti, kar pa ne brani, da ne bi določil drugega, če je že prej določeni zaradi upravičenega in pametnega razloga oviran. Duhovnik, ki se določi, mora biti ordinarijev podložnik po inkardinaciji ali po službi. Zdi se, da lahko določi tudi tujca. Pooblaščenje je dalje striktno teritorialno. Če bi določeni duhovnik posvečeval izven ozemlja tistega, ki ga je določil, bi bilo posvečenje nedopustno in neveljavno (primerjaj kan. 294 § 2 in 323 § 2).

Krajevnemu ordinariju gre pravica določati druge za posvečevanje takoj, ko je prevzel škofijo v kanonično posest, čeprav še ni posvečen. Ker pa lahko druge za to določa, sme tudi sam posvečevati, čeprav še ni posvečen, saj v ta namen ni potrebno škofovsko posvečenje. Zdi se, da velja isto tudi za kapitularnega in generalnega vikarja, če so jima poverjena pooblastila brez omejitve glede posvečevanja.

<sup>66</sup> Leta 1962 je obredna kongregacija izdala: *Ordo simplex ad altare portatile consecrandum adhibendus a Sacerdote Delegato ex Apostolico Indulto*, Typis Polyglottis Vaticanis, ki je izveček iz drugega dela nove popravljene izdaje rimskega pontifikala.

<sup>67</sup> *Rituale romanum*, ed. Desclee 1952 na koncu med »Addenda«: *De patenae et calicis consecratione*.

<sup>68</sup> Sv. oficij 16. 6. 1838 v *Collectanea SCPF* 306, 830.

<sup>69</sup> Buijs L., *Facultates et privilegia Episcoporum*, Romae 1964, 245.

<sup>70</sup> *Die Rechtssprache des CIC*, Paderborn 1937, 188.

**Pooblastilo 28:** Dovoliti klerikom z nižjimi redovi, laikom redovnikom in pobožnim ženskam, da smejo prvikrat izprati pale, korporale in purifikatorije.

Laikom je bilo že v starem pravu prepovedano dotikati se svetih reči. Najprej izpirati svete prtiče, ki so se rabili pri daritvi sv. maše, je zato pridržano subdiakonom. Pri ordinaciji subdiakona pravi škof: »Subdiakonova dolžnost je... izpirati pale in korporale.«<sup>71</sup> V pravu pred kodeksom je bila ta pravica večkrat zanikana redovnicam, zato je kodeks sprejel dotakratno disciplino in določil v kan. 1306 § 2: »Purifikatoriji, pale in korporali, ki so jih rabili pri sv. maši, se ne smejo dajati pral laikom, četudi redovnikom, dokler jih ni opral klerik, ki ima višje redove; voda pa, v kateri so se prvič oprali, naj se zlije v sakrarij, če tega ni, pa v ogenj.«

Pooblastilo pa dovoljuje prvo pranje svetih prtičev tudi drugim. Bratje laiki nekaterih redov so že prej imeli ta privilegij, ako so bili zakristani.<sup>72</sup> Ne stavlja se noben pogoj, vsekakor pa je treba upoštevati predpis glede vode, v kateri so se prvič prali.

Prvo pranje svetih prtičev se tako lahko dovoli klerikom z nižjimi redovi, ki imajo vsaj tonzuro. K redovnikom laikom lahko štejemo tudi novince, čeprav še nimajo obljub, ker pooblastilo dopušča široko razlago. Iz istega razloga lahko štejemo mednje tudi člane družb s skupnim življenjem brez zaobljub, četudi niso v pravem pomenu redovniki (kan. 673). Seznam oseb v tem pooblastilu ni taksativen, ampak samo indikativen.<sup>73</sup> Če smejo pobožne ženske najprej prati mašno perilo, zakaj to ne bi smele članice laičnih ustanov in družb s skupnim življenjem in celo pobožni laiki, če šo res pobožni, se vprašujejo pisatelji. Pooblastilo se sicer ne sme dalje poveriti, vendar pa škof sme dati dovoljenje vsem, ki pridejo v poštev, v danem primeru pa rektor cerkve odloči, kdo naj delo izvrši.

**Pooblastilo 29:** Posluževati se v istem obsegu in veljavi pooblastil in privilegijev, katere uživajo v korist vernikov redovi, ki imajo v škofiji svoje hiše.

Redovi, posebno mendikantski, so si v prejšnjih stoletjih pridobili mnogo privilegijev in pooblastil, ki so ohranili svojo veljavo tudi po izidu kodeksa in o katerih govori kan. 613 § 1.<sup>74</sup> Mnogo privilegijev, ki so jih prej imeli redovniki, je bilo preklicanih. Tudi v kodeksu najdemo klavzule, ki ukinjajo privilegije, v kanonih 519, 876 § 1 in 1267.

Privilegiji in pooblastila, dana redovnikom, pa niso vsa iste narave. Ena so dana samo višjim redovnim predstojnikom, druga celemu redu; ena so podeljena prvenstveno v dobrobit samega reda, druga pa so dana redovnikom v korist vernikom.

Po pooblastilu se smejo škofje posluževati tistih pooblastil in privilegijev, ki so dani redovnikom v korist vernikov. Ne bi bilo prav, če bi škofje imeli manj pooblastil v korist vernikov kot redovniki. Tak je privilegij postavljati postaje križvega pota, o katerem govori naslednje 30. pooblastilo in 8. privilegij za škofo v obravnavanem motupropriju. Pooblastila za redovnike po izidu motuproprija »Pastirska služba« v reskriptu »Cum admotae« z dne 6. 11. 1964

<sup>71</sup> Pontificale Romanum, De ordinatione subdiaconi.

<sup>72</sup> Capobianco P., Privilegia et facultates O. F. M., 353.

<sup>73</sup> Romita, n. d., 76.

<sup>74</sup> Interpret. komisija 30. 12. 1937 v AAS 1938, 73.



in v dekretu kongregacije za redovnike z dne 31. 5. 1966,<sup>75</sup> so pa že obsežena v petletnih dovoljenjih za škofe iz l. 1968 v II. in III. odstavku. Škofom grejo tudi pooblastila in privilegiji, ki jih imajo višji redovni predstojniki, ako so v korist vernikov. Ne pripadajo jim pa privilegiji in pooblastila, ki jih imajo za svoje redovne člane. Prav tako nimajo pravice ustanavljati in voditi 3. redov, ki je sicer namenjena vernikom, vendar je toliko pridržana višjemu predstojniku I. reda, da ni primerno, da bi jo imel tudi škof, ker bi nastala zmeda, kar pa ne bi bilo v korist vernikov.

Škofje imajo pravico do pooblastil in privilegijev tistih redov, kateri imajo v škofiji svoje redovne hiše, ki so postavno ustanovljene (kan. 496—497), čeprav niso pravno oblikovane (kan. 488, 50). Če bi imel red v škofiji samo svoja posestva ali pristavo, to ni dovolj, potrebna je vsaj nepravno oblikovana hiša. Kadar pa ima škof dve škofiji in je redovna hiša samo v eni izmed njih, je tudi uporaba redovniških pooblastil in privilegijev teritorialno omejena.

Redovniških privilegijev in pooblastil se lahko poslužujejo samo rezidenčni škofje in drugi z njimi izenačeni, poveriti jih pa smejo samo tistim, ki so v motupropriju naštet, tj. škofu pomočniku, pomožnemu škofu in generalnemu vikarju, drugim ne. Poveritev je lahko stalna ali začasna, delna ali v celoti. Za veljavnost je postavljen samo en pogoj: da se držijo obsega in veljave privilegijev in pooblastil. Ne smejo jih razširjati ali kako drugače razlagati.

**Pooblastilo 30:** Dajati duhovnikom pooblastilo, da smejo z obredi, ki jih je predpisala Cerkev, tudi na prostem postavljati postaje križevega pota z vsemi odpustki, ki so podeljeni vsem, ki opravljajo to pobožnost. To pooblastilo pa se ne more uporabljati na ozemlju župnije, kjer stoji hiša tistih redovnikov, ki imajo apostolski privilegij postavljati postaje križevega pota.

Izključno in redno pravico postavljati postaje križevega pota je sv. sedež s privilegijem podelil predstojnikom, tudi krajevnim, frančiškanskega reda. V mejah svoje sodnosti smejo ti predstojniki pooblastiti samo duhovnike svojega reda, ki so njihovi podložniki ali tudi tujci, da so le odobreni spovedniki in pridigarji, čeprav ne v istem kraju, kjer bo stal križev pot.<sup>76</sup> Provincialnim predstojnikom kapucinov in minoritov je Pij IX. dne 5. 3. 1874 s posebnim indultom podelil pravico postavljati križev pot samo v cerkvah svojega reda in v priključenih oratorijih, katero smejo poveriti svojim krajevnim predstojnikom za časa njihove službe.<sup>77</sup> Prej je frančiškanski general to pravico poverjal tudi duhovnikom, ki niso bili iz njihovega reda. Po odloku sv. penitenciarije »Consilium suum persequens« z dne 20. 3. 1933<sup>78</sup> to ni več mogoče.

Po kodeksu imajo tudi kardinali pravico postavljati križev pot in sicer z enim samim blagoslovom (kan. 239 § 1, 60). Isto pravico imajo vsi škofje, krajevni in naslovni, toda z obredi, ki jih predpisuje Cerkev (kan. 349 § 1, 10), po privilegiju št. 8 v tem motupropriju tudi z enim samim blagoslovom kot kardinali. Ker imajo kardinali in škofje to pravico po skupnem osebnem privilegiju, je ne smejo drugim poveriti, ker jim je bila dana zaradi njihovega

<sup>75</sup> AAS 1967, 362—364.

<sup>76</sup> Sv. Penitenciarija 15. 12. 1954 v Acta Ordinis Fratrum Minorum 1962, 97 sl.

<sup>77</sup> Bullarium Capuccinorum 10, 669 in Summarium indulgentiarum O. M. Conv., 11 in 13.

<sup>78</sup> AAS XXV, 170.



dostojanstva, ne zaradi službe. Nekateri avtorji so prisojali to pravico tudi apostolskim vikarjem in prefektom ter samosvojim opatom in prelatom,<sup>79</sup> sklicujoč se na kan. 294 in 323, toda večina to zanika iz gornjega razloga, ker drugače ne bi imeli te pravice tudi naslovni škofje.<sup>80</sup> Misijonski ordinariji so dobili to dovoljenje šele v svojih 10-letnih pooblastilih št. 52, ki jim dovoljuje, da smejo postavljati križev pot sami in isto dovoljevati tudi duhovnikom, toda z obredi, ki jih je predpisala Cerkev.

Kardinali in škofje smejo postavljati križev pot v cerkvah in oratorijih, tudi zasebnih, in drugih svetih krajih, za postavljanje na prostem pa potrebujejo apostolskega indulta.<sup>81</sup> Frančiškani pa smejo postavljati križev pot tudi na prostem. Izjema so samo čisto zasebni prostori, ki služijo zgolj zasebniku ali družini.<sup>82</sup> General frančiškanskega reda pa dobi vsakih sedem let od sv. sedeža pooblastilo, da sme sam ali po svojih duhovnikih postaviti križev pot na zasebnih mestih kake družine ali osebe.

Po tem pooblastilu pa smejo od škofa pooblašчени duhovniki postavljati križev pot, tj. blagosloviti 14 lesenih križev, s slikami ali brez njih, in jih obesiti na določena mesta. Križe lahko obesi tudi kdo drug in sicer pred ali po blagoslovu. Smejo pa postavljati križev pot tudi na prostem, ne samo v cerkvah, javnih in poljavnih oratorijih in drugih svetih krajih. Če pa je križev pot na prostem, se je treba držati navodil Klementa XII. glede spodobnosti kraja. Kraj mora biti dostojen in se ne sme uporabljati za posvetne namene.<sup>83</sup> Lahko pa sta na enem kraju dva križeva pota, da verniki lažje opravljajo to pobožnost: eden v cerkvi, drugi pa v koru ali stranski kapeli ali oratoriju. Kdor nima trajnega dovoljenja za postavljanje križevega pota, potrebuje v tem primeru dve dovoljenji, ker eno dovoljenje ne zadošča za dva križeva pota, čeprav sta na istem kraju. Ne sme pa se po tem pooblastilu postaviti križev pot v zasebnem oratoriju, ako nima apostolskega indulta za maševanje.

Pooblašчени duhovnik mora izpolniti dva pogoja. Prvi je, da se drži obredov, ki jih je predpisala Cerkev. Škofje in kardinali so dolžni moliti samo eno izmed treh molitev, s katerimi se blagoslavlja križi. Duhovnik pa naj moli vse tri, ko blagoslovi in obesi križe, kakor je odrejeno v rimskem obredniku (1952) tit. IX, cap. XI, 1. Obred je potreben za veljavnost po kan. 1148 § 2.

Drugi pogoj je: To pooblastilo se ne more uporabljati na ozemlju tiste župnije, kjer stoji hiša tistih redovnikov, ki imajo apostolski privilegij postavljati postaje križevega pota. Ta pogoj ne veže škofov, ker imajo na podlagi prejšnjega pooblastila 29 in privilegija 8 pravico povsod postavljati križev pot. Sicer pa je dvomno, ali je ta pogoj za veljavnost ali dopustnost. Izrazi »nequit, non potest« redno pomenijo samo nedopustnost,<sup>84</sup> ali so vsaj sporni.<sup>85</sup> Ker je torej klavzula sporna, je na podlagi kan. 11 in 15 njeno neupoštevanje samo nedopustno. Prepoved se razteza samo do meja župnije, kjer stoji samostan, čeprav gre za velika mesta. Mora pa biti v tozadevni župniji res prava redovna hiša, vsaj nepravno oblikovana (kan. 497 in 498) frančiškanskega reda. Prepoved pa ne velja, če v župniji ni take redovne hiše, ali pa samo samostan kapucinov in minoritov, ker ti nimajo pravice izven svojih hiš postavljati križev pot.

<sup>79</sup> Regatillo, n. d., 748 b.

<sup>80</sup> S. de Angelis, De Indulgentiis, Civ. Vat. 1950, 437; Sleutjes-Kurtscheid, Instructio de Stationibus Viae Crucis, Ad Claras Aquas 1927, 19.

<sup>81</sup> De Angelis, n. d., 36.

<sup>82</sup> I. Campelo O. F. M., De indulgentiis seraphici Ordinis, Compostellae 1943, 685.

<sup>83</sup> S. C. Indulg. 3. 4. 1731, Decr. auth. 100, Mon. 3.

<sup>84</sup> Michiels G., Normae generales I, 340.

<sup>85</sup> Mörsdorf K., n. d., 96.

Pooblaščenje lahko dobijo duhovniki, ki spadajo k škofiji, in redovniki, ki bivajo v škofiji, tako za posamezen primer kot za stalno. Zdi se, da velja isto za duhovnike tujce, svetne in redovne, ker pooblastilo ne dela nobene razlike, ampak ima pred očmi samo korist vernikov v škofiji.

Ordinariji, ki so škofje, smejo po kan. 349 § 1, 1 in privilegiju 8 postavljati križev pot tudi izven svojega ozemlja in sicer z enim samim blagoslovom. Ako ne za veljavnost in dopustnost, potrebujejo vsaj iz vljudnosti v tem primeru dovoljenje krajevnega škofa, oziroma ga morajo vsaj pametno domnevati, če ni lahko priti do krajevnega škofa. Tako naroča odlok sv. penitenciarije 12. 3. 1938<sup>86</sup> in se ujema s kan. 349 § 2, 2 in 927. Krajevni ordinariji, ki niso škofje, in pooblašчени duhovniki, svetni ali redovni, pa ne smejo postavljati križevega pota izven ozemlja škofije.

Glede odpustkov, ki so v zvezi s pobožnostjo križevega pota, daje odgovor apostolska konstitucija »Indulgentiarum doctrina«.<sup>87</sup>

**Pooblastilo 31:** Sprejemati v semenišče nezakonske sinove, če imajo lastnosti, ki se zahtevajo za sprejem v semenišče, ako le ne gre za rojene v prešuštvu ali svetoskrunstvu.

Ordinarij naj v semenišče sprejema le zakonske sinove (kan. 1363 § 1), ki naj zato, preden se sprejmejo, predložijo spričevalo o zakonskem rojstvu (kan. 1363 § 2). Pozakonjeni veljajo za zakonske, ako ni izrečno drugače določeno (kan. 1117). Tudi interpretacijska komisija je 13. 7. 1930<sup>88</sup> odločila, da veljajo pozakonjeni s poznejšim zakonom za zakonske z učinkom, o katerem govori kan. 1363 § 1. Ista komisija pa je 6. 12. 1930<sup>89</sup> odločila v skladu s kanonom 1116, da se z naknadno poroko ne pozakoni otrok, ki se je rodil staršem, katerim je branil skleniti zakonsko zvezo zadržek nezadostne starosti ali različne vere, čeprav je odpadel ob času poroke.

Bližnji vzrok, zakaj naj se nezakonski ne sprejemajo v semenišče, je v kan. 984, 1<sup>o</sup>: nezakonski so, pa naj je njihov nezakonski rod javen ali tajen, če niso bili pozakonjeni ali niso napravili slovesnih zaobljub, iregularni zaradi nedostatka. Globlji vzroki pa so naštet v odgovoru koncilске kongregacije z dne 13. 8. 1836.<sup>90</sup> Nekateri teh razlogov so že izgubili svojo vrednost, druge je pa še vedno treba upoštevati. Odgovor pravi med drugim, da se z odklonitvijo sina obsodi očetov greh in kaznuje oče. Zaradi očetove nezmernosti je nevarnost, da bi ga sin posnemal. Lahko bi nastalo pohujšanje med tistimi, med katere želi biti sprejet. K temu se pridruži še psihološki in moralni razlog, da je bil nezakonski otrok rojen in je doraščal v razmerah, ki razodevajo lahkoživost in površno pojmovanje šeste božje zapovedi.<sup>91</sup>

Od kan. 1363 § 1 je prej dajala spregled kongregacija za semenišča in univerze. S sprejemom v semenišče pa ne preneha iregularnost, od katere je tudi dajala spreglede sv. stolica, sedaj pa je te spreglede prepustila škofom v motu proprio »O službah škofov« 9 a. Pridržala si je samo spregled od iregularnosti zaradi rojstva v prešuštvu ali svetoskrunstvu, potem ko je v pooblastilu 17 dovolila škofom dajati spregled že ordiniranim od vseh iregularnosti zaradi nedostatkov ali kaznivega dejanja. Gre seveda za sprejem v škofijsko semenišče, za redovnike pa velja pooblastilo 36.

<sup>86</sup> AAS 1938, 111.

<sup>87</sup> AAS 1967, 5—24.

<sup>88</sup> AAS 1930, 365.

<sup>89</sup> AAS 1931, 25.

<sup>90</sup> Enchiridion clericorum, Romae 1938, 285.

<sup>91</sup> M. Quatember S. O. Cist., De vocatione sacerdotali animadversiones, Torino 1950, 63—65.

Pogoj za sprejem nezakonskega v semenišče je, da ima lastnosti, ki se zahtevajo za sprejem v semenišče. Te lastnosti so na kratko naznačene v kan. 1363 § 1, ako namreč volja in značaj dajeta upanje, da bodo trajno in uspešno služili v cerkvenih službah. Razložene pa so te lastnosti v številnih odlokih sv. stolice, posebno v okrožnici Pija XI. »Ad catholici sacerdotii« 20. 12. 1935, v Pija XII. »Menti nostrae« 23. 9. 1950, v instrukciji kongregacije za zakramente 27. 12. 1930 o skrutiniju bogoslovcev<sup>92</sup> in v tajni instrukciji iste kongregacije 27. 12. 1955. V prošnji za sprejem naj zato župnik zbere vse potrebne podatke o kandidatovih duševnih, нравnih, duhovnih in telesnih lastnostih, kakor tudi o njegovih starših. Te podatke bo rektor semenišča, kamor prosi za sprejem, preiskal in preveril.

Ne more pa se dovoliti sprejem v semenišče tistim, ki so rojeni v prešuštvu ali svetoskrunstvu, pri kateri je vsaj eden od staršev vezan po vezeh veljavnega zakona, slovesnih zaobljub ali sv. reda. Razlog je v tem, ker sv. stolica navadno ne daje spregleda od te iregularnosti.

**Pooblastilo 32:** Dovoljevati iz zakonitega razloga, da se cerkveno premoženje odsvoji, zastavi, obremeni z zemljiško zastavo, da v najem in odkupi pri dednem zakupu ter da smejo cerkvene moralne osebe najeti dolg do one vsote, katero je narodna ali pokrajinska škofovska konferenca predlagala in sveta stolica odobrila.

Pogodbe o cerkveni imovini urejajo kan. 1530—1534, 1538, 1541—1543 in odločbe sv. stolice.

Pooblastilo velja za vse pogodbe, s katerimi bi se mogel položaj cerkve poslabšati (kan. 1533), posebej če se odsvoji cerkvena imovina (kan. 1530—1532), zastavi, obremeni z zemljiško zastavo (kan. 1538), da v najem (kan. 1541), odkupi od dedne zakupnine (kan. 1542) ali če moralne osebe hočejo najeti dolg (kan. 1538, 100 § 3).

Predmet pooblastila je dvojen: nekaj dovoljuje škofovski konferenci, nekaj pa posameznim škofom.

Narodna škofovska konferenca, če obstoji, sicer pa pokrajinska sme določiti najvišjo vsoto, za katero lahko da škof dovoljenje sklepati gornje pogodbe, ne da bi se moral obrniti na sv. sedež. Realna vrednost denarja se stalno spreminja in gospodarske razmere so v vsaki deželi drugačne, zato je papež modro prepustil škofovski konferenci, naj sama določi to vsoto in jo predloži v odobritev sv. stolici. Če pa se tako določena vsota prekorači, ali če gre za dragocene stvari (kan. 1532 § 1, 1) ali za zaobljubljene darove (donaria votiva),<sup>93</sup> se je treba obrniti na sv. sedež ali na kogar je on pooblastil.

Krajevni škof sme ne samo to, kar mu dovoljuje kan. 1532 § 2—3, ampak po tem pooblastilu, ki predstavlja dovoljenje zakonitega predstojnika, brez katerega je odsvojitve neveljavna, sme dati dovoljenje za gornje pogodbe do one vsote, ki jo je škofovska konferenca določila in sv. stolica potrdila. To dovoljenje sme dati škof za posamezne primere ali za stalno, kar pa je manj primerno, ker je potreben v vsakem primeru zakonit vzrok. Mora se držati tudi ostalih obličnosti, ki jih predpisuje kodeks v kan. 1530—1533 in ki jih pooblastilo ni odpravilo. Potrebna je pismena cenitev predmeta, ki jo napravijo pošteni izvedenci (kan. 1530 § 1, 1). Opustiti se ne smejo tudi druge prilične varnostne naredbe, da se cerkev izogne škodi, ki sicer niso potrebne za veljav-

<sup>92</sup> AAS 1936, 5—53; 1950, 265—287 in 1931, 120—129.

<sup>93</sup> AAS 1919, 416 in 1922, 160.



nost, ampak so pripuščene predstojnikovi razsodnosti (kan. 1530 § 2). Zaslišati mora gospodarski svet ali dobiti privolitev stolnega kapitlja, gospodarskega sveta in prizadetih po kan. 1532 § 2—3. Še bolj pa to velja za moralne osebe, ki se hočejo zadolžiti. Kdor pravno predstavlja moralno osebo, mora preje dobiti privolitev njenega upravnega sveta po kan. 101 in nato prositi škofa za dovoljenje (kan. 100 § 3).

Za veljavnost pogodbe je potreben tudi postaven vzrok, kot so naštetih v kan. 1530 § 1, 2: velika nuja, očitna korist Cerkve ali bogoljubnost. Velika nuja lahko temelji na pravu ali na dejstvu. Na pravu, če gre za redovnike, ki ne smejo imeti nepremičnin, ali če je volja oporočitelja, da se premoženje proda. Na dejstvu pa, če je treba plačati dolg ali prodati nepremičnino, ki se je izkazala kot nerentabilna in jo je možno vzdrževati le z velikimi stroški. Očitna korist ne sme biti samo navidezna, ampak resnična in dokazana. Bogoljubnost pa pomeni katerokoli delo krščanskega usmiljenja.

Dovoljenje za omenjene pogodbe sme dati krajevni škof vsem moralnim osebam, ki so ustanovljene na ozemlju njegove sodnosti, tudi redovnim, čeprav so izvzete. Če se redovna provinca razteza na več škofij, je pristojen krajevni škof tiste škofije, kjer biva njen višji predstojnik ali upravitelj. Moralne osebe, ki so popolnoma izvzete pri upravljanju svojega premoženja od krajevnega škofa, smejo prositi dovoljenje ali od njega ali od sv. stolice.<sup>94</sup>

**Pooblastilo 33:** Potrditi do petega triletja rednega spovednika redovnic, če zaradi pomanjkanja za to službo sposobnih duhovnikov ni mogoče drugače poskrbeti, ali če večina redovnic, tudi tistih, ki v drugih zadevah nimajo glasovalne pravice, v tajnem glasovanju glasuje, naj se isti spovednik potrdi. Za tiste, ki s tem ne soglašajo, je treba, če žele, drugače poskrbeti.

Po splošnem pravu naj bo v posameznih hišah ženskih redov vsaj po en reden spovednik, ki naj spoveduje vso komuniteto (kan. 520 § 1). Če je hiša redovnic neposredno podložna sv. stolici ali krajevnemu ordinariju, izbira redne spovednike krajevni ordinarij; če pa je podložna redovnemu predstojniku, predlaga ta spovednike ordinariju, ki jih potrdi za spovedovanje (kan. 525), toda največ za tri leta, nakar njegova služba preneha. Krajevni ordinarij pa more pod pogoji, ki so naštetih v kan. 526, rednega spovednika potrditi še za drugo, da, celo za tretje triletje. V dveh primerih, ki sta drug od drugega popolnoma neodvisna, dovoljuje to pooblastilo podaljšati službo rednega spovednika celo do petega triletja.

Prvi primer je, če ni mogoče drugače poskrbeti zaradi pomanjkanja za to službo sposobnih duhovnikov. Pomanjkanje je treba umevati moralno ob upoštevanju vseh okoliščin. Nesposobnost pa je lahko pravna, ako duhovnik nima lastnosti, ki jih zahteva pravo v kan. 524 § 1: neomadeževano življenje in razumnost, starost 40 let in odsotnost vsake oblasti nad redovnicami v zunanjem območju. Nesposobnost pa more biti samo relativna z ozirom na določeno redovno skupnost, ako ji kljub sposobnostim ne bi mogel duhovno koristiti. Ordinarij sme na podlagi teh dejstev dosedanjega rednega spovednika potrditi tudi do petega triletja, ne da bi bil strogo dolžan vprašati skupnost za mnenje.

Drugi primer pa nastane, če je na škofov predlog ali lastno prošnjo večina redovnic v tajnem glasovanju zahtevala, naj se dosedanji spovednik

<sup>94</sup> Belluco, n. d., 172.



znova potrdi. Večina mora biti absolutna in glasovalno pravico imajo tudi redovnice, ki v drugih zadevah nimajo glasovalne pravice kot npr. sestre s častnimi obljubami po kan. 101 § 1, 2<sup>o</sup>, ne pa novinke.<sup>95</sup> Glasovalne pravice tudi nimajo redovnice, ki nimajo tega duhovnika za svojega rednega spovednika po dobroti kan. 520 § 2. Glasovanje mora biti tajno, ni pa nujno vpričo škofa, ampak sme biti v kapitlju vpričo opatice ali prednice, kateri pomagata dve številki glasov.

Za tiste, ki ne soglašajo s tem, je treba, ako žele, drugače poskrbeti. Čeprav to navodilo velja v prvi vrsti za drugi primer, ko sestre glasujejo za podaljšanje spovednikove službe, vendar ga je primerno uporabiti tudi v prvem primeru, ko ordinarij sam odloča, dasi ni stroge dolžnosti, ker je s tem poskrbljeno za pomiritev vesti redovnic. Kako naj drugače poskrbi, je prepuščeno ordinarijevi razsodnosti. Namen bo dosežen, če imenuje drugega rednega spovednika (kan. 520) ali posebne spovednike ali da redovnicam olajša uporabo kan. 522.

Pokoncilska komisija, ki je pripravila drugi del motuproprija »Ecclesiae sanctae«, je priporočila kongregaciji za redovnike, naj čimprej izpelje preureditev kanoničnih predpisov glede spovedi redovnic, kot je naročil koncilski odlok o sodobni obnovi redovniškega življenja »Perfectae caritatis« tč. 14 z besedami: »Zato naj jim zlasti pustijo potrebno svobodo glede zakramenta pokore in duhovnega vodstva.« Kongregacija za redovnike in svetne ustanove je zato izdala 8. 12. 1970<sup>96</sup> odlok o uporabi in upravljanju zakramenta pokore, posebno pri redovnicah. S tem odlokom je bila izpeljana svoboda, katero naroča imenovani koncilski odlok. Predpisi kanonov pa, ki so v nasprotju z novimi določbami in jih ni mogoče z njimi spraviti v sklad, ali so z ozirom nanje brez razloga in se ne dajo uporabljati, so suspendirani do izida novega kodeksa (tč. 4 e odloka).

Glede spovednikov redovnic odlok najprej določa, da je redovnicam in novinkam potrebna svoboda glede spovedi in zato se morejo veljavno in dopustno spovedati pri kateremkoli duhovniku, ki ima od škofa spovedno sodnost. Ne zahteva se posebna sodnost in imenovanje (kan. 876). Določba velja za vse redovnice, tudi za tiste, ki živijo v kontemplativnih redovih in v klavzuri. Redovnice so tako izenačene s svetnimi ženskami in se od njih ne ločijo glede izbire spovednika. Kanon 876 je suspendiran, kakor tudi kan. 520 § 2 in 521 § 2.

Na splošno torej ni več predpisan redni spovednik za redovnice, vendar da bi bilo bolje poskrbljeno za blagor redovne skupnosti z enotnostjo duhovnega vodstva, izbiro primernejših spovednikov in možnostjo pogoste spovedi, naj se samostanom s kontemplativnim življenjem, vzgojnim hišam, tudi sester in številnejšim redovnim skupnostim dodeli reden spovednik, nimajo pa redovnice dolžnosti spovedati se pri njem, s čimer je svoboda, o kateri govori tč. 4 a odloka, zavarovana (4 b). Za druge redovne skupnosti se tudi more (ne pa mora) imenovati redni spovednik, če to narekujejo posebne razmere, o čemer sodi ordinarij potem, ko je za to prosila redovna skupnost ali se je škof z njo posvetoval (4 c). Ker redovnice niso dolžne iti k nobenemu imenovanemu spovedniku, naj se škof skrbno posvetuje s skupnostjo, koga bo imenoval, ker bi bilo sicer imenovanje brezuspešno.

Pri imenovanju spovednikov naj škof pazi, da bodo primerno zreli in imajo druge potrebne lastnosti. Svoboden pa je v presojanju, koliko spovednikov naj imenuje, koliko naj bodo stari in koliko časa bodo v službi (4 d). Suspendirana je torej klavzula, da morajo biti stari 40 let. Tudi lahko sam

<sup>95</sup> A. Card. Larraona, *Commentarium Codicis v CpRM* 1930, 405.

<sup>96</sup> AAS 1971, 318—319.

odloča, koliko triletij jih smejo znova potrditi, s čimer je gornje pooblastilo izgubilo svoj pomen. Ostanajo pa v veljavi klavzule, da smejo biti redovniki imenovani za spovednike le s privoljenjem svojega predstojnika in da ne smejo imeti nobene oblasti nad redovnicami v zunanjem območju (kan. 524 § 1).

Pri imenovanju in nadaljnjem potrjevanju naj se škof prej posvetuje s pristojno redovno skupnostjo (4 d). Posvetuje naj se z redovnicami že pri prvem imenovanju, ne samo pri potrjevanju, kar kodeks ni zahteval. Tudi ni več mogoč prvi primer iz pooblastila in kan. 526, ko naj bi škof svobodno postopal pri potrjevanju, pač pa naj vedno ravna tako, kot predvideva drugi primer. Ker se mora vedno posvetovati z redovnicami glede spovednikov, se zdi, da tudi več ne veže kan. 524 § 2.<sup>97</sup>

**Pooblastilo 34:** Vstopiti iz upravičenega razloga v papeško klavzuro nunskih samostanov, ki so v njegovi škofiji, in dovoliti iz upravičenega in važnega razloga, da se tudi drugi pustijo v klavzuro in smejo nune iz nje, vendar samo toliko časa, kolikor je res potrebno.

Vstop v klavzuro nunskih samostanov in izhod iz nje obravnavajo kan. 600—603. Kongregacija za redovnike je 6. 2. 1924 objavila instrukcijo »Nuper edito«,<sup>98</sup> s katero je pravila v kodeksu natančneje določila in razširila. Ker pa zaradi spremenjenih razmer ta določila niso več ustrezala sedanjim potrebam, so bila zopet spremenjena 21. 11. 1950 z apostolsko konstitucijo »Sponsa Christi«<sup>99</sup> in dodatno instrukcijo »Inter praeclara« z dne 23. 11. 1950,<sup>100</sup> končno pa popolnoma preurejena z instrukcijo kongregacije za redovnike »Inter caetera« 25. 3. 1956.<sup>101</sup> Za sestre pa, ki opravljajo zunanja samostanska dela, je izšla od iste kongregacije instrukcija dne 25. 3. 1961.<sup>102</sup>

Ločiti je treba dvojno klavzuro: malo in veliko. Velika klavzura je po pravilih v vseh samostanih, kjer polagajo slovesne zaobljube in še posvečajo samo kontemplativnemu življenju. Mala klavzura pa je v vseh drugih nunskih samostanih. Gornje določbe določajo na podlagi kanonov, kdo ima pravico vstopiti v obojno klavzuro in kdaj smejo redovnice oditi iz nje.

Preko teh določb pa dovoljuje pooblastilo krajevnim škofom: a) da smejo sami vstopiti v papeško klavzuro; b) dovoliti tudi drugim vstop vanjo; c) dovoliti nunam, da gredo iz nje. Vse troje velja tako za veliko kakor za malo papeško klavzuro, kot je razvidno iz besedila pooblastila v primerjavi s splošnim pravom.

Škof sme sam vstopiti v papeško klavzuro nunskih samostanov in sicer ne samo zaradi pregleda po kan. 600, 1° o priliki vizitacije, ampak iz vsakega upravičenega razloga. O razlogu odloča sam, pri čemer pa naj po mnenju avtorjev postopa previdno, da se klavzura ne bi omalovaževala in se ne bi neopazno vrinile razvade, saj je po kan. 603 § 1 on prvi čuvaj klavzure. Upravičeni razlogi pa bi bili: da predseduje volitvam (kan. 506 § 2), če je glasovanje drugače težko izvesti; preobleka ali zaobljuba redovnic, če je obred težko dostojno izvesti pri ograji; obisk bolne redovnice, zlasti prednice itd. Ali naj škofa pri vstopu v klavzuro spremlja »vsaj en po letih zrel klerik

<sup>97</sup> A. Gutierrez v CpRM 1971, 357, 17.

<sup>98</sup> AAS 1924, 96 sl.

<sup>99</sup> AAS 1951, 5—21.

<sup>100</sup> AAS 1951, 37—44.

<sup>101</sup> AAS 1956, 512 sl.

<sup>102</sup> AAS 1961, 371.

ali redovnik«, si pisatelj niso edini (kan. 600, 10). L. Buijs<sup>103</sup> tudi ugovarja Bellucu,<sup>104</sup> ki trdi, da sme škof v moči tega pooblastila vstopiti v klavzuro, ne da bi ga nune prosile in včasih celo proti njihovi volji, ako obstoji primeren vzrok, češ da pooblastilo daje samo spregled od klavzure, ne daje pa pravice vstopiti v hišo drugega. Tako dovoljenje daje npr. kan. 600, 1 za kanonično vizitacijo.

Škof more dovoliti tudi drugim, ženskam in moškim, poleg tistih, o katerih je govora v kan. 600, 2, 3, 40, da grejo v klavzuro, toda iz težkega in upravičenega razloga, o katerem gre sodba njemu. Taki vzroki so lahko podani bodisi od strani redovnic bodisi od strani tistih, ki želijo v klavzuro. Že instrukcija jih našteva, možni so pa še drugi: želja domačih, da bi obiskali na smrt bolno redovnico; vstop škofovega delegata ali redovnega predstojnika ali dveh števecv glasov za izpeljalo volitev (kan. 506 § 2) itd. Ker pa pravi pooblastilo, da se drugi pustijo v klavzuro, sklepa Belluco na istem mestu, da morajo redovnice v to privoliti.

Škof lahko tudi dovoli redovnicam iti iz samostana, ne samo v primeru grozeče nevarnosti ali drugega najhujšega zla (kan. 601 § 1), katero naj bi škof pismeno priznal, ako čas dopušča (kan. 601 § 2) ali iz vzrokov, naštetih v instrukciji, ampak iz vsakega težkega in upravičenega razloga. Mednje lahko štejemo vzroke, o katerih instrukcija »Inter caetera« tč. 24 meni, da je zaradi njih mogoče doseči spregled ali stalno pooblastilo kot npr.: zdravljenje izven samostana; obisk zdravnika specialista; spremstvo ali obisk bolne redovnice; nadomeščanje zunanjih sester, ki jih morda primanjkuje; nadzorovanje posestva ali hiš, v katerih stanujejo zunanje sestre; gospodarski posli in uradne zadeve, ki jih drugače ni mogoče dobro urediti. Možni so pa še drugi vzroki kot npr. hčerka redovnica želi obiskati težko bolnega očeta ali mater.

Bivanje izven samostana pa ni nujno samo za kratek čas, kot naroča kan. 610 § 1, ampak toliko časa, kolikor je res potrebno. Iz besedila pooblastila pa ni jasno, ali velja ta klavzula tudi za vstop drugih v samostan, vendar pa je iz stvari same razvidno, da naj obiski trajajo samo toliko časa, kolikor je res potrebno. Instrukcija »Inter caetera« naroča zato, da naj se ne mudijo v klavzuri čez potreben čas, ampak samo toliko, kolikor zahteva vzrok, zaradi katerega je bil vstop dovoljen, in naj se obenem ne opravljajo še drugi posli, ki nimajo zveze s tem vzrokom (tč. 26 a). Redovnice, ki gredo iz samostana, pa so dolžne iti naravnost tja, za kamor je bilo dano dovoljenje, in ne smejo ob tej priložnosti iti še kam drugam (tč. 23). Če mora redovnica bivati izven samostana, se mora pred 6 meseci vrniti v redovno hišo, ker škof ne more na podlagi tega pooblastila dati spregleda od kan. 606 § 2. Če pa je redovnica podložna redovnemu predstojniku, ji lahko ta po papeškem reskriptu z dne 6. 11. 1964, tč. 15 dovoli nadaljnje bivanje izven samostana.

Tozadevno škofovo pooblastilo se nanaša samo na nunske samostane, ki so v njegovi škofiji. Glede oseb pa ni nobene omejitve. Tudi tujcem se sme dati dovoljenje, saj se daje spregled samostanu, da smejo drugi stopiti vanj. Za vstop v druge hiše redovnic, ki nimajo papeške klavzure, se ne zahteva posebno dovoljenje. Zadošča dovoljenje prednice, ki ga lahko podeli iz upravičenega in pametnega vzroka (kan. 604 § 1).

**Pooblastilo 35:** Spregledati na prošnjo pristojnega predstojnika od za-  
držka, ki brani vstop v red tistim, ki so pripadali neka-  
toliški ločini.

<sup>103</sup> n. d., 184, 15.

<sup>104</sup> n. d., 179.

Po kan. 542, 1<sup>o</sup> se neveljavno pripustijo k noviciatu, kateri so pripadali nekatoliški verski ločini. Interpretacijska komisija je 16. 10. 1919 odločila, da ta ovira ne obstoji za tiste, ki so iz razkola ali krivoverstva pod vplivom milosti prišli v Cerkev, pač pa za tiste, ki so od vere odpadli in se priključili nekatoliški verski ločini.<sup>105</sup> Kaj je treba razumeti pod nekatoliško ločino, so mnenja deljena. Nekateri razumejo pod tem imenom samo ločine, ki so krščanske, ne pa nekrščanske kot islam, judovstvo itd., kajti kanon omejuje svobodno uporabo pravic in ga je zato treba strogo razlagati,<sup>106</sup> medtem ko so drugi za široko razlago. Semkaj je treba prištevati tudi tiste, ki so bili zapisani v brezbožni ločini.<sup>107</sup> Pripadnost nekatoliški ločini pa ne zadošča zgolj notranja ali tajna, ampak se zahteva zunanja in javna kot vpis v člansko knjigo, ali če je kdo obiskoval njena zborovanja ali javno zagovarjal njene zmote.

Škof naj podeli spregled na prošnjo pristojnega predstojnika. Najvišji predstojniki duhovniških redov so dobili tudi sami isto pooblastilo v papeškem reskriptu dne 6. 11. 1964, tč. 7. Krajevni škof pa se lahko poslužuje svojega pooblastila v korist kateregakoli reda, pa naj bo laiški ali duhovski, papeško ali škofijsko pravni. Pristojni predstojnik je tisti predstojnik, ki ima po konstitucijah pravico sprejemati v noviciat. Za spregled se lahko obrnejo na škofa kraja, kjer ima kandidat pravo ali nepravo domovališče ali kjer je hiša noviciata.

Za spregled ni predpisan noben razlog, vendar je potreben, ker gre za spregled (kan. 84 § 1). Zadosten razlog ne more biti samo volja vstopiti v samostan, ampak je sv. oficij kot nadomestek za pravni nedostatek zahteval potrebne vrline glede študija, discipline in pobožnosti.

Pripadnost nekatoliški ločini povzroča tudi iregularnost (kan. 985, 1<sup>o</sup>). Ker spregled po tem pooblastilu ne odvzame iregularnosti, je treba zanj posebnega spregleda. Običaj sv. oficija je bil, da je dal obenem spregled za vstop v samostan in sprejem tonzure in nižjih redov, pred sprejemom višjih redov pa se je bilo treba znova obrniti na sv. stolico.

Po kan. § 542, 2<sup>o</sup> se nedopustno, toda veljavno sprejmejo v novicat tisti, ki bi bili v redu določeni za duhovnike, pa jih ovira iregularnost ali kak drug kanonični zadržek. Odpadniki od vere, krivoverci in razkolniki so po kan. 985, 1<sup>o</sup> iregularni zaradi kaznivega dejanja, čeprav niso pripadali nekatoliški ločini. Niso pa iregularni tisti, ki so bili v razkolu ali krivoverstvu rojeni, kot določa odlok o ekumenizmu tč. 3: tisti, ki so danes rojeni v takih skupnostih in v krščanski veri poučeni, niso krivi greha ločitve. Iregularnost pa predpostavlja smrtni greh (kan. 986). L. Buijs<sup>108</sup> zato stavlja vprašanje, kaj je s tistimi, ki so odpadli od vere in postali odpadniki, razkolniki in krivoverci, pa niso javno pripadali nekatoliški ločini. Ker jih ne veže zadržek po kan. 542, 1, se smejo veljavno sprejeti v novicat. Po kan. 542, 2 pa bi bili nedopustno sprejeti v novicat, če bi bili v redu določeni za duhovnike, ker so iregularni. Čeprav pa pooblastilo govori samo o tistih, ki so pripadali nekatoliški ločini, meni avtor, bi škof lahko dal spregled tudi tem, ki niso pripadali nekatoliški ločini, zakaj »komur je dovoljeno več, sme tudi, kar je manj« (Reg. iuris in VI, 53). Vendar pa je sv. oficij 1. VII. 1964 (Prot. N. 30/64) na vprašanje, ali se pooblastilo 35 v motupropriju »Pastirska služba« nanaša samo na primer v kanonu 542, 1<sup>o</sup>, ali pa se sme raztegniti na kan. 542, 2, odgovoril k prvemu delu trdilno, k drugemu pa nikalno.

<sup>105</sup> 16. 10. 1919 v AAS 1919, 477. CICO, de relig., can. 74 § 1, 1<sup>o</sup>: Ki so odpadli od vere in se pridružili nekatoliški ločini.

<sup>106</sup> Vermeersch-Creusen, n. d., 673.

<sup>107</sup> Interpret. komisija 30. 7. 1934 v AAS 1934, 494.

<sup>108</sup> n. d., 62.



**Pooblastilo 36:** Podeliti na prošnjo pristojnega predstojnika spregled od nezakonskega rojstva tistim, ki hočejo vstopiti v red, kjer naj bi postali duhovniki, in tudi drugim, katerim predpisi redovnih pravil branijo vstopiti v red, toda v obeh primerih ne morejo dobiti spregleda rojeni v prešuštvu ali svetoskrunstvu.

Ker so nezakonski iregularni zaradi nedostatka, pa naj je njihov nezakonski rod javen ali tajen, če niso bili pozakonjeni ali niso napravili slovesnih zaobljub (kan. 984, 1<sup>o</sup>), se nedopustno, čeprav veljavno pripustijo k noviciatu, ako bi bili v redu določeni za duhovnike (kan. 542, 2<sup>o</sup>). Nezakonsko rojstvo ali kaka druga iregularnost po splošnem pravu ne predstavlja nobene ovire za vstop v samostan, ako kandidat ni določen za duhovnika. V mnogih redovih pa je nezakonski rod ovira za vstop v samostan po redovnih pravilih, čeprav prosilec ni določen za duhovnika.<sup>109</sup> Kadar pa kandidat v redu (kan. 488, 2<sup>o</sup>) pred mašniškim posvečenjem polaga slovesne zaobljube, ta ovira za nezakonskega ne obstoji, ker slovesne obljube odvzamejo iregularnost zaradi nezakonskega rojstva, čeprav gre za rojene iz prešuštva ali svetoskrunstva. Spregled od kan. 542, 2<sup>o</sup>) pred mašniškim posvečenjem polaga slovesne zaobljube, ta ovira za nezakonskega ne obstoji, ker slovesne obljube odvzamejo iregularnost zaradi nezakonskega rojstva, čeprav gre za rojene iz prešuštva ali svetoskrunstva. Spregled od kan. 542, 2<sup>o</sup> zanj ni potreben.

Predmet pooblastila je torej dvojen: 1. spregled od nezakonskega rojstva pri vstopu v noviciat duhovniškega reda; 2. isti spregled zaradi redovnih pravil tudi za tiste, ki ne bodo duhovniki. Kot pri pooblastilu 31 in 35 ta spregled ne odvzame iregularnosti za sprejem rodov, ampak samo odstrani oviro za novicat. Škofje imajo že v pooblastilu 31 možnost pripuščati nezakonske v semenišče razen rojenih v prešuštvu in svetoskrunstvu. Po tem pooblastilu pa imajo pravico podeliti tudi gornja dva spregleda, toda izključeni so tudi tukaj rojeni v prešuštvu in svetoskrunstvu.

Za veljaven in dopusten spregled je vedno potreben upravičen in pameten razlog (kan. 84 § 1). Zato naj predstojnik v prošnji navede tak razlog kot npr. pomanjkanje naraščaja (objektiven razlog) ali duševne in duhovne vrline kandidata (subjektiven razlog).

Isto pooblastilo imajo tudi vrhovni predstojniki duhovniških redov v že omenjenem papeškem reskriptu (tč. 7) z znano klavzulo: če nastane spor glede spregleda med škofom in vrhovnim predstojnikom, obvelja mnenje prvega. Dvomno pa je najprej, ali velja ta klavzula tudi za spreglede iz prejšnjega pooblastila o pripadnikih nekatoliške ločine. Ker klavzula omejuje porabo pravic, jo je treba strogo razlagati in zato samo za spreglede o nezakonskih. Dvom je dalje, katerega škofa mnenje naj bo odločilno. Ali je to škof kandidatovega pravega ali nepravega domovališča ali kraja, kjer stoji noviciat, ali kjer biva vrhovni predstojnik? Ali vsi ali samo eden od njih? Zdi se, da je odločilen škof bivališča vrhovnega predstojnika. Dvomno je, ali je redovni predstojnik dolžan obvestiti škofa (katerega?), da je podelil spregled. Pooblastilo te dolžnosti ne nalaga. Glede česa naj končno nastane spor? O zadostnosti vzroka, primernosti spregleda ali o dejstvu nezakonskega rojstva? Verjetneje o primerčnosti spregleda.<sup>110</sup> Za prakso se svetuje, naj se redovni predstojnik poslužuje pooblastila. Če pa kak škof ugovarja, spor pa ostane, naj se obrne na sv. stolico.

<sup>109</sup> Constitutiones generales O. F. M., 1953, art. 19, 3; Constitutiones O. F. M. Conv., 74, 2<sup>o</sup>, 2.

<sup>110</sup> Buijs, n. d., 67.

**Pooblastilo 37:** Oprostiti na prošnjo pristojnega predstojnika deloma ali popolnoma od dote, ki jo morajo prinesiti postulantinje, ki hočejo vstopiti v nunski samostan ali v drug papeško pravni red.

Po kan. 547 § 4 se predpisana dota, kakor jo določajo konstitucije ali zakonit običaj (kan. 574 § 1), v papeško pravnem redu ne sme odpustiti v celoti ali delno brez dovoljenja sv. stolice, v škofijsko pravnem redu pa ne brez dovoljenja krajevnega ordinarija.<sup>111</sup> Izjema bi bila, če bi konstitucije izrecno dajale predstojnikom dovoljenje, da lahko odpustijo doto. Tedaj bi pravilo konstitucij po kan. 547 § 3 prevladalo predpis § 4 istega kanona, kjer se zahteva dovoljenje sv. stolice.

Po tem pooblastilu pa smejo škofje odpustiti doto tudi v papeško pravnem redu in v nunskih samostanih. Oprostitev od dote se podeli na prošnjo pristojnega predstojnika, ki v prošnji prosi za delno ali popolno oprostitev, držeč se tozadevnih pravil in konstitucij. Pristojni predstojnik je redovni predstojnik, kateremu je samostan podrejen, ali prednica samostana ali province ali generalna prednica reda.

Kot pri vseh spregledih je tudi tukaj potreben razlog, ki naj ga predstojnik navede v prošnji. Za veljavnost spregleda je dovolj, da res obstoji,<sup>112</sup> za dopustnost pa je potrebno, da je razlog znan tistemu, ki daje spregled. Vzroki v tem primeru morejo biti: a) postulantinja zaradi revščine ne more dati dote; b) posebne sposobnosti postulantinje, ki bodo lahko samostanu v korist; c) diploma ali naslov, ki si ga je pridobila s študijem itd. Če je dovolj, da se dota deloma zniža, se ne sme popolnoma. Tudi sv. stolica doslej ni bila naklonjena popolni oprostitvi dote, ampak je nasvetovala samo delne. Pri nunskih samostanih je pri znižanju dote treba misliti tudi na kan. 643 § 2, ki predpisuje ljubezensko podporo, ki jo bo moral samostan dati redovnici, če bi ga zapustila.

Katerega krajevnega škofa je treba prositi za oprostitev dote? Po mnenju nekaterih<sup>113</sup> škofa kraja, kjer je noviciat ali kjer stanuje predstojnik, ki postulantinjo sprejema, ne pa škofa kraja, odkoder postulantinja izhaja. Drugi<sup>114</sup> pa ne uvidijo, zakaj ne bi bil pristojen za oprostitev dote tudi krajevni škof postulantinega domovališča, saj je on njen predstojnik in spregled se da v prvi vrsti njej. Temu pa ugovarjajo drugi, da je prepovedan sprejem v noviciat brez dote in zato se spregled daje predvsem predstojniku, ki postulantinjo sprejema.

**Pooblastilo 38:** Dovoliti redovnim članom prestop iz enega v drug škofijsko pravni red.

»Redovnik brez dovoljenja apostolske stolice ne more prestopiti v drugi red, četudi strožji, ali iz enega v drug samoupravni samostan«, pravi kan. 632. To načelo velja za vse redove, papeško pravne in škofijsko pravne moške in ženske, in za vse redovnike, z večnimi ali začasnimi zaobljubami.<sup>115</sup> Po kan. 681 velja isto za člane družb brez zaobljub, ki bi želeli prestopiti v drugo družbo

<sup>111</sup> CICO, de relig., can. 49 § 4 določa isto.

<sup>112</sup> Michiels G., *Normae generales* II, 747.

<sup>113</sup> A. Larraona v CprM 1939, 154; T. Schafer, *De religiosis, Romae* 1947<sup>4</sup>, 846.

<sup>114</sup> Belluco, n. d., 116.

<sup>115</sup> V vzhodnem pravu dovoljujejo prestop iz enega reda v drugega patriarhi in hierarhi: CICO, de relig., can. 182 § 2 in 3.

ali red. Kongregacija za redovnike uporablja to načelo tudi pri svetnih ustanovah.<sup>116</sup>

Po tem pooblastilo more krajevni škof dovoliti prestop samo iz enega v drug škofijsko pravni red, ne pridejo pa v poštev nunski samostani in papeško pravni redovi. Pooblastilo pomeni spregled od kan. 632 in 542. Ne gre za prestop novincev ali postulantov, ampak redovnih članov, ki so napravili večne ali časne zaobljube v kakem redu. Pooblastilo tudi ne velja za člane družb brez zaobljub, ker niso redovniki v pravem pomenu (kan. 673 § 1), še manj pa za člane svetnih ustanov. Schaefer T.<sup>117</sup> meni, da more škof po lastnem pravu dovoliti prestop iz škofijsko pravne ustanove brez zaobljub v drugo ustanovo ali škofijsko pravno kongregacijo. Kan. 681 pa zahteva, da se je treba glede prestopa iz ene družbe brez zaobljub v drugo družbo ali kak drug red držati kan. 632—635. Prav kan. 632 pa zahteva brez izjeme dovoljenje sv. stolice. Ker je v pooblastilu govor samo o redovih, ne pa o družbah brez zaobljub, ki niso red niti v širšem pomenu, zanje ne more veljati. Prestop iz enega reda v drug red se mora izvršiti po predpisih kan. 633 tj. neposredno. Škof ne more po tem pooblastilo dovoliti redovniku, ki je že zapustil red, nov sprejem v isti ali drug red, ker temu nasprotuje kan. 542, 1<sup>o</sup>, po katerem se neveljavno pri-puste k noviciatu tisti, katere veže ali jih je vezala vez redovniške zaobljube.

Po kan. 84 § 1 potreben vzrok za spregled je lahko želja po večji popolnosti ali slabo zdravje, ki ni kos ostrejši disciplini v prejšnjem redu. Poleg vzrokov, o katerih gre sodba škofu, naj bi se dobila tudi izjava redovnega predstojnika samostana »a quo« in samostana »ad quem«, kar je v navadi pri spregledih, ki jih daje sv. sedež.

Kateri škof je pristojen za dovoljenje prestopa? Če sta red »a quo« in red »ad quem« v isti škofiji, ni težav. Če pa red »a quo« in red »ad quem« nista v isti škofiji, naj škof samostana »a quo« preje dobi pristanek škofa in predstojnika samostana »ad quem«. Obstoji pa mnenje, da sta oba škofa pristojna za dovoljenje, ker je tudi sv. sedež in forma commissoria poslal dovoljenje včasih predstojniku »a quo«, navadno pa predstojniku »ad quem«.

**Pooblastilo 39:** Odsloviti iz škofije posamezne redovne člane iz nujnega in zelo težkega razloga, ako ga njihov višji predstojnik na opomin ni odpravil, o čemer pa je treba takoj obvestiti apostolski sedež.

Škof more po kan. 618, § 2, 2<sup>o</sup>, če predstojniki, ko so bili opozorjeni glede morebitnih hudih zlorab, niso odredili, kar je bilo potrebno, sam ukrepati; če pa gre za kaj večjega, kar ne trpi odloga, naj takoj odloči, odlok pa naj pošlje sveti stolici (velja za laiške in papeško pravne redove). Kan. 617 § 1 pa določa: »Če so se v hišah ali cerkvah redovnikov s slovesnimi zaobljubami ali ostalih izvzetih redovnikov vgnezdile zlorabe, pa jih predstojnik, ko je bil opomnjen, ni odpravil, je krajevni ordinarij dolžan stvar takoj sporočiti apostolski stolici.« Med navedenimi ukrepi torej ni nikjer omenjena odslovitve redovnika iz škofije. Še najbolj je zato gornje pooblastilo podobno dovoljenju, ki ga imajo apostolski vikarji in prefekti po kan. 307 § 2, ko smejo zunanega misijonarja v primeru javnega pohujšanja takoj odstaviti. Nekaj podobnega je tudi povračilna kazen za klerike v kan. 2298, 7<sup>o</sup>: prepoved bivati v določenem kraju ali ozemlju. Ujema se pa pooblastilo s škofovo službo, po kateri je dolžan skrbeti

<sup>116</sup> A(rcadius) L(arraona) et A(nastasius) G(utierrez), De institutis saecularibus I, Romae 1951, 229, 32.

<sup>117</sup> n. d., 1493.

in braniti javni red v škofiji (kan. 14 § 1, 2; 334 § 1; 335 § 1; 336 § 2), in odgovarja kan. 616—617, katere nekako razširja in podrobneje določa.

Odslovitev iz škofije je nekaj drugega kot nujni odpust iz reda (kan. 653 in 668), o katerem odločajo samo redovni predstojniki. Pomeni samo izgon iz ozemlja škofije. Odsloviti se tudi smejo samo posamezni redovniki, ne pa vsi člani kake redovne hiše ali večina kot v kan. 880 § 3. Če bi se krajevnemu škofu zdelo to potrebno, bi moral odločitev predložiti sv. stolici.

Ker gre za omejevanje svobodnega izvrševanja pravic in izjemo od zakona, je treba pooblastilo ozko razlagati in besedo »redovnik« vzeti v ožjem pomenu po kan. 488, 1<sup>o</sup> in 7<sup>o</sup>. Postulanti in novinci se ne štejejo med redovnike, kakor tudi ne člani družb brez obljub (kan. 673—681) ali svetnih ustanov, ampak samo tisti, ki so napravili v kakem redu vsaj začasne zaobljube. Kljub temu pa nekateri štejejo sem tudi člane družb brez obljub, izključujejo pa tiste iz svetnih ustanov, katere kot laike ni mogoče izgnati iz škofije, ampak jih je treba drugače kaznovati. Needinost je tudi glede redovnikov iz samopravnega samostana. Ker po kan. 632 ne morejo brez dovoljenja sv. stolice prestopiti iz enega v drug samostan, jih po mnenju nekaterih tudi škof ne more odsloviti iz škofije. Drugi pa so mnenja, da predstavlja to pooblastilo dovoljenje sv. stolice in tako jih zaradi nujnega in zelo težkega vzroka lahko odslovi iz škofije.

Za odslovitev posameznih redovnikov iz škofije morajo biti izpolnjeni trije pogoji, od katerih sta prva dva tako važna, da če eden od njih manjka, škof ne sme ukrepati.

Prvi pogoj je nujen in zelo težek vzrok. Vzrok ne sme biti zgolj notranji, ki bi zadeval samo notranje redovno življenje in disciplino in za katerega velja kan. 617 § 1, ampak mora biti zunanji. Tudi ne zadošča tajen vzrok, ampak javen, ki je že razširjen ali pa se nahaja v takih okoliščinah, da se po pameti more in mora soditi, da se bo lahko razširil (kan. 2197, 1<sup>o</sup>), sicer ne bi bilo primernega sorazmerja med njim in odslovitvijo. Ni pa potrebno pravo kaznivo dejanje (kan. 2195), ampak more biti celo brez vsake krivde (primerjaj kan. 653). Vzrok mora biti tudi nujen, tako da ni mogoče počakati, dokler bi sv. sedež posredoval, niti ne morejo drugi administrativni in sodni ukrepi odstraniti pohujšanja kot npr. preklic spovedne sodnosti, preklic pravice pridiganja, prepoved duhovniške službe, suspensio a divinis itd.

Tak nauk in zelo težek vzrok je navadno veliko zunanje pohujšanje kot v kan. 307 § 2, ali če grozi komuniteti zelo velika škoda kot v kan. 653 in 688. Če se da škodi odpomoči s prestavitvijo v drugo redovno hišo v škofiji, potem vzrok za odslovitev iz škofije odpade, kar velja zlasti za red, ki ni razširjen v več škofijah.

Tak važen in nujen vzrok pa sam ne zadošča, ako se ne pridruži še drugi pogoj: »ako vzroka njihov redovni predstojnik na opomin ni odpravil« npr. s prestavitvijo redovnika v drugo redovno hišo, s prepovedjo zapuščati samostan in podobno. Da je ta pogoj podan, mora škof predstojnika opomniti in predstojnik si lahko izprosi rok za poizvedovanje in ukrepanje. Škof ne more zahtevati, da bi predstojnik takoj in neposredno ukrepal. V primeru kan. 616 § 2 dovoljujejo predstojniku rok 20—30 dni za ukrepanje; če pa je stvar nujna, je rok lahko krajši. Če predstojnik vzroka ni odpravil ali se s škofom ne ujema, obvelja škofova odločitev, proti kateri je možna pritožba, ki pa nima ustavljive, ampak samo odločilno moč (kan. 204). Dokler torej sv. sedež ne odloči, mora redovnik škofijo zapustiti. Škof lahko ukrepa, ako predstojnik ni odpravil pohujšanja, zdi se pa, da se škof sme poslužiti pooblastila tudi v primeru, ako predstojnik ne more ukrepati, če predstojnika npr. ni mogoče obvestiti. Kakor predstojnik, se lahko tudi odslovljeni redovnik pritoži na sv. sedež. Tudi nje-



gova pritožba ima samo odločljivo moč, ker bi sicer pooblastilo ne dovoljevalo več kakor kan. 617 § 1.

Škofov odlok o izgonu redovnika pa ima samo provizorično veljavo, zato mora takoj obvestiti sv. sedež in sicer kongregacijo za redovnike, ki bo njegov odlok ali potrdila ali ovrgla. Po kan. 251 § 1 je kongregacija za redovnike pristojna za vse, kar se nanaša na vodstvo in disciplino redovnikov. Izjema so one redke redovne družine, ki so neposredno odvisne od kongregacije za širjenje vere, in redovniki vzhodnega obreda, za katere je pristojna kongregacija za vzhodne cerkve. V poročilu na sv. sedež je treba poleg dejstva izгона opisati tudi vzrok, navesti potrebne dokaze, opisati, kako je bil predstojnik opozorjen in koliko in kaj je ukrenil. Poročilo je treba poslati takoj, da se ne bi začasna odslovitve redovnika morda brez potrebe zavlačevala.

Odslovitve redovnika iz škofije pa seveda ne pomeni odpusta iz reda, za katerega veljajo posebni predpisi. Če pa je redovnik iz reda odpuščen, ga škof ne more izgnati.

**Pooblastilo 40:** Dati posameznim sebi podložnim vernikom tudi po drugih razumnih in sposobnih možeh dovoljenje brati in obdržati tako varno, da ne bi prišle drugim v roke, prepovedane knjige in časopise, ne izvzemši tiste, ki namenoma zagovarjajo krivoverstvo ali razkol ali skušajo izpodkopati same temelje vere. To dovoljenje pa se sme dati samo tistim, ki morajo brati prepovedane knjige in časopise zato, da jih lahko napadajo ali da morejo opravljati svojo službo ali da po predpisih dokončajo svoje študije.

Kongregacija za verski nauk je 14. 6. 1966<sup>118</sup> v svoji »Notificatio« naznaila, da indeks prepovedanih knjig še ohrani svojo moralno vrednost (v kolikor poučuje vest krščanskih vernikov, da naj se varujejo, kot zahteva samo naravno pravo, tistih spisov, ki bi mogli ogroziti vero in nramnost); nima pa več moči cerkvenega zakona s pripadajočimi cenzurami«. Ista kongregacija je z odlokom 15. XI. 1966<sup>119</sup> na dvom, ali še ostaneta v veljavi kan. 1399, s katerim so bile nekatere knjige po samem pravu prepovedane, in kan. 2318, ki je določal kazni za prestopnike zakonov o predhodni cenzuri in prepovedi knjig, odgovorila:

1. Ne za oba kanona, kolikor sta cerkvena zakona; znova pa se poudarja veljavnost nramnega zakona, ki strogo prepoveduje ogrožanje vere in nramnosti;

2. vsi pa, ki so se zapletli v cenzure, o katerih govori kan. 2318, so bili odvezani od njih, ko je bil ukinjen isti kanon.

Gornje pooblastilo je tako izgubilo svoj pomen.

Vendar pa, kot pravi imenovana Notificatio, ostane še naprej težka dolžnost in pravica škofov, bodisi posameznih bodisi zbranih na konferencah, »škodljive knjige preiskovati in preprečevati in, če je potrebno, zavračati in obsojati«.

Kako je torej pri vernikih pravno obveznost zamenjala težka nramna dolžnost, ki izvira iz božjega in nramnega prava in še tesneje obvezuje, tako sledi sodni dolžnosti škofov sedaj njihova pastoralna služba, ki je obsežnejša in globlja.

Ker so po reskriptu »Cum admotae« tč. 10 tudi redovni poglavarji imeli podobno pooblastilo, velja vse povedano tudi zanje.

<sup>118</sup> AAS 1966, 445.

<sup>119</sup> AAS 1966, 1186.

## PRIVILEGIJI

Poleg pooblastil je motuproprij podelil vsem škofom, tudi naslovnim, naslednjih osem privilegijev:

### **1. Oznanjati božjo besedo po vsem svetu, ako ni krajevni škof izrecno zabranil.**

To pravico imajo škofje že po kan. 349 § 1. Vzhodnim škofom je dano isto dovoljenje z enakimi izrazi v CICO de pers. kan. 416. Toda prej je bilo za izvrševanje te pravice potrebno vsaj domnevno dovoljenje krajevnega škofa, sedaj pa se mora škof vzdržati oznanjevanja evangelija samo takrat izven lastnega ozemlja, če je krajevni škof izrecno tj. z jasnimi izrazi svoje volje to zabranil.

Izvetim redovnikom in drugim, ki so naštetih v kan. 514 § 1, namreč novincem in drugim, ki prebivajo v redovniški hiši noč in dan, ker so v službi ali se vzgajajo, ali so v gostišču ali pa so tam zaradi slabega zdravja, more pridigati vsak škof in krajevni škof ne sme ugovarjati (kan. 1338 § 1). Ali more v tem primeru ugovarjati redovni ordinaciji, ni jasno. Zdi se, da lahko, čeprav privilegij tega ne omenja, saj je potrebno za pridiganje njegovo ne samo domnevno dovoljenje.

### **2. Spovedovati vernike, tudi redovnice, po vsem svetu, ako ni krajevni škof tega izrecno zabranil.**

Razen papeža imajo po splošnem pravu pravico spovedovati povsod kardinali (kan. 873 § 1 in kan. 239, 1°), škofje pa po kanoničnem prevzemu oblasti samo na svojem ozemlju. Po tem privilegiju pa imajo škofje pravico spovedovati: a) vse vernike brez razlike; b) tudi vse redovnice brez razlike, tudi nune, in njihove postulantinje in novinke ter sostanovke; c) povsod, ako krajevni škof ni izrecno zabranil. Ta privilegij je povsem nova pravica za škofo kateregakoli obreda. Ni potreben noben pristanek krajevnega škofa, ampak za veljavno in dopustno uporabo privilegija je dovolj, da krajevni škof ne pokaže svojega nasprotovanja.

Ali je v primeru, če krajevni škof odkloni, uporaba privilegija neveljavna ali samo nedopustna? Mnenja so deljena. Zagovorniki neveljavnosti se sklicujejo na kan. 39. Nasprotniki pa se opirajo na kan. 68, ki pravi, da je v dvomu treba privilegije razlagati po kan. 50. Kan. 50 pa določa, da je treba strogo razlagati samo tiste stvari, ki se nanašajo na spore ali žalijo pridobljene pravice drugih ali nasprotujejo zakonu v korist zasebnikov ali so bili končno dobljeni v dosego cerkvene nadarbine, ostale pa široko. Pri tem privilegiju ne gre za sporno zadevo ali dosego cerkvene nadarbine. Tudi se ne žalijo pridobljene pravice drugih, saj se oblast krajevnega škofa s tem privilegijem niti malo ne utesni ali krši, ampak se daje vsem škofom skupna oblast spovedovanja. Privilegij tudi ni dan v zasebno korist na škodo zakona, saj ni dan škofu kot zasebni osebi, ampak kot članu vsega škofovskega zbora. Je privilegium communiter personale, ki razen posamezni osebi koristi tudi drugim, namreč vsemu škofovskemu zboru. Iz teh razlogov je torej mogoče privilegij široko razlagati in je njegova uporaba kljub zavrnitvi krajevnega škofa samo nedopustna. Ne morejo pa škofje te oblasti, ker je delegata a iure, znova poveriti glede na kan. 873—875.

**3. Katerekoli vernike povsod odvezovati od vseh pridržanih grehov razen greha krivične ovadbe, s katero je bil nedolžen duhovnik obtožen zločina zapeljevanja pri cerkvenih sodnikih.**

Smejo torej odvezovati od vseh grehov, ki so si jih škofje pridržali sebi (kan. 895). Od pridržanih grehov v duhovniškem izvzetem redu (kan. 896) smejo pa že odvezovati po kan. 519.

Greh krivične ovadbe nedolžnega duhovnika zaradi greha zapeljevanja je edini greh, ki je sam po sebi pridržan sv. stolici (kan. 894) obenem z izobčenjem, ki je na poseben način pridržano sv. sedežu (kan. 2363). Razen tega greha privilegij ne pozna nobene omejitve ne glede kraja ne glede oseb.

**4. Katerekoli vernike povsod odvezovati pri spovedi od vseh cenzur, tudi pridržanih, razen: a) cenzur po človeku; b) cenzur, ki so na prav poseben način pridržane sveti stolici; c) cenzur za kršitev tajnosti sv. oficija; d) izobčenja, ki zadane duhovnike in vse, ki so z njimi poskušali skleniti čeprav samo civilni zakon in dejansko z njimi živijo.**

Krajevni škofje se tega pooblastila lahko poslužujejo tudi v zunanjem območju za svoje podložnike.

Pravico, ki jo imajo krajevni škofje in njim izenačeni, da lahko dovolijo spovednikom, ki se odlikujejo po znanju in razumnosti, odvezovati katerekoli vernike pri spovedi od vseh, tudi pridržanih cenzur razen naštetih izjem, imajo v moči tega privilegija poleg krajevnih tudi naslovni škofje, vendar s to razliko: a) krajevni škofje so te pravice za svoje podložnike lahko poslužujejo tudi v zunanjem območju; b) naslovni škofje in krajevni za ne-podložnike se smejo te pravice posluževati samo pri spovedi.

Na svojem ozemlju sme krajevni škof tudi v zunanjem območju odvezovati od cenzur tako domačine in prišlece, kakor tudi tujce in potikavce; zunaj svojega ozemlja pa samo svoje podložnike, kjerkoli bivajo (kan. 201). Kadar koli bi pa krajevni škof izrecno zabranil, da bi kak drug škof spovedoval v njegovi škofiji, škof tistega, ki ni njegov podložnik, ne bi mogel odvezati od cenzur, ker se sme tega privilegija v tem primeru posluževati samo pri spovedi.

**5. Hraniti Najsvetejše v svoji domači kapeli, da se le pravilno spolnjujejo predpisi liturgičnih zakonov.**

Med svetimi kraji, kjer se sme hraniti sv. Rešnje telo (kan. 1265—1267), se ne omenjajo zasebne škofovske kapele. Potreben je bil apostolski indult (kan. 1265 § 2), ki pa se je za zasebne kapele podeljeval pod posebnimi pogoji.<sup>120</sup>

Tega privilegija doslej niso imeli niti kardinali po kan. 239. Sedaj pa smejo kardinali (ki so sedaj vedno posvečeni škofje), krajevni in naslovni škofje v svoji domači kapeli hraniti Najsvetejše. Dolžni so se pa držati liturgičnih predpisov, ki so naštet v instrukciji kongregacije za zakramente z dne 26. 3. 1929,<sup>121</sup> 26. 3. 1938<sup>122</sup> in v odloku obredne kongregacije z dne 1. 6. 1957.<sup>123</sup>

Kongregacija za zakramente navadno pri dovoljenju hraniti Najsvetejše v zasebni kapeli stavi naslednje pogoje: kapela mora biti dostojno urejena in dovolj opremljena s pohištvo, vsaj enkrat na teden naj se tam daruje sv. maša (kan. 1265 § 1), ključ od tabernaklja mora biti varno spravljen, ponoči in podnevi mora goreti pred Najsvetejšim večna luč (kan. 1271), hostije naj se po rubrikah pogosto obnavljajo in dovolj mora biti poskrbljeno za njihovo varnost.

<sup>120</sup> Instrukcija kongregacije za zakramente 1. 10. 1945 v AAS 1949, 493—511.

<sup>121</sup> AAS 1929, 631.

<sup>122</sup> AAS 1938, 198.

<sup>123</sup> AAS 1957, 425.

**6. Maševati iz upravičenega razloga ob vsaki dnevni uri in sv. obhajilo deliti tudi zvečer ob upoštevanju pripadajočih predpisov.**

Po pooblastilu 4 smejo krajevni škofje iz upravičenega razloga isto dovoljevati svojim duhovnikom. Po tem privilegiju pa imajo to pravico vsi škofje, tudi naslovni, naravnost od sv. stolice. Iz besedila privilegija sledi tudi, da se zahteva upravičen razlog samo za maševanje ob vsaki dnevni uri, ne pa za delitev obhajila. Privilegij je torej manj zahteven od pooblastila 4 in predstavlja res razširitev kan. 867 § 4.

**7. Povsod blagoslavljati samo z znamenjem križa in s tem navezovati vse odpustke, ki jih sv. stolica navadno deli, na rožne vence in ostale molke, križe, svetinjske in škapulirje, ki jih je apostolska stolica odobrila, ne da bi bilo treba prejemnike vpisovati v knjigo.**

Ta privilegij so škofje imeli že po kan. 349 § 1, 1, toda morali so blagoslavljati po obredih, ki jih je določila Cerkev. Sedaj smejo to samo z znamenjem križa in so tako izenačeni s kardinali (kan. 239 § 1, 5).

Po apostolski konstituciji »Indulgentiarum doctrina«<sup>124</sup> z dne 9. 1. 1967, s katero so bili nanovo urejeni odpustki, ima že vsak duhovnik pravico obdarovati z odpustki nabožne predmete. Pomniti pa je treba, da so nabožni predmeti za dosego odpustkov odslej samo križi, molki, rožni venci, svetinjske in škapulirje, ne pa več kipci, slike, pasovi in drugi nabožni predmeti. Če je za blagoslov predpisana molitev, jo mora duhovnik odmoliti, škofje pa lahko blagoslavlajo samo z znamenjem križa. Kdor uporablja nabožni predmet, ki ga je blagoslovil duhovnik, dobi nepopolen odpustek. Če pa je predmet, obdarjen z odpustki, blagoslovil papež ali škof, z njim lahko dobimo poleg nepopolnega še popolen odpustek na praznik sv. apostolov Petra in Pavla, če spolnimo običajne tri pogoje in zmolimo vero v kateremkoli obrazcu (omejena konstitucija: navodilo 17).

Tudi škapulirje smejo škofje blagoslavljati »more Cardinalium«, ne da bi bilo treba prejemnike vpisovati v knjigo.

**8. Z enim samim blagoslovom ustanavljati v cerkvah, oratorijih, tudi zasebnih, in po drugih svetih krajih postaje križevega pota z vsemi odpustki, ki so bili doslej podeljeni tistim, ki opravljajo to pobožno vajo.**

Isti privilegij imajo kardinali po kan. 239 § 1, 6. Po kan. 349 § 1, 1 so smeli škofje postavljati postaje križevega pota »po obredih, ki jih je Cerkev določila«, sedaj pa z enim samim blagoslovom.

Pisatelji si niso edini, ali pomenijo besede »samo z enim križem« in »enim samim blagoslovom« eno in isto. Oba izraza najdemo tudi v kan. 349 § 1, 5 in 6. Medtem ko eni<sup>125</sup> zagovarjajo istovetnost obeh izrazov, so drugi<sup>126</sup> mnenja, da za postavljanje križevega pota ni dovolj samo znamenje križa, ampak je treba moliti enega izmed blagoslovov v rimskem obredniku, s katerimi se blagoslavlja križi.<sup>127</sup> Pod zasebnimi oratoriji pa je razumeti tiste, kjer se z apostolskim indultom sme opravljati sv. maša.

<sup>124</sup> AAS 1967, 5—24.

<sup>125</sup> Vermeersch-Creusen, n. d., 352.

<sup>126</sup> De Angelis, n. d., 36; Belluco, n. d., 209 in drugi.

<sup>127</sup> Rituale Romanum 1952, Tit. IX, Cap. XI, n. 1 ad 3<sup>m</sup>.



### **Povzetek**

#### **APOSTOLSKO PISMO »PASTIRSKA SLUŽBA«**

Vinko Bevk

Razprava razlaga pooblastila in privilegije, ki so obseženi v motupropriju »Pastirska služba«. Ker upošteva tudi vse najnovejše tozadevne odločbe v stolice, ki so bile izdane po omenjenem motupropriju, podaja tako sedanje stanje trenutno veljavnih predpisov cerkvenega prava. Iz nje je razvidno, kateri kanoni so suspendirani do izida novega zakonika cerkvenega prava in v katerih predpisih je pastoralna potreba Cerkve narekovala spremembe in olajšave. Ker je povratek na staro disciplino skoraj neverjeten, predstavljajo te spremembe uvod in pripravo na prihodnji zakonik in na zakonodajo, ki bo spadala v pristojnost škofovskih konferenc, kakor so bila nekdanja pooblastila, izdana pred dosedanjim zakonikom, sprejeta v kodeks, kolikor ne bodo stalno se menjajoče razmere zahtevale še nadaljnje modifikacije in bi bila dosedanja pooblastila samo smernice nadaljnje razvoja cerkvenega prava.

### **Résumé**

#### **LE MOTU PROPRIO »MUNUS APOSTOLICUM«**

Vinko Bevk

La présente étude passe en revue les pouvoirs et les privilèges accordés aux évêques par le motu proprio »Munus apostolicum«. Elle tient compte également de toutes les ordonnances émanées depuis lors du Siège Apostolique et voudrait être un reflêt fidèle des prescriptions ecclésiastiques actuellement en vigueur.

On peut voir quels canons ont été abrogés dès avant la parution du nouveau Code de droit canon. Dans ces modifications s'esquisse déjà la nouvelle facture du Droit canon de demain, où se dégagent surtout les compétences des Conférences épiscopales. Ceci, évidemment, dans la mesure où de modifications ultérieures ne s'imposeraient pas. Si elles étaient nécessaires — ce qui est fort possible — la législation actuelle pourrait servir au moins à orienter l'évolution ultérieure du Droit canon.

## Ali sme dr. J. Kuničič kritizirati francoske škofo?

Štefan Steiner

(Nadaljevanje)

### 3. Kuničičeva kritika z moralno teološkega vidika v zvezi z vprašanjem o ravnanju po vesti

V 2. poglavju naše razprave smo dokazali, da je perpleksen primer na področju urejanja rojstev mogoč in da 'Note pastorale' francoskih škofov z njim upravičeno računa. Naknadno je naš dokaz potrdila celo Kongregacija za verski nauk. Koprski škof dr. J. Jenko je tej kongregaciji prav v zvezi z naukom francoskih škofov v 16. točki NP postavil naslednje vprašanje: »Ali je mogoče, da se vestni zakonci, ki so o tej stvari dobro poučeni (o nauku HV glede urejanja rojstev; op. pis.) in hočejo živeti kot dobri kristjani, znajdejo pred takim perpleksnim primerom?« Kongregacija je odgovorila: »Ni mogoče izključiti možnosti, da se subjektivno dogodi tak primer.«<sup>67</sup>

Ker J. Kuničič priznava, da je treba po nauku tradicionalne moralke v perspleksnem primeru storiti »što god« je boljše,<sup>67a</sup> pade ob dokazu, da je perpleksen primer na področju urejanja rojstev mogoč, tudi Kuničičeva kritika na račun nauka francoskih škofov o ravnanju zakoncev po vesti. Toda kritika na podlagi svojega pojmovanja obdolžuje zakonce »samovoljnega postopanja«, francoske škofo zavajanja zakoncev v to samovoljnost, končno pa grozi dušnim pastirjem, ki bi drugače ravnali, kot sama zapoveduje, z najhujšimi posledicami. Zato je potrebno da Kuničičevo kritiko kritično pretrsemo.

a) Primerjava nauka francoskih škofov o vesti s tistim, kar je o njem zapisal kritik, nam bo pojmovanje vloge vesti, kakršno se postavlja proti nauku francoskih škofov, že precej osvetlila, poleg tega pa pokazala, kakšno metodo uporablja kritik, da bi svoje pojmovanje uveljavil.

Škofje najprej učijo, da »morajo verniki« sprejeti nauk 'Humanae vitae' »z versko spoštljivostjo volje in razuma«<sup>68</sup> in z 2. vatikanskim koncilom poudarjajo, da si glede posredovanja življenja morajo napraviti »pravilno sodbo. To sodbo si morajo pred Bogom napraviti navsezadnje zakonci sami. Pri svojem načinu ravnanja pa naj se krščanski zakonci zavedajo, da se ne smejo odločati samovoljno, ampak jih mora vedno voditi vest, ki jo je treba usklajevati z božjo postavo; in biti morajo pri tem poslušni učiteljstvu Cerkve, ki to božjo postavo v luči evangelija verodostojno razlaga (CS 50).«<sup>69</sup> Z istim koncilom dalje zahtevajo, da otrokom Cerkve »pri uravnavanju rojstev ni dovoljeno kreniti na pota, ki jih cerkveno učiteljstvo, ko razlaga božjo postavo, zametava (CS 51).«<sup>70</sup>

<sup>67</sup> Okrožnica Apostolske administracije za Slovensko Primorje, 1972, št. 9, str. 77.

<sup>67a</sup> Str. 8.

<sup>68</sup> NP 3.

<sup>69</sup> NP 2.

<sup>70</sup> Prav tam.

Ker pa zakonci morajo poleg dolžnosti, da s kontracepcijo ne preprečujejo spočetja, izpolnjevati tudi druge dolžnosti, npr. izkazovanje zakonske ljubezni s spolnimi dejanji in skrb za medsebojno zvestobo, zato se morejo takrat, ko za uravnavanje rojstev ne morejo uporabljati menjave plodnosti in neplodnosti pri ženi, znajti v resnični koliziji.<sup>71</sup> Po »stalnem nauku moralke«, pravijo dalje škofje, morajo zakonci »pred Bogom« in »z vso vestnostjo« raziskati, katera dolžnost v navzkrižju je večja, ne da bi katero koli dolžnost podcenjevali, ter se odločiti za izpolnitev večje dolžnosti; pred in po odločitvi morajo imeti svoja srca »dovzetna za božji klic«.<sup>72</sup> Končno pa opominjajo duhovnike, da »morajo učiti nauk Cerkve brez dvoumnosti«, krščansko vzgajati vesti in »neprestano pozivati vernike, naj bodo poslušni Svetemu Duhu«.<sup>73</sup> Škofje torej formirajo zakoncem vest po objektivnem moralnem zakonu, zahtevajo od njih neprestano samooblikovanje vesti po tem zakonu in dovzetnost za božji klic. Šele z objektivnim zakonom in božjim klicem inpregnirana vest se sme in mora odločiti za izpolnitev večje dolžnosti.

Kuničić pa ob gornjem nauku škofom očita: »Ako pogledamo koncilsku konstituciju GS (br. 50). gdje se vjernici upozoravaju da savjest bračnih drugova nije vrhovna instanica na koju se mogu pozvati, da opravdaju svoje samovoljno postupanje, nego da ona mora biti u skladu s Božjim zakonom i s naučavanjem crkvenog učiteljstva, biva nam jasno da se u načelu ne može ostaviti savjesti bračnih drugova da oni odluče što je dobro i što je zlo u njihovim odnosima s etičko-moralnog stajališta. — Na samoj savjesti ne može se pravilno riješiti pitanje podređenosti vrednota, jer i sama savjest mora biti podređena, regulirana višim mjerilima ispravnosti.«<sup>74</sup> Po njegovem na področju urejanja rojstev »ne možemo govoriti o sukobu dužnosti u pravom smislu. Prema tome ni pozivanje na takvo naučavanje tradicionalne moralke nema pravog opravičanja.«<sup>75</sup> Torej tudi »ne govorimo o perpleksnoj savjesti u strogom, nego samo u blagom smislu...«, radije ćemo govoriti da se savjest nalazi u stanju dvoumnice: to je dvojbeni savjest.«<sup>76</sup> Ko pa gre za praktičen dvom, uči Kuničić, »ne može se savjetovati drugo nego, tutius est agendum — treba izabrati što je sigurnije. U našem slučaju ispravnije je odustati od upotrebe tih sredstava i pitati razjašnjenja od dobronamjernih i kompetentnih, koji bez ikakve dvosmiselnosti zastupaju nauku Crkve o braku.«<sup>77</sup> Škofje se torej motijo, ko govorijo »o perpleksnoj savjesti« in zavajajo zakonce, da v namišljenem perpleksnem primeru »odluče da li će postupati i protiv Enciklike« HV.<sup>78</sup> V sklepu svojega pisanja pa kritik trdi: »Ne radi se, kako je rečeno o perpleksnoj savjesti u pravom smislu. Niti se može reći da se bračni drugovi mogu prethodno osloniti na svoju savjest kao na vrhovni kriterij po kojemu će prosuditi ispravnost ili

<sup>71</sup> Prim. NP 2—3, 5, 8, 16.

<sup>72</sup> NP 16.

<sup>73</sup> NP 20.

<sup>74</sup> Str. 5—6.

<sup>75</sup> Str. 9.

<sup>76</sup> Str. 8—9.

<sup>77</sup> Str. 12.

<sup>78</sup> Str. 7.

neispravnost postopka upotrebe kontracepcijskih sredstava... Mješa se perpleksna savjest s dvoumnom. Prepušta se bračnim drugovima da sami donesu odluku, a trebalo bi ih upozoriti da prije donešenja odluke i prije formiranja savjesti traže objektivnu istinu i naučavanje crkvenog učiteljstva.<sup>79</sup>

Manipulacija z naukom francoskega episkopata je očitna.

Najprej: kritika ne upošteva celotnega nauka francoskih škofov o ravnanju zakoncev po vesti. Zamolčuje, da so škofje pokazali vesti zakoncev objektivni moralni red tako glede nedovoljenosti uporabe kontracepcijskih sredstev kakor glede skrbi za trdnost zakona, da so opomnili zakonce, da jim ni dovoljeno pri urejanju rojstev kreniti na pota, ki jih cerkveno učiteljstvo zametava, in da zahtevajo od zakoncev, naj si neprestano oblikujejo svojo vest po objektivnem moralnem redu in se v koliziji dolžnosti odločajo »pred Bogom«.

Potem: kritika hoče spodmakniti nauku škofov resničen problem vesti, to je problem tiste vesti, ki se nahaja v navskrižju dolžnosti, spodmakniti tako, da vsiljuje problem, ki ustreza njeni konceptiji reševanja problemov na področju urejanja rojstev. V 16. tč. NP sploh ne gre za to, da bi vest zakoncev odločala, »što je dobro i što je zlo u njihovim odnosima« in presojala »ispravnost ili neispravnost postopka upotrebe kontracepcijskih sredstava«. Škofje so jasno povedali, da je kontracepcija »vedno nered«, da jo je cerkveno učiteljstvo prepovedalo. V omenjeni točki suponirajo samo zakonca, ki priznavajo kontracepcijo za zlo in hočejo biti zvesti papeževemu nauku.<sup>80</sup> Glede zla kontracepcije in pravilnosti nauka HV nimajo zakonci nobenega dvoma. Njihova vest je prav zaradi tega v resničnem perpleksnem stanju, ker glede tega nimajo dvoma! Pred njo je vprašanje, kaj storiti, da se doseže čim večje dobro in se pri tem povzroči čim manjše zlo. Od »dobronamjernih i kompetentnih« je vest že dobila »razjašnjenje«: zlo je uporaba kontracepcije in zlo je krhanje zakona. Episkopat pomaga vesti zakoncev tako, da jih opozori na tradicionalno načelo, ki pravi, da je treba pred Bogom raziskati, katera dolžnost je, *hic et nunc* večja, in potem večjo dolžnost tudi izpolniti. Tako škofje navajajo zakonce, da ravnajo po načelu, *tutius est agendum* v tistem problemu, ki jih res žuli.

Razumemo kritiko, da bi »radije« imela vest »u stanju dvoumice.« V takem stanju je namreč vest lažje komandirati in tisti, ki jih ima kritika za »dobronamjerne i kompetentne«, pridejo do odločilne besede. Mimogrede vprašamo: Ali Kuničić misli, da francoski škofje niso »dobronamjerni i kompetentni«? Toda tisto, kar ima kritik »radije«, ni noben teološki argument za spodbijanje možnosti perpleksnega stanja vesti. Kakor smo videli v prvem delu naše razprave, tega »radije« Kuničić tudi ni uspel predhodno podpreti z dokazom, da na področju urejanja rojstev ne more priti do perpleksnega primera. Sicer pa, kako bi mogel kdo kaj takega dokazati, saj gre vendar za subjektivno področje, za katerega nihče nima ustreznih meril in je zato treba možnost perpleksnega primera dopuščati, prav tako dopuščati, kakor npr. možnost, da

<sup>79</sup> Str. 12—14.

<sup>80</sup> Prim. tudi NP 3.



nekdo kljub težko slabemu predmetu dejanja zaradi odsotnosti spoznanja ali privolitve ne stori formalnega greha. Kritikovo poučevanje francoskih škofov, »da se savjest nalazi u stanju dvoumice« in kako je treba v tem stanju ravnati, je brezpredmetno, je vsiljevanje neresničnega problema namesto resničnega.

Najhujše pa je napačno prikazovanje tega nauka. Pokazali bomo samo na najtežje primere tega prikazovanja.

S sklicevanjem na nauk 50. tč. konstitucije CS 2. vatikanskega koncila kritika zbuja misel, da škofje res učijo zakonce, da je njihova vest »vrhovna instanca na koju se mogu pozvati da opravdajo svoje samovoljno postupanje.« Povedali smo že, da kritik omenjenega nauka koncila ni točno prikazal, in pokazali še bomo, da ga v marsičem napačno razlaga. Škofje nikjer ne govorijo o vesti kot »vrhovni instanci« v tistem smislu, ki jim ga očita Kuničić. Oni govorijo o »trpljenju vesti, ki so v sebi razdeljene med voljo, da bi bile zveste papeževemu nauku in skoraj nepremagljivimi težavami, proti katerim se borijo«, <sup>81</sup> ki so torej v perpleksnem stanju. Vest, ki hoče izpolniti vse, kar moralni zakoni od nje zahtevajo, toda tega *hic et nunc* zaradi subjektivne kolizije teh zakonov ne more in zaradi tega trpi, pa nikdar ne more biti »vrhovna instanca«, ki bi dajala zakoncem potuho za »samovoljno postupanje«. Po nauku škofov je vest »vrhovna instanca« samo kot *iudicium practicum*, kot *dictamen rationis*, torej takrat, ko se je kar najbolj impregnirala z moralnim redom in se odprla božjemu navdihu ter iskreno hotela storiti tisto, kar je *hic et nunc* najboljša. Za tako instanco pa ima vest sv. pismo, vsa tradicija Cerkve in vsaka resna moralna teologija.

Po gornji pojasnitvi se vidi tudi krivičnost kritikovih trditev proti francoskim škofom, »da se u načelu ne može ostaviti savjesti bračnih drugova da oni odluče što je dobro i što je zlo u njihovim odnosima s etičko-moralnog stajališta« in da »na samoj savjesti ne može se pravilno riješiti pitanje podređenosti vrednota, jer i sama savjest mora biti podređena, regulirana višim mjerilima ispravnosti.« Prav isto namreč učijo francoski škofje. V njihovem nauku je tisto, »što je dobro i što je zlo« odloženo: dobro je pustiti vsako zakonsko dejanje odprto za posredovanje življenja, <sup>82</sup> dobro je skrbeti za zakonsko ljubezen in trdnost zakona; <sup>83</sup> zlo je kontracepcija, <sup>84</sup> zlo je krhanje zakona. <sup>85</sup> Po njihovem nauku »savjest mora biti podređena, regulirana višim mjerilima ispravnosti«, saj ne sme izreči praktične sodbe za ravnanje, dokler ni upoštevala, kaj ima objektivni moralni zakon za podrejeno ter nadrejeno in dokler ni »pred Bogom« premislila lestvico vrednot. Sele ko je vse to storila, sme dati sodbo za ravnanje in mora ukazati, da je treba storiti tisto, s čimer se doseže večja vrednota. <sup>86</sup>

Krivičen je torej tudi očitek, da bi po nauku NP bilo »na bračnim drugovima da odluče da li će postupati protiv Enciklike«. Kako škofje

<sup>81</sup> NP 3, 16.

<sup>82</sup> NP 6.

<sup>83</sup> NP 2, 9, 11, 13.

<sup>84</sup> NP 6, 7, 16.

<sup>85</sup> NP 16.

<sup>86</sup> Prav tam.

navajajo zakonce, da bi izpolnjevali nauk HV, pričajo naslednje točke „Note pastorale“: 3, 5, 6, 7, 10, 12, 16, 20, 23!

Skoraj nerazumljiva pa je trditev v sklepu kritike, po katerem bi naj škofje prepustili »bračnim drugovima da sami donese odluku« in naj jih ne bi opozorili, da morajo pred odločitvijo iskati »objektivno istinu i naučavanje crkvenog učiteljstva.« Po dosedanjih naših analizah Kuničičeve kritike, citatih iz NP itd. tega sklepa njegove kritike ni treba posebej zavračati. Sicer pa: vsaka točka NP francoskih škofov navaja zakonce k »objektivni istini i naučavanju crkvenog učiteljstva,« mnoge točke pa direktno opozarjajo zakonce, da morajo to resnico in nauk tega učiteljstva prizadevno iskati.<sup>87</sup>

b) Če primerjamo pojmovanje vesti, kakršno se izraža v Kuničičevi kritiki nauka francoskih škofov, s pojmovanjem vesti, kakršnega najdemo v sv. pismu, cerkvenemu učiteljstvu in v tradicionalni katoliški moralni teologiji, potem ugotovimo, da je ta kritika to vlogo tako zelo okrnila, da vest kot odločilni dejavnik npravnega življenja skorajda ne obstaja več. Vsako razvrednotovanje vesti pomeni atentat na legitimno človekovo svobodo, na njegove osebne odnose z Bogom in osebno npravno življenje.

Poglejmo najprej, kolikor obseg te razprave dovoljuje, kakšno vlogo pripisujejo vesti sv. pismo, cerkveno učiteljstvo in tradicionalna moralna teologija. Potem pa se ustavimo pri pojmovanju vesti, kakršno izraža kritika.

Po sv. pismu je vest govorjenje naravnega zakona, nekakšen npravni semafor človekove osebe, božji glas, ki tej osebi končno kaže, kaj ji je v perspektivi njene bogopoklicanosti storiti in opustiti, in jo spodbuja ter krepi za iskanje in izvrševanje dobrega, resničnega, božjega. Posebno list Rimljanom nam o tem priča in posebej tale njegov tekst: »Kadar namreč pogani, ki nimajo postave, po naravi delajo, kar veli postava, so oni, ki nimajo postave, sami sebi postava; ti namreč kažejo, da je delo postave zapisano v njih srcih, ker to spričuje obenem njih vest in se njih misli med seboj tožijo in tudi zagovarjajo« (2, 14—15; prim. Lk 11, 34—36). Iz tekstov sv. pisma je razvidno, da je vest duhovni organ konkretne človeške osebe in ne organ neke splošne človeške narave, da torej upošteva, ko človeka vodi, ne samo splošne moralne zakonitosti, ampak tudi posebne, ki so v osebah in v njihovem življenju, ter so zato lahko tudi različne; o tem posebno priča tekst: »Vse pa, kar ni iz prepričanja, je greh« (Rimlj 14, 23; prim. 1 Kor 10, 23—30). Vsak človek torej mora na moralnem področju ravnati osebno, do neke mere originalno: prepričanje je sad konkretne človeške osebe. Po nauku sv. pisma je torej vest nekaj absolutnega za moralno življenje, v svojih konkretnih sodbah za moralno delovanje končno merodajnega in obveznega. Formulirani zakoni, najmanj pa posamezen takšen zakon, pa to niso. Njihova vloga je oblikovanje vesti, ne pa končno obvezno odločanje za moralno dejavnost.

Isto kot sv. pismo uči tudi cerkveno učiteljstvo, posebno 2. vatikanski koncil: »Človek ima v svojem srcu od Boga zapisano postavu, in poslušen ji biti, ravno v tem je človekovo dostojanstvo, in po njej bo človek tudi sojen. Vest je najbolj skrito jedro in svetišče, kjer je

<sup>87</sup> NP 2, 5, 8, 12, 13, 16, 20.

čisto sam z Bogom, čigar glas zveni v človekovi notranjosti. Po vesti se na čudovit način razodeva tista postava, ki se izpopolnjuje v ljubezni do Boga in do bližnjega. Zvestoba do vesti povezuje kristjane z ostalimi ljudmi pri iskanju resnice in pri pravilnem reševanju tolikernih нравnih vprašanj, ki se pojavljajo v življenju posameznikov in družbe. Čim bolj se uveljavlja prava vest, tem bolj se osebe in skupnosti oddaljujejo od slepe samovoljnosti in si prizadevajo za skladnost z objektivnimi pravili nrvnosti. Vendar se neredko zgodi, da se vest zaradi nepremagljive nevednosti moti, ne da bi s tem izgubila svoje dostojanstvo. Tega pa ni mogoče reči, kadar se človek premalo zmeni za iskanje resničnega in dobrega« (CS 16). Vest je torej najprej in predvsem glasnik notranje postave. Božja postava se človeku razodeva predvsem v vesti. Ta postava je izraz človekove osebe pod moralnim vidikom, torej tudi izraz posebnosti poedinih ljudi. Pri ustvarjanju sodbe za konkretno moralno dejavnost upošteva vest vso človekovo bivanjsko kompleksnost in njegovo bogopoklicanost in ne samo posamezen formulirani zakon. Sodba vesti človeka absolutno obvezuje. Vse to velja za vest, ki je izoblikovana s stalnim iskanjem »resničnega in dobrega«. Ta svoj nauk potrjuje koncil ob konkretnem primeru, primeru verske svobode (prim. VS 2 in 3). V soglasju je z naukom koncila o vesti je izjava Pavla VI.: »Imeli smo vzvišen namen, ki navdihuje nauk in prakso Cerkve: pomagati ljudem, braniti njihovo čast..., vzgajati jih za budno zavest odgovornosti, za krepko in vedro obvladovanje samega sebe, za vestno pojmovanje velikih in skupnih dolžnosti življenja in žrtve, ki je povezana s prakticiranjem kreposti, za ustvarjanje plodnega in srečnega družinskega življenja.«<sup>88</sup> Poglavitni namen okrožnice je torej vzgoja vesti. Ker pa okrožnica, po izjavi istega papeža, »ni vsestransko razpravljanje o delovanju človeškega bitja na področju zakonskega in družinskega življenja«,<sup>89</sup> se mora vest oblikovati tudi po drugem cerkvenem nauku o delovanju na teh področjih, npr. po nauku 1 Kor 7, 3—5, in tako vsestransko oblikovana prinašati sodbo za konkretno delovanje. »Z objektivnim nrvnim redom, ki ga je postavil Bog in ki ga oznanja prava vest«, <sup>90</sup> okrožnica ne more misliti samo na dolžnost, »da mora vsaka uporaba zakona sama po sebi ostati naravnana na porajanje življenj«, <sup>91</sup> ampak tudi na ostale »dolžnosti zakoncev do Boga, do samih sebe, do družine in do družbe«; vse te dolžnosti pa je treba izpolnjevati »po pravilni lestvici vrednot«, ki jo »oznanja prava vest«. <sup>92</sup>

Prav v zvezi z zakonskim urejanjem rojstev je Kongregacija za kler v razsodbi t. i. primera iz Washingtona dne 26. aprila 1971 izjavila: »Vest ni zakon zase. Pri oblikovanju vesti nas morajo voditi objektivne norme in avtentično cerkveno učiteljstvo (prim. Gaudium et spes 50) ... Končno je vest vedno obvezna (v angleškem izvirniku: inviolable; op. pis.). Zato nikogar ne smemo siliti, da bi kaj storil zoper svojo vest. Tako spričuje

<sup>88</sup> Govor v Castelgandolfo, 31. jul. 1968.

<sup>89</sup> Isti govor.

<sup>90</sup> HV 10.

<sup>91</sup> HV 11.

<sup>92</sup> HV 10.

moralna tradicija Cerkve...<sup>92a</sup> Ker torej vest ni zakon zase, se mora oblikovati po objektivnih normah in cerkvenem učiteljstvu; tako oblikovana pa »končno« on a odloči, kaj je treba človeku *hic et nunc* storiti, in ne zakon.

Osební značaj vesti, sodba vesti kot destilat moralnih zakonov (notranjih in zunanjih, formuliranih in neformuliranih, naravnih in nadnaravnih itd.) in absolutna obveznost, da človek ravna po prepričani vesti, pridejo do izraza pri vseh velikih teologih.

Že razlaga vesti sv. Hieronima, ki je nekakšno teološko izhodišče za poznejše obravnavanje vesti, je značilna. Hieronim primerja vest z enim od obrazov živih bitij, o katerih govori prerok Ezekijel. Štirje obrazi pomenijo štiri sposobnosti duše: mišljenje, hotenje, nagoni, *synteresis* ali *scintilla conscientiae*. Ta četrta je nad ostalimi sposobnostmi in jih celo priganja k pravilnemu delovanju.<sup>93</sup> Vest je torej velikemu poznavalcu sv. pismu mnogo več kot samo funkcija razuma, ki silogistično aplicira formulirani zakon na konkretno dejavnost.

Nekateri bi radi, da bi po sv. Tomažu Akvinskem imela vest, kot *dictamen rationis* le to vlogo, da aplicira moralni zakon (nekaj splošnega) na konkretno dejavnost (nekaj poedinega). Kdor pa ve, kako je Tomaž pojmoval naravni zakon (*participatio legis aeternae in rationali creatura*<sup>94</sup>), vlogo razuma v nravnem življenju (*Deo est obediendum... secundum rationem est vivendum*<sup>95</sup>), vlogo *synteresis* pri moralni sodbi (kot habitualno znanje *synteresis* sodeluje pri vsaki konkretni moralni sodbi<sup>96</sup>), kdor dalje resno jemlje Tomažev nauk, da sodba vesti ne nastane samo po upoštevanju naravnega zakona v človeku, najmanj pa samo po upoštevanju bioloških zakonitosti v človeku,<sup>97</sup> ampak po upoštevanju vseh dejstev, ki kakor koli vplivajo na človekovo moralnost,<sup>98</sup> ta mora skleniti, da po Tomažu sodba vesti zdaleč ni samo gola aplikacija nekega ali nekih moralnih zakonov, ampak je intuitivno-spekulativna reakcija konkretne človeške osebe na vsa omenjena dejstva v perspektivi človekovega poslednjega smotra. Da je ta sklep pravilen, pričajo posebno Tomaževi presenetljivi zgledi za obveznost delovanja po vesti, npr.: če je nekomu vest po temeljitem premisleku prišla do prepričanja, da katoliška Cerkev ni prava, mora iz nje izstopiti.<sup>99</sup>

Veliki teolog nauka o vesti H. Newman nanaša Tomaževo pojmovanje vesti prav na predmet, o katerem razpravlja s Kuničičem: »Vest ni sodba o kakršni koli spekulativni resnici ali abstraktnem nauku, ampak se neposredno ukvarja s konkretnim ravnanjem, je sodba o tem, kaj se mora in kaj se ne sme storiti konkretno. Sv. Tomaž je učil, da je vest praktična sodba ali *dictamen rationis*, ki sodi, kaj je treba storiti kot dobro in opustiti kot slabo *hic et nunc*. Zaradi tega vest ne more priti

<sup>92a</sup> Okrožnica Nadškofijskega ordinariata v Ljubljani, 1972, št. 8, str. 60.

<sup>93</sup> Com. in Ez 1, 5 sl.

<sup>94</sup> S. Th. I—II, q 91 a 2.

<sup>95</sup> Ver. 16; 1, 9.

<sup>96</sup> Ver. 16; 1.

<sup>97</sup> S. Th. I—II, q 18 a 5.

<sup>98</sup> S. Th. I—II, q 91 a 3; 94, 5; 95, 2.

<sup>99</sup> S. Th. I—II, q 19 a 5.



v direktno kolizijo z nezmotljivostjo Cerkve ali papeža, ker se ta nezmotljivost nanaša na splošna načela ali na obsodbe natančno določenih zmot.<sup>100</sup>

Sv. Bonaventura je delovanje vesti še osebneje in celoviteje pojmoval kot sv. Tomaž. To delovanje je nekaj zelo kompleksnega. Vanj so vpletene tako človekove miselne zmožnosti, ki jih ima *'conscientia'*, kakor hotenjske zmožnosti, ki jih ima *'synteresis'*. Sodba vesti je izraz človekove osebe pod moralnim vidikom in ne samo konkretizirani izraz nekega moralnega zakona.<sup>101</sup>

Sv. Alfonz je z naukom o ravnanju v koliziji dolžnosti in o epikiji pokazal, kako je treba pojmovati vlogo vesti. Njegov nauk o ravnanju v koliziji dolžnosti smo že citirali.<sup>102</sup> Njegov nauk o epikiji pa se glasi: »Epikia est exceptio casus ob circumstantias, ex quibus certo, vel saltem probabiliter, iudicatur Legislatorem noluisse illum casum sub lege comprehendere. Haec Epicheia non solum locum habet in Legibus humanis sed etiam in naturalibus, ubi actio possit ex circumstantiis a malitia denuodari.«<sup>103</sup> Vest torej ni suženj nobenih, tudi formuliranih naravnih moralnih zakonov ne, najmanj pa suženj samo enega zakona. Pri svoji sodbi mora upoštevati poleg moralnih zakonov tudi druga dejstva, npr. okoliščine. Po Alfonzu vest ne deluje samo po neki deduktivni metodi, ne aplicira samo nek zakon na konkretno dejavnost, ampak je njena pot do sodbe v marsičem induktivnega značaja, pri sodbi upošteva konkretnega človeka, dejanski svet, vrednoto *'hic et nunc'*, splošnost moralnega zakona in tako dalje.<sup>104</sup>

Odnos med vestjo in cerkvenim učiteljstvom je po splošnem mišljenju najtemeljiteje obravnaval H. Newman. Citirajmo tiste njegove misli, ki so za predmet, o katerem razpravljamo, posebno potrebne: »Božji zakon je vrhovno vodilo naših dejanj. Naše misli, želje, besede in dejanja, vse tisto, kar človek je, je podvrženo oblasti božjega zakona. Ta zakon vodi naše ravnanje po vesti. Delovanje proti vesti ni nikdar moralno dobro. Četrti lateranski koncil uči: *'quiquid fit contra conscientiam, aedificat ad gehennam.'* ... Jaz nisem nikomur absolutno pokoren. Takšne oblasti nima ne Cerkev ne papež. Kajti vodilo vsake moralne resnice, merilo pravice in krivice, nedvoumni zapovedovalec, katerega avtoriteta nad angeli in ljudmi je absolutna, je božji zakon v nas, je vest. Ona je prvotni Kristusov namestnik, je prerok v svojem poučevanju, monarh v odločanju, duhovnik v blagoslavljanju in izobčevanju. Čeprav bi večno duhovništvo v Cerkvi prenehalo, bi duhovniško počelo še dalje obstajalo in izvajalo svojo moč — v vesti.«<sup>105</sup> To uči Newman kajpada o vesti, ki je

<sup>100</sup> A letter addressed to his grace the duke of Norfolk on occasion of Mr. Gladstone's recent espousal, in certain difficulties felt by anglicans in catholic teaching; Westminster Md 1969, str. 256.

<sup>101</sup> Prim. R. Hofmann, *Die Gewissenslehre des Walter von Brügge OFM und die Entwicklung der Gewissenslehre in der Hochscholastik*, Münster 1941, str. 94—98.

<sup>102</sup> *Bogoslovni vestnik*, 1971, str. 112.

<sup>103</sup> *Theol. mor.* I, tract. 2, n. 201.

<sup>104</sup> Prim. D. Capone, *Lettura pastorale della 'Humanae vitae' con la Conferenza episcopale italiana*, v: *La scuola cristiana*, 1970, str. 184—185.

<sup>105</sup> N. d., 247—249.

izoblikovana po neprestanem človekovem prizadevanju za resnično in dobro. Toda tudi vest, ki to ime zasluži, lahko pride do nasprotne sodbe, kot je sodba cerkvenega učiteljstva: »Vest ima tudi pravico, da se upre vrhovni avtoriteti papeža, ko le-ta ni nezmotljiva, vendar pristna vest, ne neka revna ponaredba... Če naj bo vest v posebnem primeru sveti in vrhovni monitor, katere sodba naj bi prevladala nad glasom papeža, mora biti sad velikega premisleka, molitve in prizadevanja za to, da more priti do pravičnega gledanja na vprašanje.«<sup>106</sup> Znano je, da je Newman objavil svojo razpravo o vesti proti Gladstoneju z izrecnim soglasjem Pija IX.

Končno citirajmo opis vloge vesti, posebno z ozirom na formulirane zakone, najbolj znanega živečega moralista B. Häringa: »Zmotno bi bilo misliti, da sodba vesti ni nič drugega kakor preprosta aplikacija nekega nauka ali neke zapovedi cerkvenega učiteljstva. Področje vesti je vedno konkretna stvarnost, ki jo je treba presoјati v veliki perspektivi ljubezni do Boga in do bližnjega, odgovornosti in konkretne dejavnosti, ki je možna na poti te ljubeče odgovornosti. Ker je konkretna stvarnost kompleksna, je nikoli ni mogoče soditi samo v luči enega načela ali enega samega nauka, ampak samo v celovitosti tistega, kar nas Bog uči z razodetjem, s skušnjami in s celotno refleksijo človeškega rodu ter s cerkvenim učiteljstvom. Nek nauk, ki ima splošen značaj, nikoli ne more osvetliti vso dinamičnost, ki je lastna pristojnosti vesti. Vest ne sme iskati abstraktne dobrine, ampak konkreten korak, ki mora biti narejen v mejah resničnih možnosti in nujnih potreb, *hic et nunc*.«<sup>107</sup>

c) Nauk francoskih škofov o vesti v NP je v najlepšem soglasju z naukom sv. pisma, cerkvenega učiteljstva in z zdravo moralno teološko tradicijo. Kaj pa nauk Kuničičeve kritike?

Načelno ta kritika priznava vesti njeno vlogo: »Konstatirajmo neosporno trajno naučavanje moralke, naime, da je samo sigurna i po možnosti ispravna savjest po sebi norma ispravnog djelovanja.«<sup>108</sup> Dejansko pa je ne priznava. Zakaj ne? Ker ji je vloga vesti v goli aplikaciji formuliranega zakona, konkretno zakona, ki prepoveduje kontracepcijo.

Tekst, ki zaokroženo prikazuje Kuničičevo pojmovanje vesti v kritiki, je naslednji:<sup>109</sup> »Ako pogledamo koncilsku konstituciju GS (br. 50), gdje se vjernici upozoravaju da savjest bračnih drugova nije vrhovna instanca na koju se mogu pozvati da opravdaju svoje samovoljno postupanje, nego da ona mora biti u skladu s Božjim zakonom i s naučavanjem crkvenog učiteljstva, biva nam jasno da se u načelu ne može ostaviti savjesti bračnih drugova da oni odluče što je dobro a što je zlo u njihovim odnosima s etičko-moralnog stajališta. — Na samoj savjesti ne može se pravilno riješiti pitanje podređenosti vrednota, jer i sama savjest mora

<sup>106</sup> Prav tam, 257.

<sup>107</sup> Coscienza e magistero. Relazione tenuta a Padova (3. 4. 1970) al convegno dell'Associazione dei moralisti italiani: Roma (Academia Alfonsiana) 1970, str. 12—13.

<sup>108</sup> Str. 8.

<sup>109</sup> Ta tekst smo že citirali. Zaradi jasnosti razpravljanja in praktičnosti branja ga citiramo ponovno.

biti podređena, regulirana višim mjerilima ispravnosti. Enciklika u br. 14. izjavljuje da svako hotično onemogućavanje začeca ili rađanja predstavlja prekršaj moralnog reda, i to ocenjuje kao nešto po naravi zlo. Suvišno i neispravno bi bilo očekivati da će perpleksna situacija moći opravdati takav postupak, jer nikakva dobra nakana, nikakve vrednote ne mogu opravdati ono što je po naravi nedostojno čovjeka, što je u sebi zlo.<sup>110</sup>

Kako ta tekst pojmuje vest, bomo videli najbolje, če ga apliciramo konkretni primer. Če bi neka ženska zaradi tega, ker ji »Enciklika u br. 14« prepoveduje kontracepcijo »kot sredstvo za preprečitev porajanja življenja« in ker ji na drugi strani istočasno grozi spočetje z nasilnim možem, ki bi njeno življenje spravilo v smrtno nevarnost, bila »u perpleksnoj situaciji«, se mora njena vest ravnati po zakonu o prepovedi kontracepcije, kajti če »na samoj savjesti ne može se pravilno riješiti pitanje podređenosti«, se tudi v tem primeru ne more, in če »nikakve vrednote ne mogu opravdati« kontracepcije, ker je ta »nešto po naravi zlo«, potem je tudi vrednota življenja ne more opravičiti, tudi perpleksno stanje ne.

Najprej pogledjmo, ali 2. vatikanski koncil v 50. tč. CS res uči o vesti tisto, kar hoče kritika v njegovem imenu oznanjati. Koncilski tekst pravi: »To sodbo si morajo pred Bogom napraviti navsezadnje zakonci sami. Pri svojem načinu ravnanja pa naj se krščanski zakonci zavedajo, da se ne smejo odločati samovoljno, ampak jih mora vedno voditi vest, ki jo je treba usklajati z božjo postavo; in biti morajo pri tem poslušni učiteljstvu Cerkve, ki to božjo postavu v luči evangelija verodostojno razlaga.« Med prikazom kritike in resničnim naukom koncila je velika razlika. Kritiki vest »nije vrhovna instanica«, koncilu pa »navsezadnje« je, to je takrat, ko je bila usklajevana z božjo postavo, še več, koncil uči, da zakonci »mora vedno voditi vest«. Kritika govori o vesti kot potuhi za »samovoljno postupanje«, koncil pa o vesti kot preprečevalki samovoljnega odločanja. Kritika govori o odločanju glede tega, »što je dobro i što je zlo«, koncil pa o delanju sodbe za konkretno ravnanje zakoncev na podlagi božjega zakona, ki pove, kaj je dobro in kaj je zlo. Kritiki vest »mora biti u skladu s Božjim zakonom i s naučavanjem crkvenog učiteljstva«, koncil pa uči, da je vest »treba usklajevati z božjo postavo«. Kritika »Božji zakon« in »naučavanje crkvenog učiteljstva« hoče izenačiti, koncil pa crkvenemu učiteljstvu prisoja le »verodostojno« razlago božjega zakona. Kritika zahteva od vesti le aplikacijo zakona o prepovedi kontracepcije, koncil pa delanje »sodbe pred Bogom« na podlagi tega zakona in tudi zakona, ki nalaga, »da se v pravem redu izkazuje, napreduje in dozoreva tudi medsebojna ljubezen zakoncev«, dalje na podlagi razmer zakoncev itd.<sup>111</sup>

Kritikovo samovoljno prikazovanje citiranega teksta koncila očitno priča o naporu, da bi zreduciral vlogo vesti na golo aplikacijo nekega zakona na konkretni primer ravnanja.

To hotenje osvetljujeta dalje nediferencirani trditvi, da vest »nije vrhovna instanica« in da »na samoj savjesti ne može se pravilno riješiti

<sup>110</sup> Str. 5—6.

<sup>111</sup> Prim. CS, vsa tč. 50.

pitanje podređenosti vrednota, jer i sama savjest mora biti podređena, regulirana višim mjerilima ispravnosti«. Vest gotovo ni vrhovna instanica v tem smislu, da bi človek v njenem imenu uganjal »samovoljno postopanje«. Vest tudi ni vrhovna instanica v smislu, da bi lahko prinašala sodbo samo na podlagi svoje intuicije, upoštevanja le človekovih subjektivnih vrednot, prirojenega spoznanja, navdihov itd., ampak mora pri tej sodbi z vso resnostjo upoštevati tudi spoznanja razuma, formulirane zakone, nauk sv. pisma in cerkvenega učiteljstva itd. Dokler se vest oblikuje in dela sodbo je odvisna od vsega resničnega in dobrega, naj bo to v formuliranih zakonih, v življenjskih okoliščinah, intuiciji, milostnih navdihih itd., odvisna prav zato, da bi pri odločitvi, kako je treba, *hic et nunc* ravnati, bila vrhovna instanica. Ko pa je vest prepričana, da je njena sodba pravilna, je vrhovna instanica, ki ukazuje in prepoveduje, odloča, opravičuje itd. Vest je namreč od Boga dani duhovni organ človeku, nekakšna duhovna antena, ki ujema glasove božjega zakona, ki prihajajo iz naravnih, razodetih in človeških zakonov, iz življenjskih dejstev in okoliščin, iz milosti in pameti itd. Prav zaradi tega pa je vest z ozirom na posamezne moralne zakone vrhovna instanica, kajti noben posamezen zakon ne more vsebovati vsega božjega zakona. Zato pa sv. pismo dopušča, da neko zlo dejanje ni formalni greh, odločno pa uči, da je vse, kar ni iz prepričanja vesti, tak greh je (prim. Rimlj 2, 12–16; 7, 15–25; 14, 13–23).

V tej zvezi je treba tudi povedati, da ni dopustno govoriti tako, kakor da so »viša merila ispravnosti« le zakon o prepovedi kontracepcije, kakor da je »objektivni moralni red što ga je Bog ustanovio a ,ispravna ga savjest istinito tumači« le ta zakon in kakor da je božji zakon isto kot »naučavanje crkvenog učiteljstva« oziroma isto kot formulirani zakon tega učiteljstva, potem pa od vesti zahteva, da »mora biti u skladu« s takim božjim zakonom, da »mora biti podređena« takim višjim merilom itd.<sup>112</sup> Tako kritika napravi vest le za glasnico posameznega zakona in za diskriminatorko ostalih moralnih zakonov, v katerih se tudi izraža božji zakon. Vest mora namreč resno upoštevati vse moralne zakone, vsaj dejstva, v katerih se *hic et nunc* izraža božji zakon in hoče preko njih voditi vest, da odloči glede človekovega ravnanja *hic et nunc*. Ta diskriminacija nekaterih moralnih zakonov, npr. zakona, da naj zakonci z opuščanjem spolnih dejanj ne škodujejo zakonu (1 Kor 7, 5), ki jih je za rešitev problema, o katerem njegova kritika razpravlja s francoskimi škofi, nujno treba upoštevati, zopet priča, da kritika ne prisoja vesti tiste vloge, ki jo le-ta ima po nauku sv. pisma in po tradicionalnem cerkvenem nauku. S tem očitkom pa niti najmanj nočemo podcenjevati formuliranega cerkvenega zakona o prepovedi kontracepcije; to je po našem dosedanjem razpravljanju povsem jasno. Tudi nočemo spodbijati dolžnosti vesti, da se ravna po nekem formuliranem zakonu, če bi bil ta zakon edini zakon, ki obstaja za določitev moralnosti nekega dejanja, ali ta zakon *hic et nunc* subjektivno ni v koliziji z drugimi zakoni. Hočemo le postaviti stvari na pravo mesto.

<sup>112</sup> Prim. str. 6.



Kuničičeva trditev, da »na samoj savjesti ne može se pravilno riješiti pitanje podređenosti vrednota«, je sama po sebi pravilna. Vest se namreč mora oblikovati po moralnih zakonih, če naj bo res glasnica božjega zakona. Postavljanje te trditve proti nauku francoskih škofov v 16. tč. NP, pa je zgrešeno, saj škofje zahtevajo, da morajo zakonci »pred Bogom raziskati, katera od nasprotujočih si dolžnosti je večja«, da morajo imeti svoja srca »dovzetna za božji klic« in se odločiti za izpolnitev večje dolžnosti. Torej učijo, da mora biti vest pri odločanju podrejena božjemu zakonu, ali če Kuničič hoče, »višim merilima ispravnosti«. Zgrešeno pa je tudi v imenu gornje trditve zahtevati, da se vest zakoncev ravna samo po enem zakonu, po zakonu o prepovedi kontracepcije, ko istočasno stopi pred vest več zakonov, ki hočejo preko nje odločati o ravnanju zakoncev. Kako sploh more vest vedeti za podrejenost vrednot in se po njej ravnati, če mora videti le en moralni zakon in se po njem ravnati? Podrejenost predpostavlja več vrednot, več vrednot predpostavlja več zakonov, ki k doseganju vrednot priganjajo, več zakonov, ki si lahko z ozirom na subjekt *hic et nunc* tudi nasprotujejo, pa zahteva sodnika, ki jih vse upošteva, poleg tega pa upošteva okoliščine, svoj uvid itd., in končno prinese sodbo, ki potem sili človeka, da s konkretnim ravnanjem osvoji vrednoto, ki je najurgentnejša, največja. Tukaj je treba spomniti na dejstvo, da formulirani zakoni morejo določiti neko vrednoto le nasplošno, ker nosijo pečat življenjske situacije, v kateri so bili narejeni, morejo določiti le nasplošno dalje zato, ker se po svoji naravi morejo ozirati samo na tisto, kar je v življenju in v človeku splošnega, skupnega (zato so vedno dani skupnosti), ne morejo pa upoštevati, kar je posebnega, enkratnega. Vest pa vse to more in mora upoštevati, Bog namreč kliče k sebi vsega in konkretnega človeka ter po dejanjih in vrednotah *hic et nunc*. Organ, ki lahko ta univerzalni božji klic človeku najpopolneje individuira je samo vest. Vrednote tudi niso nekaj bolj ali manj splošnega kot formulirani moralni zakoni, ampak so nekaj osebnega, konkretnega, dinamičnega in tudi spreminjajočega se, z ozirom na različne ljudi lahko tudi nekaj bolj ali manj različnega itd. Noben formulirani zakon jih torej ne more, po sami svoji naravi ne, tako dobro individuirati in določiti pot do njih kakor vest; kot najboljši glasnik božjega zakona je namreč vest avtomatično tudi najsposobnejši spoznavalec vrednot in kažipot k njim. Ko torej nekdo uči, da »na samoj savjesti ne može se pravilno riješiti pitanje podređenosti vrednota, jer i sama savjest mora biti podređena, regulirana višim mjerilima ispravnosti«, mora vlogo in od Boga hoteno kompetenco vesti priznati; samo takrat bo njegov nauk pravilen. Ne sme torej z »višim mjerilima« vsiljevati samo enega, najmanj pa samo enega formuliranega zakona, in jo delati za sužnjo tega zakona. Vest je mnogo boljši komunikator med Bogom in človekom kot posamezen moralni zakon ter je zato pristnejši glasnik božjega zakona kakor posamezen, posebno formulirani zakon: »Vest je človekovo najbolj skrito jedro in svetišče, kjer je čisto sam z Bogom, čigar glas zveni v človekovi notranjosti« (CS 16). Kot taka je vest »vrhovna instanica« za človekovo нравno delovanje. Tudi ko se vest nepremagljivo moti, »ne izgubi svojega dostoj-

janstva« (CS 16). »Vedno sem zatrjeval,« pravi kardinal Newman, »da je pokorščina lastni vesti, tudi ko se ta moti, najboljša pot k luči.«<sup>113</sup>

Če bi hoteli s sklepom tega poglavja ponazoriti kritikovo pojmovanje vesti, kakršno se nahaja v njegovi kritiki francoskih škofov, bi rekli, da so mu vesti zakoncev kakor četa vojakov, formulirani zakon o prepovedi kontracepcije pa kakor oficir: ti vojaki morajo poslušati samo tega oficirja in morajo vsi enako korakati. Po kritikovem izvajanju vest zakoncem skorajda ni potrebna, saj ji ne pusti bistvene dejavnosti, namreč delanja sodbe, ampak zahteva od nje golo aplikacijo formuliranega zakona na konkretno dejavnost. Za silogizem pa človek ne potrebuje vesti, ampak mu zadošča razum.

Vsako odpravljanje te bistvene dejavnosti vesti se krvavo maščuje v nravnem življenju posameznika in družbe. A. Hitler je pridigal, da bo »osvobodil človeka od umazanega in ponižujočega samotrpincenja vesti« in da »mora človek imeti nezaupanje do duha in vesti«, ker je »vest judovska iznajdba in je poneumnjevanje človeškega bitja prav tako kakor obreza.«<sup>114</sup> Hitler je osvobajal ljudi od vesti tako, da je zahteval strogo aplikacijo povelj na konkretno ravnanje in tako dušil božji glas v človekovi notranjosti in odpravljal njegovo odgovornost za dejanja. Za posledice ravnanja tistih, ki so se dali »odrešiti«, vemo.

#### 4. Kuničičeva kritika s pastoralno teološkega vidika

Francoski škofje so svojo instrukcijo v zvezi s ‚*Humanae vitae*‘ značilno naslovili: ‚*Note pastorale*‘. S tem so hoteli povedati, da »so encikliki sprejeli v duhu vere, po Gospodovi volji, ki je zaupal Petru vsakdanjo skrb za vso Cerkev« in da z instrukcijo posvečajo »pozornost trpljenju vesti, ki so v sebi razdeljene med voljo, da bi bile zveste papeževemu nauku, in skoraj nepremagljivimi težavami, proti katerim se borijo.«<sup>115</sup> Njihova instrukcija torej hoče nanašati nauk HV na dejansko življenje, ima pastoralni cilj.

a) Vsaka škofovska instrukcija mora biti pastoralna, drugače skorajda nima smisla. Škofje so predvsem pastirji, zato ne smejo uganjati nekega teološkega ‚*larpurlartizma*‘ ali papagajskega ponavljanja le nekatereh splošnih načel in stavkov iz uradnih aktov. Če naj zvesto in uspešno nadaljujejo Kristusovo odrešilno delo ‚na terenu‘, morajo resno tudi upoštevati dejansko življenje, drugače se njihova beseda tega življenja ne prime. Kakšen smisel ima potem? Božji Sin je dejansko življenje ljudi tako krvavo resno jemal, da je zaradi odrešenja »podobo hlapca nase vzel«.

Papeške okrožnice že po svoji naravi zahtevajo pastoralno aplikacijo. Namenjene so namreč vsej Cerkvi, zato se morejo ozirati na tisto, kar je v Cerkvi in življenju splošnega, ne pa na ono, kar je posebnega. Zahte-

<sup>113</sup> *Apologia pro vita sua*, New York 1950, VI, str. 212.

<sup>114</sup> Nav. N. Krautwig, *Wesen und Aufgabe des Gewinsens*, Werl/Westf., 1967, str. 8.

<sup>115</sup> NP 3.

vajo to aplikacijo posebno, ko hočejo globoko poseči v življenje vernikov, saj so v tej globini posebnosti pomnožene, in ko zahtevajo izpolnjevanje težkih dolžnosti, saj je med 600 milijoni katoličanov tudi mnogo 'nalomljenih trsov'. Zahtevajo to aplikacijo, ker niso same sebi namen, ampak hočejo odrešilno služiti dejanskemu življenju: »Sobota je ustvarjena zaradi človeka in ne človek zaradi sobote« (Mr 2, 27). Človek ne sprejema nekega nauka samo kot psihofizično bitje, ampak kot konkretna oseba, sprejema, kolikor in kakor ga je, 'hic et nunc' zmožen sprejeti. Zaradi tega tradicionalno pastoralno teološko načelo celo zahteva, da je treba pri aplikaciji nekega nauka tolerirati 'minus malum', če se s tem prepreči 'maius malum'. Kajpada, tudi človek se mora nekemu nauku, ki mu pomaga k osebni popolnosti in dosegi poslednjega cilja, prilagoditi, saj ta nauk upošteva vsaj tisto, kar je v njem splošnega, enakega z drugimi ljudmi. Ko se torej neka pastoralna aplikacija zavestno drži dobrine, ki jo prinaša neka okrožnica, in pri tem ne pozabi, da celotne resnice z nobeno črko ni mogoče zajeti, na drugi strani pa jemlje dejansko življenje takšno, kakršno je, in pri tem ne pozabi, da je v tem življenju marsikatero zlo, ki ga je treba odpraviti, ustvarja odnose primerneosti med okrožnico in človekom. V tem je pglavitna naloga pastoralne aplikacije. S tem služi ta aplikacija, npr. škofovska instrukcija, tako encikliki kakor ljudem. Brez odnosov primerneosti ne more okrožnica v življenje in ne morejo ljudje k njeni dobrini. Brez teh odnosov ostane okrožnica mrtva črka in ljudje prikrajšani za njeno dobrino.

Kristus je z naukom in zgledom pokazal, da je pastoralna aplikacija nekega nauka potrebna in kako jo je treba izvršiti (prim. npr. Mt 5, 17; 11, 28—30; Mr 2, 21—28; Lk 11, 46; Jan 8, 3—11). Sv. Pavel pa zavrača absolutiziranje črke nekega formuliranega zakona na račun dejanskega življenja, »zakaj črka mori« (2 Kor 3, 6). 2. vatikanski koncil neprestano zahteva pastoralno aplikacijo in podaja načela zanjo (prim. npr. CS 3; 31; 52, 5; 92, 2; Š 16; D 6; DV 19; M 6; 16).

Francoski škofje se zvesto držijo načel pastoralne aplikacije. S pastoralno teološkega vidika je njihova instrukcija po splošnem priznanju prvovrstna. Odlike njihove aplikacije HV so predvsem: solidnarnost s papeževim naukom, življenjska bližina in upoštevanje dejanskih problemov zakoncev, reševanje teh problemov po tradicionalnih teoloških in evan geljskih načelih, prvovrstna vzgoja vesti zakoncev, psihološko navajanje zakoncev k postopnemu doseganju popolnosti, praktična navodila dušnim pastirjem in pritegovanje laikov k družinskemu apostolatu, jasna predstavitev lestvice vrednot na zakonskem področju, ljubezen do zakoncev in zakonskih vrednot.

b) Kuničičevi kritiki francoskih škofov je treba s pastoralno teološkega vidika marsikaj oporekati.

Menimo, da je njena največja napaka pastoralna *mimobežnost* pri dejanskih problemih zakoncev v zvezi z urejanjem rojstev. Najočitnejši dokaz za to mimobežnost je nepriznavanje možnosti subjektivno resnične kolizije dolžnosti na tem področju. O tem pričajo dalje: zamolčevanje, da nekateri zakonc i za urejanje rojstev ne morejo uporabljati ženinega cikla, ker je ta nezanesljiv, podcenjevanje težkega problema vesti pri tistih zakoncih, ki iskreno hočejo izpolniti zahtevo HV, obenem

pa s spolnimi dejanji skrbeti za trdnost zakona; reševanje zakonskih problemov s pridigarstvom in očitki.

Ker prej v naši razpravi tega podcenjevanja in reševanja s pridigarstvom in očitki nismo dovolj osvetlili, naj to storimo zdaj. Naj priča naslednji tekst kritike: »Ono što se od bračnih drugova očekuje jest da ozbiljno shvate svoje odgovorno roditeljstvo. To traži da se uže povežu s objektivnim moralnim redom... Eto, taj red je prije njih, ostat će posljie njih, a svojom je vrinjednošću iznad njih. Neovisno o tome što oni misle, njihova je dužnost da uvijek svoj postupak usklade sa stvaralačkom božjom namjerom (br. 10). Gdje čitamo tu Božju namjeru? U naravi samog braka i u naravi bračnih čina... Doista, u tekstu Upute francuskih biskupa spominju se razne situacije u kojima se nalaze ili se mogu naći bračni drugovi. Oni doživljaju tjeskobne časove, govori se u tekstu. I to nitko ne niječe, ali ne čini se opravdanim dramatizirati situaciju koja ponajviše nastaje krivnjom bračnih drugova, npr. zbog toga što ili ne drže do ispravnih metoda regulacije poroda ili uzopačuju u nečemu istinsku bračnu ljubav. Možda tu ljubav smatraju vrhovnom vrednotom, nekim dobrom u sebi, kriterijem za presuđivanje dobrih i zlih postupaka u međubračnim odnosima... Nije se lako oteći dojma da svako pozivanje na razne situacije lako prelazi u neki sentimentalizam ili subjektivizam, ako se izgubi iz vida imperativ objektivnog reda morala. Situacijska se etika od svoga nastupa poziva na pojedine situacije da opravda postupke protiv prirodne strukture bračnih drugova, njihovih organizama, spolnog čina itd. Pio XII. argumentirajući protiv situacijske koncepcije, poziva se na hrabrost mučenika koje nikakva situacija nije mogla nagnati da učine što je po naravi zlo. Mučenici su, lijepo kaže Pio XII, svjedoci, svjedoci krvi, da situacijska etika luta izvan puta istine, jer nikada nije dopušteno činiti što je u sebi zlo.«<sup>116</sup> To pridigo čujejo francoski škofje in zakonci takoj na začetku, preden jim je kritika začela dokazovati, da uganjajo situacionizem itd. Pozneje se kritika k njej še zateka, npr.: »Mjesto sukoba dužnosti govorimo radije o sukobu nedovoljnog samoogdgoja bračnih drugova, tj. o sukobu nedovoljno kontroliranih prohtjeva s objektivnim normama morala i s naučavanjem Crkve... Konflikte izazivaju pojedini bračni drugovi, prema tome, na njima je da se podignu više, da bio-psihološke prohtjeve podrede zahtjevima kreposti i milosti.«<sup>117</sup>

Gotovo je res, da morajo zakonci resno pojmovati odgovorno starševstvo, živeti po objektivnem moralnem redu, sodelovati z milostjo ter težiti h kreposti itd., toda s tako nepsihološko pridigarsko metodo, z govorniškimi triki, kot so »ne čini se opravljanjem«, »nije se lahko oteći dojma«, »radije govorimo« itd., s podcenjevanjem njihovih težav, z valjanjem očitkov in krivde nanje itd., jih nihče ne bo pritegoval h kreposti itd., ampak jih bo od tistega, kar dobrega oznanja, prej odbijal. Časi, ko se je z moraliziranjem dalo nekaj doseči, so za nami. Današnji človek ima posluš za stvarno božjo besedo, za evangelij (blagovest).

<sup>116</sup> Str. 6—7.

<sup>117</sup> Str. 11.



Ker kritika ne priznava resničnega perpleksnega primera na področju urejanja rojstev, ker nekaterih zakonskih vrednot ne jemlje dovolj resno in rešuje probleme na omenjenem področju mehanično ter s pridigarskim obdolževanjem, ustvarja med marsikaterimi zakonci in cerkvenimi učiteljstvom konflikte. B. Häring ugotavlja: »Moralisti, ki identificirajo objektivno in absolutno moralno resnico z zgodovinskimi formulacijami, ki jih o njih napravi cerkveno učiteljstvo, nujno pripravljajo mnoge konflikte med vestjo in tem učiteljstvom. Ko pa se jasno razločuje med polno moralno resnico in formulacijami nekega vidika ali delnega načela naravnega zakona, ki so vedno človeško nepopolne in pod vplivom določene zgodovinske situacije in konkretne človeške tradicije, se je mogoče popolnoma strinjati z magisterijem, istočasno pa je mogoče sprejeti konkretno stanje individualne osebe ali posamezne skupnosti.«<sup>118</sup> Delanje konfliktov med cerkvenim učiteljstvom in ljudmi je s pastoralnega vidika lahko usodno, ker ljudi odvrča od Cerkve. Pastoralna modrost celo raje dopušča ‚minus malum‘, kakor riskira odklon od Cerkve. Odrešitvena dejavnost se zaveda, da je herojev zelo malo, ‚nalomljenih trsov‘ pa zelo veliko.

Kritiko je treba s pastoralno teološkega vidika odkloniti tudi zato, ker je do mišljenja, ki je njenemu nasprotno, nestrpna. Nestrpnost povzroča needinost, neverodostojnost, spregledovanje bistvenega itd. v pastoralnem delu. Zato pa se je res cerkvena pastorecija že od svojega začetka ravnala po načelu, ki ga je sv. Avguštin takole formuliral: »In necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus autem caritas.« To načelo je pastoreciji priklical v spomin tudi 2. vatikanski zbor (CS 92, 2). Kritiki je imel več kot dovolj razlogov za to, da bi lahko priznal mišljenje, da je resnično subjektivno navzkrižje dolžnosti na področju urejanja rojstev mogoče in da se v tem primeru sme aplicirati načelo ‚in casu perplexo minus malum eligendum‘, vsaj probabilnost. Razlogi za to so npr.: ugled in teološka kompetenca francoskega episkopata; strinjanje s francoskim episkopatom večine episkopatov, ki so v zvezi s HV kaj izjavili, in strinjanje skoraj vseh uglednih teologov; pričanje iskrenih zakoncev; dejstvo, da so na subjektivnem področju najrazličnejše kolizije mogoče, itd. Ko bi to probabilnost priznal, pa bi lahko ostal pri svojem mišljenju, ki omenjene možnosti in dovoljenost omenjene aplikacije ne priznava. Mi njegovemu mišljenju radi priznamo probabilnost, posebno zato, ker se je zanj do neke mere zavzel tudi jugoslovanski episkopat.<sup>119</sup> Toda Kuničić nasprotnemu mišljenju ne priznava probabilnosti, ampak francoske škofove celo obdolži moralnega situacionizma, zavajanja zakoncev h kršenju objektivnega moralnega reda itd.

Kritika gre celo tako daleč, da grozi duhovnikom, ki bi v pastoralni praksi ravnali po mišljenju francoskih škofov: »Sve se ovo (kar Kuničić v svoji kritiki zastopa, op. pis.) ponajprije odnosi na svečenike. Ako naučavajo protivno, oni zlorabe primljenu vlast. Postaju sudionici u

<sup>118</sup> N. d., 13.

<sup>119</sup> Prim. Uputa naših Biskupa o enciklici Pape Pavla VI. *Humanae vitae*, Izdalo Hrvatsko književno društvo sv. Ćirila i Metoda, Zagreb 1970, tč. 10.

tudem grijeahu, i to s tom razlikom što zavedeni bračni drugovi mogu naći opravičanja a svećenici ne mogu. Ako su zapitani prije upotrebe tih sredstava, oni moraju odgovoriti kako je rečeno gore... Nijedan svećenik ni ispovjednik ne može (unaprijed zapitan) dati odgovor protivan jasno izraženom naučavanju Crkve ako ne želi uzeti na sebe svu odgovornost za grijehe duša koje su mu povjerene. Svećenikov postupak bio bi plod odgovornog neznanja i zlorabotrebte vlastite službe. Njegova je služba: 'služenje' penitentu za njegovo dobro, služenje Crkvi i Kristu. A služiti ne znači samovoljno postupati ni namjerno i izravno se suprotstaviti direktivama crkvenog učiteljstva.<sup>120</sup> V teh pridigarških grožnjah so dejansko najhujše obdolžitve francoskega episkopata: Kuničić jih obdolžuje vsega tistega, od česar hoče duhovnike z grožnjami odvrtiti, posebno jih obdolžuje zavajanja duš v greh. Istočasno pa svoje stališče proglasi za edino cerkveno in služeče penitentu, Crkvi in Kristusu. Če pomislimo, na kakšen način je Kuničićeva kritika skušala diskreditirati nauk francoskih škofov in kako luknjičaste utemeljitve je prinesla za svoje stališče, potem o gornji anatematizaciji francoskih škofov in kanonizaciji lastnega mišljenja, osupnemo pred njeno nestrpnostjo. V zvezi z govorjenjem v gornjem tekstu o »jasno izraženi nauki Crkve« pa je treba govorniku še postaviti dve vprašanji: Kje HV uči, da pri urejanju rojstev ne more priti do perpleksnega primera na subjektivnem področju? Ali je »jasna nauka Crkve« v HV to, da morajo zakonci v koliziji dolžnosti izbrati večje zlo, da se izognejo manjšemu? Ti vprašanji posebno osvetljujeata krivičnost Kuničićevega očitka necerkvenosti mišljenju, ki je njegovemu nasprotno, in neutemeljenost njegove argumentacije za lastno stališče s 14. točko nauka HV, ki naj bi bilo istovetno s cerkvenim stališčem.

V naši razpravi smo dovolj pokazali, da je za subjektivno področje nauk francoskih škofov v 16. tč. NP utemeljen. Ta nauk je v Crkvi skoraj splošno osvojen. Najmanj, kar lahko rečemo o njegovi uporabi v dušnem pastirstvu, je to, da je pri reševanju perpleksnih primerov na subjektivnem področju zakoncem in dušnim pastirjem v veliko pomoč. Kongregacija za verski nauk je izjavila, da se zakonci na subjektivnem področju morejo znajti v perpleksnem stanju in da jim v tem primeru dušni pastirji morejo pomagati iz perpleksnosti z naukom, ki ga vsebuje 16. točka NP francoskih škofov. Kongregacija uči: »Škofje naj skrbje, da se bodo njihovi verniki držali tega nauka (da kontracepcija objektivno nikdar ni dovoljena; op. pis.), a naj dušne pastirje, posebno spovednike, opominjajo, naj ne pozabijo naslednjega opomina iz okrožnice HV: 'Naj zakonci v svojih težavah najdejo v duhovnikovi besedi in v srcu odmev Odrašeni-kovega glasu in ljubezni.' — Dolžnost pastoralne modrosti pa je presoditi, v katerem primeru je ta ali oni vernik v situaciji tako imenovanega subjektivnega navzkrižja.«<sup>121</sup>

<sup>120</sup> Str. 12—13.

<sup>121</sup> Tekst izjave je v Okrožnici Nadškofijskega ordinarijata v Ljubljani, 1972, št. 8, str. 58—59. Prim. tudi izjavo Kongregacije za verski pouk, ki jo ima Okrožnica Apostolske administracije za Slovensko Primorje, 1972, št. 9, str. 76—77.

Današnja pastoracija še prav posebno zahteva, da imajo pastirji razumevanje z ljudmi, da so dovolj široki v aplikaciji, strpni do mišljenja drugih in blagi ter se ogibljejo vsakega ekstremizma, rigorizma in formalizma v obravnavanju problemov vesti. S tem pa niti najmanj ni rečeno, da dušni pastir ni dolžan verno in jasno učiti vsega nauka 'Humanae vitae'. Je dolžan. Prav tako pa je dolžan, da v ustreznih primerih aplicira nauk HV po tradicionalnih teoloških načelih Cerkve in da je pozoren na resnico, kjerkoli se pojavlja.

Koristno bo, če v zvezi s pastoralno teološko nestrpnostjo citiramo izvajanje znanega italijanskega moralista in priznanega poznavalca sv. Alfonza, D. Capone-ja, kakor ga podaja v komentarju k okrožnici HV: »Škofje torej poznajo in priznajo trdo konkretno antinomijo, ki jo zakonci, posebno revni, delavci, skromni ljudje, živijo in zaradi nje trpijo ... Drama vernikov postane njihova drama. Zato se trudijo, upoštevajoč intimnost te vesti, ki trpi, da bi napravili encikliko HV životvorno. — Kdor ni pastir, vidi vest samo kot funkcijo zakona, ki se mora aplicirati, vse ostalo pa je po njegovem postransko, je 'circumstantia', ki ne more spreminiti resnice ... Vest ne bi bila drugega kakor preprosto razkosavanje moralnih zakonov na posamezne primere, morda včasih s kakšno modifikacijo. Profesor te znanosti in spovednik, ki mu sledi, pravita: dovolj je nekoliko dobre volje, to je nekoliko krščanskega mrtvičenja, in norma, neokrnjena, oblikuje in uredi dejanje v življenju zakoncev. — Če bi bilo tako, si i n d u k t i v n a kazuistika najboljših moralistov, ki se je rojevala v spovednici, kot npr. ona sv. Alfonza, ne bi že štiri stoletja prizadevala, da splošnosti norme doda nekoliko bivanjskega realizma in to s pomočjo raziskovanja primerov dejanskega življenja. — Tudi zablode d e d u k t i v n e kazuistike, tako esencialistične kakor juridistične, ki je odpravila veliko krepost modrosti, dokazujejo, da delovanje vesti ne smemo imeti za neko aplikativno znanost. Vest ni niti neka računalna verjetnosti niti silogistični distilat. Sv. Alfonz nas npr. uči, da je spovednik, torej tisti, ki je v neposrednem stiku z vestjo in ki si prizadeva, da bi jo videl, kakor jo vidi Bog, najprej oče in zdravnik osebe, ki naj živi v milosti, in da je spovednik to v situaciji, v kateri ta oseba živi; šele potem je učitelj in sodnik dejanj, ki so kršila zakon. Zato so sv. Alfonza imenovali za 'največjega laksističnega kazuista'. V resnici pa je bil škof in misijonar, ki je živel z ubogimi deželani, in ni bil suhi teoretik, ki gleda življenje 'in vitro'.«<sup>122</sup>

Končno pa je treba reči, da je neko stališče, ki za nastanek problematike na področju urejanja rojstev dolži »ponajviše« zakonce, ki dalje zahteva aplikacijo črke zakona na dejansko življenje, ki v vzvišeni učiteljski pozi nalaga predvsem težka bremena, anematizira itd., r i g o r i s t i č n o. Blaga pastoracija našega Gospoda se s takim stališčem ne sklada. Posebno učitelji krščanskega moralnega nauka bi si morali pogosto izpraševati vest ob sledečih Gospodovih besedah: »Tudi vam učiteljem postave gorjé, ker nalagate ljudem neznosna bremena, sami pa se teh bremen niti z enim prstom ne dotaknete« (Lk 11, 46).

<sup>122</sup> N. d., 184—185.

## Sklep

Analizirali smo kritiko, ki jo je dr. Kuničič napisal na račun 'Note pastorale' francoskih škofov. Teološko smo razložili in utemljili nauk, ki ga ti škofje podajajo v 16. točki te instrukcije. Pri naši analizi, razlagi in utemeljevanju smo se zvesto držali nauka sv. pisma, cerkvenega učiteljstva, posebno 2. vatikanskega koncila, tradicionalne teologije in probiranih avtorjev.

Upamo, da je naša razprava jasno pokazala, da je omenjeni nauk, kolikor se nanaša na subjektivno področje, v skladu s tradicionalnim katoliškim moralno in pastoralno teološkim naukom, in da torej francoski škofje ne učijo nobene situacijske etike, nobenega samovoljnega kršenja objektivnega moralnega reda, nobenega laksizma vesti, da ne zavajajo zakoncev in duhovnikov v ravnanje proti cerkvenemu nauku, kakršen je v HV. Naša razprava je obenem pokazala na teološko nevzdržnost kritike.

Ta nevzdržnost je sad nekorektne metode pri prikazovanju nauka francoskih škofov, nauka 2. vatikanskega koncila itd., zanikanja možnosti perpleksnega primera na področju urejanja rojstev, juridično pojmovanje moralnega zakona in vesti, neupoštevanje vseh ustreznih virov, npr. v sv. pismu, in pomanjkanje pastoralne perspektive.

»Smijemo li kritizirati francuske biskupe?«, sprašuje dr. Kuničič. Mi menimo, da sme, če bi ti škofje učili kaj napačnega. Toda spoštljivo in pravično in z veliko strokovnostjo. Vsak škof, ki mu gre za božjo čast in dobro duš, mora biti za tako kritiko hvaležen. Za kritiko škofov ni zadosti dober namen, da se uveljavi neko stališče, o katerem je kritik prepričan, da je pravilno, čeprav je ta namen najboljši. Dr. Kuničič je pri kritiki francoskih škofov gotovo imel dober namen, o tem smo prepričani.

## Povzetek

»ALI SME DR. J. KUNIČIČ KRITIZIRATI FRANCOSKE ŠKOFE?«

Štefan Steiner

(Nadaljevanje)

V nadaljevanju razprave avtor najprej zavrača tisto kritiko dr. Kuničiča, ki se nanaša na nauk francoskih škofov o ravnanju po vesti, kakor so ga ti škofje podali v 'Note pastorale', to je v instrukciji v zvezi s 'Humanae vitae'. Razprava ugotavlja, da kritika z naukom škofov manipulira, ker ga ne upošteva v celoti, ker ga v marsičem netočno prikazuje in ker mu skuša izpodmakniti resničen problem vesti. Na podlagi tradicionalnega katoliškega nauka, kakor izhaja iz sv. pisma, cerkvenega učiteljstva in najodličnejših teologov razprava pokaže, da vloga vesti ni samo v aplikaciji nekega formuliranega zakona na konkretno ravnanje, kakor jo prikazuje kritika, ampak je ta vloga v tem, da vest na podlagi vseh dejstev, po katerih se razodeva božji zakon, dela sodbo za konkretno ravnanje.

Nato razprava zavrača kritiko s pastoralno teološkega vidika. Evangeljska pastoracija zahteva, da se med naukom neke enciklike, katere nauk je splošnega značaja, in med ljudmi, ki naj po njenem nauku živijo, ustvarijo odnosi



primernosti, saj je v življenju ljudi veliko posebnega in subjektivnega, kar enciklika ne more upoštevati. Francoski škofje so odnose primernosti z »Note pastorale« res ustvarili. Njihov kritik pa prej dela odnose neprimernosti, ker ne upošteva zadosti dejanskih problemov zakonov, ustvarja med njimi in naukom »Humanae vitae« konflikte in postavlja rigoristične zahteve. Kritika je tudi nestrpna do svojemu nasprotnega mišljenja glede reševanja zakonskih problemov, čeprav je nasprotno mnenje moralno in pastoralno teološko utemeljeno.

Sklep razprave poudari, da je Kuničičeva kritika teološko in pastoralno neutemeljena.

### Résumé

#### EST-IL PERMIS AU PROFESSEUR J. KUNIČIĆ DE CRITIQUER LES EVÊQUES FRANÇAIS?

Štefan Steiner

(Suite)

Dans la suite de son article l'auteur s'attaque à la critique du Dr. Kuničić contre la »Note pastorale« de l'episcopat français où il est affirmé que, en matière de régulation des naissances, chacun doit suivre sa conscience.

L'auteur constate tout d'abord que le Professeur Kuničić se permet certaines libertés avec le document de l'Episcopat français en ne le présentant pas dans son intégrité, en en donnant une présentation inexacte, et en en déplaçant le centre de gravité qui est, en fait, le problème de la conscience.

Prenant pour point de départ la doctrine catholique traditionnelle, telle qu'elle se dégage de l'Ecriture sainte, de l'enseignement du Magistère ecclésiastique et des théologiens les plus sûrs, l'auteur de l'article ci-dessous montre que le rôle de la conscience ne se limite pas uniquement à l'application à une action concrète d'une loi clairement formulée, comme le voudrait le Professeur Kuničić, mais que, en fait, elle doit se faire un jugement devant toute action concrète, partant des circonstances dans lesquelles se manifeste la loi divine.

Dans la suite l'auteur rejette la critique du dr. Kuničić du point de vue pastoral. Une pastorale qui se veut évangélique exige que s'établissent, entre la doctrine d'une encyclique, nécessairement de caractère général, et l'application de cette doctrine par les fidèles, des rapports de convenance, puisque dans toute vie humaine il y a beaucoup d'éléments particuliers et subjectifs dont l'encyclique ne pouvait pas tenir compte. Par la »Note pastorale« l'Episcopat français a créé réellement des rapports de convenance, tandis que M. Kuničić crée en réalité des rapports d'impossibilité. Ne tenant pas suffisamment compte des problèmes des conjoints il crée entre eux et l'encyclique Humanae Vitae de nombreux conflits et pose des exigences rigoristes. Il se montre intolérant envers l'opinion contraire, quoiqu'elle soit, du point de vue moral et pastoral, tout autant défendable.

Il ressort de tout ceci que la critique du Professeur Kuničić manque de fondement à tout point de vue.

Neutemeljeni očitki Vjesnika  
nadbiskupije splitsko-makarske Doktrinalni komisiji  
Škofovske konference Jugoslavije

AKSA je 19. 2. 1972 (št. 7-95-72, str. 2) prinesla vest: Doktrinalna komisija Biskupske konferencije Jugoslavije »je raspravljala o tumačenju jednog problema enciklike ‚Humanae vitae‘ kako ga je u javnosti iznio profesor ljubljanskog Teološkog fakulteta dr Štefan Steiner. Osim dra Steinera o problemu so referirali dr I. Fuček i dr B. Lekić. Komisija se složila da tumačenje dra Steinera nije u sukobu s enciklikom ‚Humanae vitae‘.« Isto vest je prinesel tudi Glas koncila 5. 3. 1972 (str. 14).

Vjesnik Nadbiskupije splitsko-makarske je na to vest reagiral najprej tako, da je objavil članek fra Karla Nole »Vijeće za nauk vjere i, Humanae vitae« (1972, št. 2, str. 10—14), nato pa še tako, da je prinesel »Naš odgovor na Izjavu Doktrinalne komisije BKJ« (1972, št. 3, str. 28—29). K. Noli sem odgovoril na drugem mestu. V tem članku odgovarjam na »Naš odgovor...«, kjer Vjesnik neutemeljeno napada Doktrinalno komisijo Škofovske konference.

**1. Kaj Vjesnik Doktrinalni komisiji očita?**

Zaradi natančnosti pri zavračanju Vjesnikovih trditev, ki jo zahteva pravičnost, moramo citirati pisanje Vjesnika skoraj v celoti:

**»Naš odgovor na Izjavu Doktrinalne komisije BKJ«**

1. Doktrinalna komisija ignorira učenje o prenošenju ljudskog života naše BK, t. j. ‚Pastirsko pismo BKJ‘ od 11. 10. 1968. i ‚Uputu naših biskupa‘ od 18. veljače 1970. Ona i ne pokušava tvrditi, da se njezina izjava ne sukobljava s ta dva dokumenta naše lokalne Crkve, za nas jedino kompetentna, uz Sv. Stolicu, nego se poziva na uputu francuskih biskupa...

2. Pitamo se da li svi članovi DK primaju nauk enciklike HV samo globalno ili u pojedinostima. HV uči: ‚...Neque vero, ad eos coniugales actus comprobandos ex industria fecunditate privatos, haec argumenta ut valida afferre licet: nempe id malum eligendum esse, quod minus grave videatur...‘ (HV, art. 14).

Iz ovoga je jasno, da na objektivnom području ne može doći do sukoba dužnosti ili do casus perplexi, jer se jedan zakon Božji ne može protiviti drugom zakonu Božjem. Takav sukob može doći jedino na subjektivnom području, zbog krivo svaćenih Božjih zakona. To je jasno iz papine enciklike i iz oba dokumenta naše BK. o predmetu.

3. Prof. Steiner zagovara direktnu kontracepciju. Ako prof. Steiner nije zagovarao i ne zagovara ‚direktne kontracepcije‘, onda ćemo mi svi biti steinerovci, dotično häringovci i zavladat će među biskupima i teolozima Jugoslavije jedinstvo. Na žalost, prof. Steiner ovako o tome piše u svom

članku „Ne na umanjeње nego na uzveličanje enciklike Humanae vitae“ (usp. Služba Božja, br. 4, str. 351, Makarska): „Direktno kontracepcijsko dejanje ni formalni greh takrat, ko ga nekdo stori v perpleksnem primeru, ker bi sicer storil večjo zlo, vedno pa je materialni greh, vedno neko zlo.“

Treba je primjetiti, da „materialni grijeh“ nije uopće grijeh u pravom smislu riječi, kada se akt učini iz neznanja, zbog pogrešne, a stalne savjesti.

Dakle, ako bi netko imao pogrešnu, a stalnu savjest i tako bio in errore invincibili, morali bismo ga opravdati od teškog formalnog grijeha i dati mu odriješnje. To uče i naši biskupi u svojoj „Uputi“ od 1970, br. 50, i Sv. kongregacija za kler u odgovoru vašingtonskim svećenicima. Ali to već ne bi bio kompleksan slučaj na objektivnom nego samo na subjektivnom području.

Na žalost, prof. Steiner izričito priznaje da se njegovo tumačenje o perpleksnom slučaju ne slaže s tumačenjem jugoslovenskih biskupa (usp. nav. članak str. 350). On doduše priznaje, na istom mjestu, tumačenju jugosl. biskupa stanovito probabilnost, samo traži isto takvu probabilnost i za svoje tumačenje.

4. Mi ne možemo dopustiti nikakvu probabilnost u praksi mišljenju prof. Steinera, jer naši biskupi u svojoj „Uputi“ od 1970. pišu: „Naš episkopat ne može odobriti dvosmisleno načelo po kojem bi kontracepcija bila uvijek nered, ali ne bi bila uvijek grijeh. Neizravno, s prvim razlogom dopuštena kontracepcija nije ni nered ni grijeh, a izravna kontracepcija objektivno je uvijek grijeh, jer nikad nije dopušteno učiniti zlo, pa ni malo zlo, da se postigne dobro.“

5. Teolozi mogu i moraju i dalje proučavati pitanja u svezi s HV, ali to moraju činiti u stručnim časopisima, a ne u praktično-pastoralnim, kao što je „Služba Božja“.

6. Objavljivanjem u AKS-i i Glasu koncila izjave Vijeća za nauk vjere pri BKJ (Doktrinalne komisije) povrijeđen je čl. 1 Statuta te komisije koji kaže: „DK ne može nastupiti samostalno prema javnosti ni prema trećim osobama.“ DK je prema propisu svojih Statuta, trebala svoj zaključak predati, kao svoj savjet, Saboru BK, dotično i splitskom nadbiskupu, kojega ona stvarno svojom izjavom osuđuje.«

## 2. Zavrnitev Vjesnikovih očitkov

1. Prvo, kar je treba povedati k Vjesnikovemu pisanju, je to, da Doktrinalni komisiji podtika »Izjavu«. Ta komisija sploh ni dala nobene izjave javnosti o tem, da se je »složila da tumačenje dra Steinera nije o sukobu s enciklikom „Humanae vitae“«. Komisija niti ni razpravljala o možnosti take izjave. Sam sem bil pri ustrezni seji navzoč.

AKSA in Glas koncila nista prinesla »Izjave«, ampak poročilo o tem, kaj je komisija delala. Nobena beseda v tekstu AKS-e in Glasa koncila ne dovoli misliti, da gre za »Izjavu« Doktrinalne komisije, nikjer v tekstu ni omejeno, da je to »Izjava« iste komisije, pod tekstom ni podpisana Doktrinalna komisija, itd. Za vsakega bralca, ki gleda stvari takšne, kakršne so, je to očitno.

Vest o tem, za kar se je zedinila Doktrinalna komisija, je dal gotovo neki član iste komisije. Toda eden ali tudi več članov, ki posredujejo vesti, ni Komisija sama.

Očitek Vjesnika komisiji, da je z »objavljivanjem u AKS-i i Glasu koncila izjave Vijeća za nauk vjere pri BKJ... povrijeđen čl. 1 Statuta te komisije«, je torej neosnovan in zato krivičen, saj komisija nobene izjave ni dala objaviti, ampak je svoj sklep naredila le za BKJ, »kao svoj savjet«.

2. Osnovni očitek Doktrinalni komisiji, iz katerega končno izhajajo vsi drugi Vjesnikovi očitki, je: »Prof. Steiner zagovara direktnu

kontracpciju«. Dokaz za to bi naj bilo moje besedilo: »Direktno kontracepcijsko dejanje ni formalni greh takrat, ko ga nekdo stori v perpleksnem primeru, ker bi sicer storil večje zlo, vedno pa je materialni greh, vedno neko zlo.«

Na Vjesnikovo trditev odgovarjam:

a) Besedilo, ki služi Vjesniku za dokaz trditve, je iztrgano iz konteksta. Ko ga je pisec Vjesnika iztrgal, pa ga je še samovoljno razlagal.

Ožji kontekst inkriminiranega besedila se glasi: »V tej zvezi moram odločno zavrniti Nolino podtikanje: 'Po ovom razlaganju pisca samo kontracepcija iz objesti i samovolje bila bi grijeh, a iz potrebe ne bi bila grijeh.' Na podlagi mojega izvajanja nihče ne bi smel priti do takega sklepa. Na podlagi mojega izvajanja je mogoče priti samo do naslednjega sklepa: direktno kontracepcijsko dejanje ni formalni greh takrat, ko ga nekdo stori v perpleksnem primeru...« (Ne na umanjeje..., v: Služba Božja, 1971, str. 351).

Širši kontekst, v katerem je po načelih hermenevtike treba razumeti inkriminirano besedilo, pa je naslednji: »Najtežji perpleksni primer, najtežja kolizija dolžnosti nastopi, ko človek stoji pred izpolnitvijo dveh, 'hic et nunc' nasprotujočih si naravnih zakonov. Tak primer ima pred očmi tudi tekst francoskih škofov, prav tako pa moj kazus. Če gledamo s strani objekta zakona, kajpada do kolizije dveh naravnih zakonov nikoli ne more priti, saj je naravne zakone vtisnil v človekovo naravo Bog, ki ne more zahtevati od človeka izpolnitve dveh nasprotujočih si dolžnosti. Če pa gledamo s strani subjekta zakona, pa do kolizij naravnih zakonov prihaja zaradi človekove nepopolnosti, grešnosti, pomankljivega spoznanja, objektivnega zla v svetu itd.« (str. 340). Dalje: »V svoji razpravi sem jasno povedal, da je direktno kontracepcijsko dejanje 'nekaj nečastnega' in da je po cerkvenem nauku za direktno preprečevanje spočetja 'kontracepcijska sredstva niso dovoljenja'. To jaz zagovarjam. Toda v mojem kazusu gre za kolizijo dolžnosti, za perpleksen primer, za primer, ko ne grozi samo zlo kontracepcije, ampak tudi zlo nevarnega krhanja zakona... Rešitev mojega kazusa se sklicuje preko 'Note pastorale' francoskih škofov in nauka sv. Alfonza Lig. na tradicionalno moralno-teološko načelo: 'in casu perplexo minus malum eligendum', to pa po dobro oblikovani in iskreni vesti« (str. 342).

Torej prvič: V moji razpravi, kjer je inkriminirano besedilo, gre za reševanje konkretnega moralnega primera, kazusa določenih zakoncev, in za aplikacijo splošnih moralnih načel na ta primer. Že to dejstvo samo jasno priča, da govorim o koliziji na subjektivnem področju in ne o koliziji na objektivnem področju.

Drugič: V širšem kontekstu naravnost povem, da razpravljam o perpleksnem primeru, ki nastane »s strani subjekta zakona«, torej o perpleksnem primeru na subjektivnem področju. To sem celo podčrtal. Naravnost povem dalje, da »s strani objekta zakona«, to je na objektivnem področju, do kolizije naravnih zakonov sploh ne more priti.

Tretjič: V širšem kontekstu je tudi odločno rečeno: »To jaz zagovarjam«, namreč, »da je direktno kontracepcijsko sredstvo 'nekaj nečastnega'«. Dalje je poudarjeno, da gre v mojem kazusu »za perpleksen primer« (tudi to sem podčrtal!), torej za subjektivno dejstvo, saj moralni zakoni ne morejo biti perpleksni, prav tako ne moralne dolžnosti. O tem, da pri reševanju kazusa ne govorim o direktni kontracepciji na objektivnem področju, priča tudi sklicavanje na oblikovano in iskreno vest, saj je vest 'norma proxima' na subjektivnem področju.

Četrto: Iz ožjega konteksta pa je očitno, da je moj namen »zavrniti Nolino podtikanje« in ne zagovarjati direktno kontracepcijo kot



t a k o , še več, očitno je, da zavračam kontracepcijo »iz potrebe«, torej direktno kontracepcijo izven perpleksnega primera.

Z metodo, ki jo uporablja pisec, da bi mi dokazal zagovarjanje direktne kontracepcije, namreč z metodo iztrgavanja mojega besedila iz konteksta, lahko dokaže tudi sv. pismu, da uči: »Ni Boga« (prim. Ps 13, 1).

Petič: Celo iz samega inkriminiranega teksta je za tistega, ki upošteva moralno teološka načela, razvidno, da mi je direktna kontracepcija »vedno neko zlo«, da je objektivno nedovoljena; prav zato pa jo imam tudi takrat, ko je storjena v perpleksnem primeru kot manjše zlo za »materialni greh«. V tem tekstu govorim o storitvi »v perpleksnem primeru« in o izoginitvi »večjemu zlu«, kar je mogoče samo na subjektivnem področju. Ločitev objektivnega in subjektivnega področja je torej v samem inkriminiranem tekstu popolnoma jasna.

Vjesnikov pisec tega noče videti. On se obeša na goli izraz »direktna kontracepcija«.

Šestič: Iz samega inkriminiranega teksta je dalje očitno, da ne gre za zagovarjanje direktne kontracepcije ne na objektivnem ne na subjektivnem področju, ampak za ugotavljanje, da je »na podlagi mojega izvajanja mogoče priti samo do naslednjega sklepa: direktno kontracepcijsko dejanje ni formalni greh takrat, ko ga nekdo stori v perpleksnem primeru, ker bi sicer storil večje zlo...«

b) Vjesnikov pisec trdi, da »do sukoba dužnosti ili do casus perplexi... može doći jedino na subjektivnom području, zbog krivo shvaćenih Božjih zakona. To je jasno iz papine enciklike i iz oba dokumenta naše BK. o predmetu«. Ali ima s tem pisanjem perpleksen primer za tisto, kar perpleksen primer zares je, ali za kaj drugega? To vprašanje je upravičeno, kajti pisec pozneje pravi: »Dakle, ako bi netko imao pogrešno, a stalnu savjest i tako bio in errore invicibili, morali bismo ga opravdati od teškog formalnog grijeha i dati mu odriješene. To uče naši biskupi u svojoj 'Uputi' od 1970, br. 50, i Sv. kongregacija za kler u odgovoru vašingtonskim svećenicima. Ali to već ne bi bio kompleksan slučaj na objektivnom nego samo na subjektivnom području«. S tem hoče pisec spodbijati vsebino mojega teksta, ki ga je inkriminiral in ki govori o perpleksnem primeru. Po vsem tem je torej gornje vprašanje upravičeno, saj se najprej zdi, da pisec perpleksen primer priznava, potem pa njegov tekst navaja k misli, da mu je 'casus perplexus' isto kot 'error invincibilis'.

Zaradi jasnosti povejmo, kaj je po tradicionalni moralki 'casus perplexus' in kaj 'error invincibilis'. Perpleksen primer je stanje vesti, v katerem vest »ex utraque parte peccatum timet, sive faciat sive omittat actum« (D. M. Prümmer, I, 317; prim. Noldin, I, 214; Merkelbach, II, 113; Lanza-Palazzini, I, 359). Nepremagljiva zмота pa »significat iudicium erroneum seu assensum veritati non conformem; ergo praeter carentiam cognitionis alicuius veritatis involvit indicium veritati contrarium...«, quod »deponi non potest« (Noldin, I, 48—49; prim. Prümmer, I, 39). Med perpleksnim primerom in nepremagljivo zmoti je torej bistvena razlika. V perpleksnem stanju človek ve, kaj zahtevata zakona na obeh straneh, in je tudi prepričan o tem, da je to kar zahtevata pravilno in dobro, prepričan celo o tem, da stori zlo, če kateri koli zakon prekrši. Prav to prepričanje ga spravi v perpleksnost. V nepremagljivi zmoti pa je človek prepričan, ali da zakon ne obstaja ali da ne obvezuje ali da je tisto, kar zahteva, napačno, itd. V perpleksnem primeru torej gre za pravilno prepričanje, v nepremagljivi zmoti pa za nepravilno prepričanje. Druga važna razlika pa je, da je v perpleksnem primeru človek prepričan, da nujno stori neko zlo, naj kateri koli zakon

izpolni ali ne izpolni, in se boji storiti katero koli zlo, v nepremagljivi zmoti pa je prepričan, da dela prav, in se greha ne boji.

Ako torej Vjesnik priznava na področju urejanja rojstev možnost perpleksnega primera in ima perpleksni primer za tisto, za kar ga ima tradicionalna moralka, nima kaj očitati ne Doktrinalni komisiji ne meni. S svojim tekstom pod točko 2 je Vjesnik celo zelo lepo ponovil tisto, kar sem jaz trdil v razpravi »Ne na umanjenje nego na uzveličanje...« (str. 340), namreč, da na objektivnem področju ne more priti do kolizije dolžnosti, pač pa je to možno in subjektivnemu področju.

Če pisec Vjesnika priznava perpleksen primer v smislu tradicionalne moralke, ga vprašam: Za kaj se mora človek v perpleksnem stanju odločiti, da bo čim bolj častno ravnal? Tradicionalna moralka na čelu s sv. Alfonzom uči, da človek v tem primeru »tenetur eligere minus malum« (Sv. Alphonsus, Theol. mor. I, Num. 15, p. 6), to pa po formirani in iskreni vesti. »Tenetur eligere« pa v perpleksnem primeru pomeni, da mora direktno storiti manjše zlo, kajpada zato, da ne bi direktno storil večjega zla. Moj, po Vjesniku inkriminirani tekst, torej ne uči nič drugega kakor tradicionalna moralka. Jasno je, da pri direktni storitvi manjšega zla v perpleksnem primeru ne gre za »voluntarium liberum«, ampak za »voluntarium necessarium«. V perpleksnem primeru je alternativa samo: ali direktno storiti večje zlo ali direktno storiti manjše zlo.

Če se pa pisec s to izbiro, s to direktno storitvijo manjšega zla v perpleksnem primeru ne strinja, potem naj pove, kako naj človek v perpleksnem primeru ravna (gre za subjektivno področje), da ne bo storil direktno nobenega zla! Naj konkretno pove, kako naj zakonci v perpleksnem primeru izberejo manjše zlo, če ga ne smejo direktno!

Ako pa pisec možnost perpleksnega primera na področju urejanja rojstev s strani subjekta ne priznava, če torej zreducira perpleksen primer enostavno na »error invincibilis«, kar smo prisiljeni sklepati po izvajanju v njegovi točki 3, potem mu je treba povedati, da ne ravna v skladu z Izjavo Kongregacije za verski nauk in Kongregacije za kler.

c) V rešitvi t. i. washingtonskega primera je Kongregacija za kler glede izbire manjšega zla v perpleksnem primeru izjavila:

»Posebne okoliščine, ki spremljajo objektivno slabo dejanje, ga ne morejo narediti za objektivno dobro dejanje, morejo ga pa narediti »negrešno, zmanjšano v krivdi ali subjektivno branljivo (v angleškem izvirniku: inculpable, diminished in guilt or subjectively defensible)« (Okrožnica nadškofijskega ordinariata v Ljubljani, 1972, št. 8, str. 60). Glede obveznosti ravnanja po vesti na področju urejanja rojstev, predvsem seveda v perpleksnem primeru, pa ista kongregacija uči: »Končno je vest trdno obvezna (izvirnik: inviolable). Zato nikogar ne smemo siliti, da bi storil kaj zoper svojo vest. Tako spričuje moralna tradicija Cerkve« (prav tam).

Vsebina mojega teksta, ki ga je Vjesnik inkriminiral, se torej popolnoma sklada z naukom kongregacije za kler. Ko Vjesnik zavrača to vsebino, dela nauku kongregacije nasilje, ne jemlje ga celostno, obrača ga samo na »error invincibilis«. Le zakaj ni Vjesnik izjave kongregacije citiral, če ta nauk res govori samo v njegov prid? In zakaj tako v nič devlje »materijalni grijeh« potem, ko ve za nauk kongregacije, da »posebne okoliščine« ne morejo narediti objektivno slabega dejanja za objektivno dobro?

Kongregacija za verski nauk je na vprašanje »Ali težavo uskladiti odgovorno starševstvo z dolžnostjo ohraniti trdno zakonsko vez s spolno združitvijo moremo upravičeno imeti za casus perplexus?« odgovorila: »Razlikujem: objektivno: negative; pravilo, ki prepoveduje kontracepcijo, je vedno veljavno in to brezpogojno. Subjektivno, ali v subjektivni zmedenosti

vesti: affirmative« (Okrožnica Apostolske administracije za Slovensko Primorje, 1972, št. 9, str. 77; isto v: Vjesnik Nadbiskupije splitsko-makarske, 1972, br. 4, str. 33—34). Ista kongregacija je potem na vprašanje »Ali je mogoč, da se vestni zakonci, ki so o tej stvari (predvsem o prepovedi direktne kontracepcije po HV; op. pis.) dobro poučeni in hočejo živeti kot dobri kristjani, znajdejo pred takim perpleksnim primerom (kakršnega omenjajo francoski škofje v 16. točki „Note pastorale“; op. pis.)?« izjavila: »Ni mogoče izključiti možnosti, da se subjektivno dogodi tak primer« (prav tam). Ravno tako ločuje Kongregacija za verski nauk objektivno in subjektivno področje ter dopušča perpleksen primer na subjektivnem področju, ko gre za urejanje rojstev, tudi v odgovoru ljubljanskemu nadškofu dr. J. Pogačniku (prim. Okrožnica Nadškofijskega ordinariata v Ljubljani, 1972, št. 8, str. 57—59).

Tudi spremno pismo kardinala Šeperja, prefekta Kongregacije za verski nauk, k odgovoru škofu Jenku loči „error invincibilis“ in „casus perplexus“: Izjava francoskega episkopata »ima lahko tudi dober pomen, seveda le subjektivno, ko je človek perpleksen ali ima zmotno vest brez svoje krivde« (Okrožnica Apostolske administracije za Slov. Prim., 1972, št. 9, str. 78). Spremno pismo istega kardinala k odgovoru ljubljanskemu nadškofu pa izjavlja: »To se pravi, da se dopušča možnost, da je vest subjektivno inculpabiliter erronea ali perpleksna« (Okrožnica Nadškofijskega ordinariata v Ljubljani, 1972, št. 8, str. 59).

Tako ljubljanski nadškof kakor koprski škof sta postavila vprašanja Kongregaciji za verski nauk prav v zvezi z mojim stališčem glede perpleksnega primera (koprski škof je v dopisu celo navajal moje ime in me predstavil kot učenca p. Häringa, čeprav sem bil tudi učenec nekaterih moralistov, ki so člani Kongregacije za verski nauk, npr. patra H. Lia).

Po odgovorih Kongregacije za verski nauk in Kongregacije za kler bi se morali vsi ravnati po načelu: „Roma locuta — causa finita“.

3. Vjesnik trdi, da »prof. Steiner izričito priznaje da se njegovo tumačenje o perpleksnem slučaju ne slaže s tumačenjem jugoslovenskih biskupa (usp. nav. članak, str. 350). On doduše priznaje, na istom mestu, tumačenju jugosl. oiskupa stanovitu probabilnost, samo traži isto takvu probabilnost i za svoje tumačenje«.

Na strani 350 svojega članka in nikjer Steiner ne »traži isto takvu probabilnost i za svoje tumačenje«. On se zavzema za probabilnost nauka francoskih škofov. Kako more Vjesnik zapisati takšno neresnico?! Prav tako ni res, da »Steiner izričito priznaje da se njegovo tumačenje o perpleksnem slučaju ne slaže s tumačenjem jugoslovenskih biskupa«. Naj Vjesnik citira tekst, v katerem se to »izričito priznaje«! In kakšna logika je to, da se Steiner »ne slaže«, istočasno pa priznava »stanovito probabilnost«?

a) Na strani 350 se jaz nasproti mišljenju K. Nole zavzemam za probabilnost nauka francoskih škofov o perpleksnem primeru in priznavam »probabilnost mišljenju, ki ga zagovarja Nola«, ker se je za to mišljenje »izjavil tudi jugoslovanski episkopat«. To je resnica! Gre torej za direktno konfrontacijo nauka francoskih škofov in Nolinega mišljenja, ne pa za konfrontacijo nauka jugoslovanskega episkopata in mojega razlaganja. Jaz pa sem, dokler nista Kongregacija za verski nauk in Kongregacija za kler vprašanja o perpleksnem primeru rešili, priznaval probabilnost tako nauku francoskega kakor jugoslovanskega episkopata. In prepričan sem, da je to bilo za jugoslovanskega teologa najbolj pravilno in lojalno stališče. Zakaj?

Francoski škofje učijo: »Kontracepcija nikoli ne more biti nekaj dobrega. Vedno je nered. Ta nered pa ni vedno nekaj grešnega. Zgodi se namreč, da se nekateri zakonci po svojem prepričanju znajdejo pred resničnim navskrižjem dolžnosti (Gaudium et spes 51). Vsakdo pozna duhovne stiske, ki mučijo iskrene

zakonce takrat, ko jim naravni cikel ne nudi dovolj zanesljive podlage za urejanje rojstev (*Humanae vitae*, 24). Ti zakonci se na eni strani zavedajo, da morajo pustiti vsako zakonsko dejanje odprto za porajanje življenja, prav tako pa so v vesti prepričani, da se je treba izogniti novemu rojstvu ali ga premakniti na poznejši čas. Ne morejo pa za to uporabljati naravne menjava plodnosti in neplodnosti pri ženi. Na drugi strani pa ti zakonci v svojem primeru ne vidijo, kako naj bi se za sedaj odpovedali izrazom svoje fizične ljubezni, ne da bi bila ogrožena trdnost njihovega zakona (*Gaudium et spes* 51, 1). — Za rešitev tega navzkrižja opozarjamo enostavno na stalni nauk moralke: ko je nekdo v navzkrižju dolžnosti in se zato ne more izogniti nekemu zlu, naj bo njegova odločitev kakršna koli, je treba po tradicionalni modrosti pred Bogom raziskati, katera od nasprotujočih si dolžnosti je večja. Zakonci se bodo odločili po skupnem premisleku, ki naj ga izvrše z vso vestnostjo, kakršno zahteva veličina njihovega zakonskega poklica. — Nobene dolžnosti v navzkrižju ne smemo pozabiti niti podcenjevati. Svoja srca bodo torej imeli dovzetna za božji klic in bodo pozorni na vsako novo možnost, ki bi naredila njihovo sedanjo izbiro ali ravnanje za sprašljivo« (*Note pastorale*, 16). Iz izrazov, »se nekateri zakonci po svojem prepričanju znajdejo« (original: *des époux se considerent en face*; op. pis.), »zakonci v svojem primeru ne vidijo« (original: *ils ne voient pas, en se qui les concerne*; op. pis.) itd., je očitno, da francoski škofje mislijo na kolizijo dolžnosti na subjektivnem področju, na subjektivni perpleksni primer.

Jugoslovanski škofje učijo: »Nije nipošto dopušteno uzimati kontracepcijska sredstva kao manje zlo u slučaju takozvanog sukoba dužnosti. Može se naime dogoditi da roditelji ne mogu, pa i ne smiju, imati više djece. To je jedna dužnost. Druga je dužnost podržavati bračnu ljubav bračnim činima, jer bi bez toga bračna ljubav i s njom sam brak mogli doći u opasnost. Između tih dviju dužnosti: ne imati više djece i sačuvati brak, neki drže da je veća dužnost sačuvati brak, pa ona tvrde da je nemoguće sačuvati brak pomoću periodičnog uzdržavanja, te u tim slučajevima dozvoljavaju upotrebu kontracepcijskih sredstava kao manje zlo. U tim i sličnim slučajevima jedino dopušteno sredstvo da se podržava bračna ljubav i tako spašava brak jest periodično uzdržavanje i vršenje bračnog čina u neplodnim danima« (*Uputa*, tč. 10). Ta nauk skuša najprej zaobiti možnost pravega perpleksnega primera na področju urejanja rojstev. To priča mišljenje, da »u tim i sličnim slučajevima jedino dopušteno sredstvo... jest periodično uzdržavanje i vršenje bračnog čina u neplodnim danima,« saj je dejstvo, da mnogi zakonci ne morejo uporabljati za odgovorno urejanje rojstev ženinkega cikla, ker je nezanesljiv (po zdravniških ugotovitvah bi naj 40 % žena imelo nezanesljivi cikel). Resnični perpleksni primer pa more nastati samo takrat, ko zakonci zaradi nezanesljivosti ne morejo uporabljati za urejanje rojstev ženinkega cikla. Potem ga gornji nauk ne dopušča, sploh v nobenem primeru, ravnanje po tradicionalnem moralnem načelu in času *perplexo minus malum eligendum*. To pričajo predvsem izrazi: »nipošto«, »u tim i sličnim slučajevima«, najbolj pa odsotnost izrazov, po katerih bi mogli soditi, da se je kdaj na subjektivnem področju dovoljeno ravnati po tem načelu.

Nauk jugoslovanskega episkopata v točki 10 Instrukcije pa kajpada velja za objektivno področje.

Jugoslovanski teolog je torej do razsodbe rimskih kongregacij imel pred očmi naslednja dejstva: 1. jugoslovanski episkopat pravi perpleksen primer na področju urejanja rojstev vsaj 'implicito' izključuje, prav pa uči za objektivno področje; 2. francoski episkopat (s katerim se strinja mnogo drugih episkopatov) prav uči o rešitvi perpleksnega primera na subjektivnem področju; 3. gre za doktrinalno, ne za disciplinarno normo; 4. resnica ni omejena z jugoslovansko



mejo in tradicionalnih moralnih načel v Jugoslaviji ni prepovedano uporabljati; 5. jugoslovanski škofje predstavljajo neposredno cerkveno učiteljstvo za jugoslovanskega teologa. Kaj naj ta teolog stori? Po mojem mnenju je najbolj pravilno in lojalno, če prizna probabilnost obema stranema. Da je bilo to stališče pri nas najprimernejše, je potrdila tudi Kongregacija za verski nauk. Na vprašanje škofa J. Jenka »Je ali ni v skladu z naukom okrožnice Humanae vitae razlaga francoskih škofov od 8. 11. 1968 pod točko 16...?« je kongregacija odgovorila: »Glej odgovor pod 1.« Pod to točko pa je rečeno: »Razlikujem: objektivno: negativne... Subjektivno, ali v subjektivni zmedenosti vesti: affirmative« (Okrožnica Ap. adm. za Slov. Prim., 1972, št. 9, str. 77).

b) Niti malo ne želim, da bi kdo postal »steinerovec«. Pač pa bi bil zelo vesel, da bi se vsi držali tradicionalnega moralnega nauka, ki dopušča subjektivno perpleksnost na vseh področjih človekovega delovanja in uči, da se je v tem stanju treba po formirani in iskreni vesti ravnati po načelu: »in casu perplexo minus malum eligendum«. Na zvestobo moralnim načelom v zvezi s perpleksnim primerom opozarja tudi kardinal Šeper v spremnih pismih k odgovorom, ki rešujejo jugoslovanski problem perpleksnega primera: Izjava francoskega episkopata »ima lahko tudi dober pomen, seveda le subjektivno, ko je človek perpleksen ali ima zmotno vest brez svoje krivde. Tu veljajo načela, ki jih navaja moralka za take primere« (Okrožnica Ap. adm. za Slov. Prim., 1972, št. 9, str. 78). In še: »To se pravi, da se dopušča možnost, da je vest subjektivno inculpabiliter erronea ali perpleksna. To so splošni moralni principi« (Okrožnica Nadškofijskega ord. v Ljubljani, 1972, št. 8, str. 58).

Če bi se pisec Vjesnika držal vseh tradicionalnih moralnih načel, ki urejajo delovanje v perpleksnem primeru, ne bi imel razloga, da napada Doktrinalno komisijo zaradi tega, ker se je »složila da tumačenje dra Steinera nije u sukobu s enciklikom 'Humanae vitae'«. Saj, kakor smo videli zgoraj, sem se zavzemal samo za priznanje možnosti perpleksnega primera na subjektivnem področju in za ravnanje v tem primeru po načelu: »in casu perplexo minus malum eligendum«.

Če bi Ordinariat nadbiskupije splitsko-makarske upošteval vsa tradicionalna moralna načela v zvezi s perpleksnim primerom, ne bi »zabranio tiskanje članka prof. Steinera u 'Službi Božjoj' o H. V.« in ne bi prepovedal razširjati »Službo Božjo«, v kateri je bil članek tiskan, potem, ko je dal »nihil obstat« Škofijski ordinariat v Mariboru.

Če bi se vsi držali tradicionalnih moralnih načel, potem bi zavladalo »medu biskupima in teolozima Jugoslavije jedinstvo«, še več, do needinosti sploh ne bi prišlo.

Vjesnik Nadbiskupine splitsko-makarske trdi, da »je jasno iz papine enciklike i iz oba dokumenta naše BK«, da »do sukoba dužnosti ali do casus perplexi... može doći jedino na subjektivnom području«. Jaz sem zagovarjal kolizijo dolžnosti, perpleksen primer na subjektivnem področju. Doktrinalna komisija se je prav zato zedinila, da v moji razlagi ni ničesar proti papeževi encikliki. Nejasno je torej, zakaj je Nadškofijski ordinariat v Splitu prepovedal moj članek, nejasno, zakaj Vjesnik istega ordinarijata napada Doktrinalno komisijo, nejasno, zakaj med jugoslovanskimi škofi in teologi ni edinstva. Odgovor bo najbrž v razločevanju med resnico nečesa in resnico nekoga.

c) Naše dosedanje obravnavanje Vjesnikovega pisanja, ki ima naslov »Naš Odgovor bo najbrž v razločevanju med resnico nečesa in resnico meljenost naknadne trditve istega lista, ki se glasi: »Iz gornjega je jasno, da je naš nadbiskupski ordinariat pravilno postupio, kad ie zabranio tiskanje članka prof. Steinera u 'Službi Božjoj' o H. V. i da su izjave Vijeća za nauk vjere pri BK i pisanje G. K. o tom predmetu bile pogrešne« (1972, br. 4, str. 35). »Jasno«

bi naj to bilo iz odgovora Kongregacije za verski nauk škofu J. Jenku. Zgoraj smo posamezne odgovore te kongregacije citirali.

Ali je iz odgovora kongregacije jasno, da na področju urejanja rojstev ne more priti na subjektivnem področju do perpleksnega primera? Ali je iz tega odgovora jasno, da se zakonci v perpleksnem primeru ne smejo ravnati po tradicionalnem načelu: 'in casu perplexo minus malum eligendum'? Ali je jasno, da je nauk francoskih škofov za subjektivno področje napačen, nauk jugoslovanskih škofov pa za isto področje pravilen?

Ko bo na vsa ta vprašanja Vjestnik mogel odgovoriti z 'da', bo lahko trdil, kar je trdil. Dokler pa ne bo mogel tako odgovoriti (in tako ne bo mogel odgovoriti nikdar), dotlej je jasno samo to, da »nadbiskupski ordinarijat« v Splitu ni pravilno »postupio, kad je zabranio tiskanje članka prof. Steinera u 'Službi Božjoj'« in da je mišljenje »Vijeća za nauk vjere pri BK« o mojem pisanju bilo pravilno.

Naše dosedanje obravnavanje Vjesnikovega odgovora Doktrinalni komisiji tudi priča, da Vjesnik nima pravice spraševati, »da li svi članovi DK primaju nauk enciklike HV samo globalno ili i u pojedinostima«. Vjesnik tudi ni dokazal, da bi DK storila kaj proti HV.

Prav tako Vjesnik nima pravice trditi, da »Doktrinalna komisija ignorira učenje o prenošenju života naše BK, t. j. 'Pastirsko pismo BKJ'... i 'Uputa naših biskupa'«. S čim je Vjesnik dokazal svojo trditev?

Vjesnik celo trdi, da »je jasno iz papine enciklike i iz oba dokumenta naše BK«, da »do sukoba dužnosti ali do casus perplexi... može doći jedino na subjektivnom području«. Doktrinalna komisija ni spregledala v mojem pisanju, da zagovarjam samo perpleksen primer na subjektivnem področju in ravnanje v tem primeru po tradicionalnem načelu, in casu perplexo minus malum eligendum'. Vjesniku pa se je to zgodilo.

4. Vjesnik izjavlja: »Mi ne možemo dopustiti nikakvu probabilnost u praksi mišljenju prof. Steinera, jer naši biskupi u svojoj 'Uputi' od 1970. pišu: 'Naš episkopat ne može odobriti dvosmiselno načelo po kojemu bi kontracepcija bila uvijek nered, ali ne bi bila uvijek grijeh.'«

Vjesniku je treba najprej povedati, da tega teksta v »Uputi od 1970« sploh ni! Ta tekst je v Izjavi »Predsjedništva Vijeća za nauku vjere pri BKJ«, ki so jo podpisali člani tega predsedstva, to se pravi samo trije »naši biskupi«.

Potem je treba reči, da je ravno to Izjavo Kongregacija za verski nauk ovrгла, ko je izjavila, da je subjektivno perpleksen primer na področju urejanja rojstev možen. Ovrгла tudi Kongregacija za kler z izjavo, da posebne okolnosti, ki spremljajo objektivno slabo dejanje, morejo to dejanje narediti »negrešno, zmanjšano v krivdi ali subjektivno branljivo«.

Dalje moram povedati, da nisem zahteval »nikakvu probabilnost u praksi« svojemu mišljenju, ampak sem se zavzemal za probabilnost nauka francoskega in drugih episkopatov, kolikor se nanaša na subjektivno področje.

Končno pa je treba Vjesnik spomniti, da sem zagovarjal perpleksen primer na subjektivnem področju in za reševanje tega primera po tradicionalnem moralnem načelu. To pa ne potrebuje nikakršne probabilnosti in od nikogar dopustitve probabilnosti. Glede dovoljenosti uporabljanja tradicionalnega nauka, ki govori o perpleksnem primeru, ni v Cerkvi nobenega dvoma, ampak popolna gotovost.

5. Vjesnik pravi, da »teolozi mogu i moraju dalje proučavati pitanja u svezi s HV, ali to moraju činiti u stručnim časopisima, a ne u praktično-pastoralnim, kao što je 'Služba Božja'«.

Svoj članek »Ne na umanjeње nego na uzveličanje...«, o katerem Vjesnik govori, sem poslal v 'Službo Božjo' zato, ker je ta članek odgovor na članek K. Nole »Nekaj kazusov«, ki je bil objavljen v tem časopisu (1969, 421—432;

1970, 67—74). V svojem članku je Nola trdil več neresnic in je v marsičem moje pisanje izkrivil itd. (prim. Služba Božja, 1971, 330, 336, 351 itd.). Torej sem se imel pravico braniti v 'Službi Božji'.

V 'Službi Božji' je izšel tudi članek dr. J. Kuničiča »Neka 'nova' osporavanja u pitanju kontracepcije« (1971, 95—99), v katerem avtor z nedopustno metodo in s podtikanjem kritizira moj dopis Škofovski konferenci Jugoslavije. Torej sem moral resnico zopet braniti v 'Službi Božji'.

V isti reviji sta bila potem objavljena dva članka K. Nole, »Odgovor dr. Steineru (1972, 58—63) in »Doktrinalna komisija B. konferencije Jugoslavije i 'Humanae vitae'« (1972, 125—130). V obeh člankih uporablja Nola nedopustno metodo, izkrivlja misel nasprotnikov, napada osebe, npr. v prvem škofa dr. M. Držečnika, v drugem pa nadškofa dr. J. Pogačnika, itd. Drugi Nolin članek je uredništvo 'Službe Božje' objavilo celo z naslednjim pripisom: »Zamoljeni smo od splitskog nadbiskupa dr. Frane Franića, da objavimo ovaj članak« (1972, 125).

V listih »praktično-pastoralnim, kao što je 'Služba Božja'« se smejo objavljati članki, ki uporabljajo nedopustno metodo, podtikajo, napadajo celo škofove, itd., ne smejo se pa po mišljenju Vjesnika Nadbiskupije splitsko-makarske objavljati članki, ki vse to zavračajo; krivično napadeni se ne sme braniti. Zelo se čudim dvojni meri Vjesnika! Kakšno diskriminacijo uganja Vjesnik? Kakšno časnikarsko moralo zagovarja? Kakšen odnos ima do iskanja resnice?

6. Vjesnik potem zahteva, da bi Doktrinalna komisija »trebala svoj zaključek predati... i splitskom nadbiskupu, kojega ona stvarno svojom izjavom osuđuje.«

Videli smo, da Doktrinalna komisija ni izdala nobene izjave, s katero bi obsodila splitskega nadškofa.

Kar zahteva Vjesnik od Doktrinalne komisije, po tistem bi se moral sam ravnati. Ali je Vjesnik »Naš odgovor na Izjavo Doktrinalne komisije BKJ«, s katerim »stvarno... usuđuje« skoraj vse škofove, ki so člani iste komisije, predal tem škofom? Ali je predal tem škofom članek »Vijeće za nauk vjere BKJ i 'Humanae vitae'«, s katerim jih je stvarno obsodil. Vjesnik je prvo in drugo (1972, br. 2, 10—14) enostavno objavil.

### Sklep

Očitki v pisanju »Naš odgovor na Izjavo Doktrinalne komisije BKJ« isti komisiji so neutemeljeni in zato krivični.

Stefan Steiner

## Pogovor med transcendentno in personalno-dialoško kristologijo\*

V zimskem semestru 1970—71 sta K. Rahner in strokovnjak za novo zavezo W. Thüsing po medsebojnem dogovoru skupno predavala kristologijo. Pri predavanjih, ki jih je imel K. Rahner kot sistematik, so bile že od začetka vsakega predavanja razdeljene pismene teze in glavne točke vsakega predavanja; tako so slušatelji lažje sledili in postavljali tudi vprašanja za pojasnilo posameznih

\* Karel Rahner — Wilhelm Thüsing, *Christologie — systematisch und exegetisch. Arbeitsgrundlagen für eine interdisziplinäre Vorlesung* (Quaestiones disputatae št. 55), Herder, Freiburg—Basel—Wien 1972, 316 str.

trditev. Vselej je bil navzoč tudi W. Thüsing, ki je ob določenih točkah nastopil s svojim predavanjem, pri tem pa tudi dal v roko sluшатeljem skripta z glavno snovjo, ki jo je nato ustmeno obdelal podrobneje. W. Thüsing je smel tudi kar sredi Rahnerjevega predavanja postavljati ugovore in vprašanja, ali pa tudi dodajati pojasnila s področja novozavezne eksegeze. A tudi K. Rahner je prisostvoval Thüsingovim predavanjem in ob raznih točkah vstopal v eksegetova izvajanja. Nato se je ob sodelovanju sluшатeljev razvijal pogovor o predavani snovi v celoti.

Oba profesorja sta s takšnim načinom obravnavanja istega predmeta — eden kot dogmatik, drugi kot ekseget — praktično pokazala potrebo po reformi teološkega študija, reformi, ki ne sme šele čakati na čas, ko bodo institucije prilagojene upravičenim zahtevam današnjega teološkega študija. — In kaj je najbolj potrebno reforme? Vsekakor je predvsem treba premagati ločenost, nepovezanost, medsebojno neuglašenost, brezveznost med posameznimi teološkimi disciplinami. Ker gredo discipline — večkrat o isti stvari, čeprav pod različnimi vidiki — vsaka svojo pot, jih študentje teologije čutijo kot nepovezane fragmente in ne vidijo med njimi povezujočih črt. Iz raztresenih kamenčkov mozaika pa si je seveda skoraj nemogoče napraviti o celoti zares smiselno podobo.

Ce je kje sodelovanje koristno in zaželeno, je gotovo še posebno sodelovanje med sistematično in biblično teologijo. Sistematična teologija kot refleksija o oznanilu Cerkve znotraj današnjega miselnega obzorja in biblična teologija kot prikaz in refleksija o tistih bibličnih tekstih, brez katerih povezuje današnjega teološkega mišljenja z izvirom in trajno temeljno podobo krščanstva ni mogoča, bi morali še posebno biti medsebojno skladni in uglaseni. Tako je že v stvari sami utemeljeno, da sta se najprej zastopnik sistematične (dogmatične) in biblične teologije najprej sešla sama zase in poiskala v dvogovoru medsebojno sodelovanje.

Gotovo je, da se morata srečavati obe omenjeni disciplini. K. Rahner in W. Thüsing poudarjata: Sistematična teologija mora ostati odprta izsledkom biblične teologije; eksegeza (in z njo biblična teologija) pa sama sebe ne sme umevati le kot »fundamentalno-teološko« delujočo historično znanost, marveč mora tudi ona biti s svoje strani odprta za nauk Cerkve in obenem za današnji miselni horizont. Ekseget ima nalogo, da s svoje strani pomaga utreti pot od biblične (kritično dobljene in ne že vnaprej od dogmatike narekovane) teologije k cerkvenemu nauku — in s tem k oznanjevanju — in k sistematiki. V knjigi, ki sta jo kot nekakšen rezultat medsebojnega sodelovanja pri kristologiji nato objavila, pripominjata Rahner in Thüsing: Če bi zastopniki sistematične in biblične teologije bili mnenja, da poskus takšne odprtosti zadostuje znotraj njihovega lastnega učnega postopka in da je že s tem zadoščeno objektivno danim zahtevam, potem se to »nama zdi prijazna prevara (holde Täuschung)« (str. 4.). Potrebno je bližnje sodelovanje.

Tekste, ki sta jih avtorja imela za podlago svojim predavanjem in razgovorom ter disputacijam v zvezi s svojimi predavanji, sta izdala v skupni knjigi kot »Quaestio disputata«.

K. Rahner je priobčil le krajše tekste in le bolj glavno snov, ki jo je pri predavanjih obravnaval, in sicer na prvem mestu, kakor to ustreza mestu sistematične teologije; zraven pa so v knjigi navedena tudi razna Rahnerjeva dela, kjer je snov obdelana bolj obširno ali s kake druge strani, a tudi nekatera dela drugih avtorjev, kolikor se je zdelo potrebno za boljše umevanje Rahnerjevih kristoloških izvajanj. Svojemu oddelku je Rahner dal »Grundlinien einer systematischen Christologie« (od str. 15 do 78). — Prispevki W. Thüsinga obsegajo skoraj trikrat več kakor Rahnerjevi, in sicer po Thüsingovi lastni pripombi že zaradi tega, ker so njegova dela iz biblične eksegeze manj dostopna



kakor Rahnerjeva. Thüsingov prispevek ima naslov »Neutestamentliche Zugangswege zu einer transzendental-dialogischen Christologie« (od str. 79 do 315). — V predgovoru avtorja sama pojasnjujeta svoj poskus, svoje namene in metodo, ki sta jo pri tem uporabljala (str. 3—6).

Thüsing še posebej pojasnjuje, zakaj je dal svojemu prispevku tak naslov. Pred seboj je imel svojega partnerja v pogovoru, tj. K. Rahnerja. Rahnerjeva dogmatika pa se naslanja na »transcendentalno« izhodišče. Thüsing pravi: »Po mojem mnenju mora biti kristologija, ki jo je treba zasnovati na temelju bibličnega mišljenja, 'dialogična' — če razumemo to besedo tako v smislu razmerja med Bogom in človekom kakor tudi v smislu medčloveškega razmerja (z bibličnim naglasom na prvem razmerju). Ker imam za potrebna in združljiva oba nastavka ..., bi kristologija, ki si jo predstavljam kot cilj in ki s stališča sv. pisma iščem pota do nje, morala biti 'transcendentalno-dialogska'« (81).

Zdi se mi koristno, da tukaj tiste brave, ki nimajo prilike in ne časa brati spise K. Rahnerja, seznanim v grobih obrisih z Rahnerjevo »transcendentalno kristologijo«; nato pa še z »dialoško« kristologijo, ki naj bi po Thüsingovih mislih privzela vase tudi važne črte Rahnerjeve »transcendentalne« kristologije. Oboje na podlagi snovi, ki sta jo Rahner in Thüsing obravnavala v omenjenih predavanjih in nato izdala kot št. 55 »Quaestiones disputatae«.

## I. »Transcendentalna kristologija« pri K. Rahnerju

»Transcendentalno« moramo razlikovati najprej od »transcendentnega«. Transcendentni so — tako pravi K. Rahner sam — tisti povedki, ki se nanašajo ne le na določeno področje bitnega, marveč veljajo o vsakem resničnem ali možnem bitju (npr. bit, enota, resničnost, dobrost). Če pa kaj tako spoznam, da je dokazano: tajitev takšnega povedka o tistem spoznanem »kaj« vključno sama odpravlja, sama sebe taji — potem govorimo o »transcendentalnem« (povedku). K. Rahner posebno govori o »transcendentalnosti« človeškega duha, kolikor je v svojem spoznavanju posameznih predmetov ta duh nujno naravnani na bit v splošnem, tako da bi brez te naravnosti in te netematične vednosti za bit v splošnem (vključno za Boga) ne mogel imeti nobenega spoznanja o posameznih bitjih, tudi ne nobenega pojma. Izraz »transcendentalen« je vzet v istem pomenu, kakršnega je uvedel Kant, ki so mu »transcendentalia« apriorni pogoji spoznanja.<sup>1</sup>

Zakaj je K. Rahner sploh začel govoriti o »transcendentalni« kristologiji? Zato, ker hoče na neki način olajšati današnjemu človeku dostop do Kristusove skrivnosti. Če namreč človek, ki je vaju le izkustvenih znanosti, sliši govoriti o Kristusu v klasični govorici (hipostatično zedinjenje, božja in človeška narava v združenju v eno osebo, vstajenje od mrtvih), se mu kar nehote vrine misel, da gre tukaj kratko malo za mite. Drugače je, če povedke o Kristusu navežemo na to, kar človek tako in tako v sebi izkuša in doživlja, čeprav mu to navadno ne prihaja v zavest, vsaj ne izrečno in »tematično«.

Človekova narava — tako na razne načine razlaga K. Rahner v svojih razpravah — je kot »duh v svetu« odprta nasproti brezmejnemu obzorju biti sploh, s tem pa nasproti »absolutni skrivnosti, ki se imenuje Bog«. To vključno, »netematizirano« usmerjenost na Boga človek nujno uresničuje v vsakem svojem res človeškem spoznanju in hotenju. To pa ga obenem naravnava v tisto smer, kjer naleti na trditev krščanstva o »hipostatičnem zedinjenju«, o najvišjem možnem zedinjenju človeka z »absolutno skrivnostjo Boga«. Tako

<sup>1</sup> Prim. K. Rahner — H. Vorgrimmler, *Kleines theologisches Wörterbuch*, Herder, Frb.—B.—W. 1961, 363 sl.

pridemo do trditve: Človeška narava v odnosu do hipostatičnega zedinjenja v Kristusu ni nekaj indiferentnega, do česar bi bil človek lahko v resnici docela brezbrizen tudi v največji globini svojega bitja. Hipostatično zedinjenje je marveč človekova možnost, ki je utemeljena v bolj radikalni možnosti za hipostatično zedinjenje. Človeška narava je torej ustvarjena kakor tista gramatika, ki je nujno potreben pogoj za to, da more biti božja Beseda izgovorjena v času.<sup>2</sup>

V knjigi, iz katere tukaj povzemamo važnejše točke, nanašajoče se bolj naravnost na »transcendentalno« in pa na »dialoško« kristologijo, je izpod Rahnerjevega peresa 5 poglavij. 3. poglavje je naslovljeno kot »Transzendente Christologie«. V okviru 4. poglavja pa je oddelek, ki ima naslov »Transzendente Auferstehungshoffnung als Horizont der Erfahrung der Auferstehung Jesu«. A tudi drugod je na ta ali oni način navzoč »transcendentalni« nastavek za kristologijo. Vsaj nekaj od tega naj bo navedeno.

»Človekova naravnost na absolutnega prinašavca milosti je utemeljena že v bistvu duhovnega subjekta« (Subjekthaftigkeit); to je temelj za »dialoški odnos od Boga in daje tako neke temelje za upanje na dokončno samopriobčitev Boga človeku«; vendar pa — tako pristavlja Rahner — iz tega še ne sledi z gotovostjo to samopriobčenje (»Selbstmitteilung Gottes« — ena od osrednjih idej K. Rahnerja). (21). — Absolutni smisel more človeškemu življenju dati le Bog (22). To se posebno jasno pokaže ob smrti, ob kateri »preostane ali upanje na ‚vse‘ ali pa goli obup« — smrt je radikalni dogodek, ob katerem se to, kar je že sicer navzoče, jasno pokaže (23).

Na zgodovinski in torej kategorialni način se nam to samopriobčenje Boga podeljuje samo v takšnem človeku, ki se z ene strani v svoji smrti odpove sleherni zgolj znotraj sveta uresničljivi prihodnosti in ki se z druge strani v tem sprejemu smrti izkaže kot dokončno sprejetega od Boga; samo tak človek nam jamči za nepreklicno samopodaritev Boga svetu kot celoti — in samo tak človek napravi, da takšna samopriobčitev oz. samopodaritev Boga stopa pred nas tudi na zgodovinski način in nam je poročstvo, da je Bog (neizrekljiva skrivnost) človeka sprejel in sprejel njegovo zgodovino in svet. Samopodaritev Boga s v o b o d n e m u (»eksemplaričnemu«) subjektu se more kot nepreklicno zmagovita (kot eshatološko dokončna) kategorialno izkazati le, ko ta svobodni subjekt to samopodaritev Boga in njegovo pritrditev svetu dejansko sprejme. In to se je zgodilo v Kristusovi velikonočni skrivnosti. (23). Podstavljati pa je treba pri tem tudi protiindividualistično prepričanje, da ima spričo dejanske enote sveta in zgodovine z božjega stališča in s stališča sveta takšna »posamezna« usoda »eksemplarični« pomen za svet sploh (24).

Vendar pa K. Rahner ne odklanja kar tako klasične kristologije. Posebej glede kalcedonske formulacije nauka o dveh nepomešanih in hkrati neločenih in neločljivih naravah v Kristusu Rahner odločno zatrjuje, da je ta formulacija cerkveno nujno potrebna — in moremo seveda z njo pravilno izraziti bit in usodo »prinašavca odrešenja«. S tem se Rahner postavlja v nasprotje s stališčem, ki ga danes tudi nekateri katoliški teologi zagovarjajo (češ da je kalcedonsko formulacijo sploh mogoče molče kar obiti). — Razen tega poudarja K. Rahner izrečno: Zgodovinsko je mogoče docela dovolj trdno izkazati, kako je Bog omenjeno radikalno predanost prinašavca odrešenja (Kristusovo predanost Bogu) res sprejel — in to sprejetje imenujemo »vstajenje« (25). Sploh je mnogokaj o Jezusu mogoče tudi zgodovinsko vedeti, tudi marsikaj takšnega, kar ima »teološko relevantno«, kar je teološko važno (25).

<sup>2</sup> Prim. K. Rahner, *Theologie und Antropologie*, v: *Schriften zur theologie VIII* (Einsiedeln 1967) 43—65; isti, *Christologie innerhalb einer evolutiven Weltanschauung*, v: *Schriften zur Theologie V* (Einsiedeln 1964) 183—221.

Preroki so mnogokrat svoje življenje končali s smrtjo, a njihovo poslanstvo ni bilo ovrženo. Toda pri Kristusu je nekaj prav posebnega: zmaga je prav v njegovi smrti (31). — Jezus je bil zadnji božji poziv, zadnje božje vabilo; po njem ne bo nobenega božjega poziva več in ne more biti. S preroško radikalnostjo je Jezus na nov način oznanjal staro oznanilo o božjem kraljestvu. Doživljal je tak odnos do Boga, ki je z ene strani — v primerjavi z drugimi ljudmi — enkrat in nov in ga je z druge strani Jezus imel za takšnega, ki je za druge ljudi in za njihov odnos do Boga eksemplaričen. Seveda pa je to dobilo svojo poslednjo radikalnost šele z njegovo smrtjo in vstajenjem, in to ne le »za nas«, ampak tudi v sebi. Vendar pa se je že pred veliko nočjo Jezus mogel zavedati, da je absolutni prinašavec odrešenja, in imeti izkustvo o tem. Že pred veliko nočjo je Jezus po umevanju samega sebe dejansko oznanjevalec božjega kraljestva, kakor še ni bilo prej tu, a je z njim in v njem že tukaj. Vsaj v tem smislu se že predvelikonočni Jezus zaveda samega sebe kot absolutnega prinašavca odrešenja (32 sl.).

V 4. poglavju govori K. Rahner o »teologiji Jezusove smrti in vstajenja« (35—69) in v tem okviru tudi o »transcendentalnem upanju na vstajenje kot obzorju izkustva Jezusovega vstajenja.

Vsak človek — pravi Rahner — s transcendentalno nujnostjo izvrši dejanje upanja na svojo lastno vstajenje, in sicer bodisi v načinu svobodnega sprejema bodisi svobodnega odklona takšnega upanja. Kajti vsak človek se hoče ohraniti v dokončnosti in izkuša to hotenje (Anspruch) v dejanju svoje odgovorne svobode, naj implikacijo (vključnost) svoje izvršitve svobode more tematizirati ali ne, naj jo v veri sprejme ali pa jo v obupu odklanja. Toda »vstajenje« ni samo dodatni povedek o usodi nekega sekundarnega dela človekovega bitja (ein sekundärer Teil des Menschen) kot tisti del, za katerega bi na temelju prvotnega umevanja — praumevanja — človekovega bitja sploh ne mogel — v upanju — vedeti. »Vstajenje« je marveč beseda, ki na temelju človekove konkretnosti obljublja trajno veljavnost celotne človekove eksistence. »Vstajenje« ima v mislih res vstajenje »mesa«, to se pravi človeka, ne ravno vstajenje telesa, katerega ima človek kot del samega sebe. Ako torej človek svojo eksistenco potrjuje (bejaht) kot veljavno in kot tako, ki jo je treba rešiti, in če pri tem ne podleže nesporazumljenju platonskega antropološkega dualizma, potem potrjuje — upajoč — svoje vstajenje. — Zoper ugovor, ki bi tukaj brez dvoma utegnil nastopiti, pravi Rahner: Naj ne rečemo, da s pravkar izrečeno trditvijo podstavljamo čisto določeno antropologijo, ki jo sprejema premalo ljudi, umevajočih na ta način sami sebe, in da torej takšna antropologija ne more preprosto veljati kot predpostavka za stavek o transcendentalnem upanju v vstajenje. Tukaj človek sploh ni umevan v posebnem smislu (poleg drugačnih, ne vnaprej miselno nemogočih smislov); človek je marveč tukaj vzet zelo »nefilozofsko«, kakršen pač je in ga najdemo kot enega (se pravi, ne razcepljenega v razne dele). Saj vera v vstajenje sploh ne podstavlja točnejšega vprašanja, kako bodo podani »deli« in »momenti« človeka v njegovi dokončnosti (ti »deli« in »momenti« sploh niso izrečno razločeni). Ta vera le negativno prepoveduje, da bi že vnaprej izločili določene momente človeka kot nepomembne za človekovo dokončnost, ne da bi zato vera pozitivno prizadevala bližnja določila o načinu te dokončnosti (39).

S stavkom o transcendentalnem upanju na vstajenje ne nasprotujemo trditvi, da se človeku na temelju izkustva Jezusovega vstajenja bolje posreči dejansko objektivizirati takšno umevanje samega sebe. Zveza (Zirkel) med transcendentalnim upanjem na vstajenje in izkustvom Jezusovega vstajenja je povsod podana. To transcendentalno upanje na vstajenje je razumevanjsko



obzorje za versko izkustvo Jezusovega vstajenja. Kjer to transcendentalno upanje na vstajenje ni izrinjeno (verdrängt), tam nujno išče svojega zgodovinskega posredovanja in potrditve, ob kateri more postati izrečno upanje na vstajenje in postane v pravem pomenu eshatološko upanje, ki se užge ob spolnitvi upanja na Jezusu (39 sl.). V osnovi more iti le za to, ali to transcendentalno upanje na vstajenje še sploh išče v zgodovini, če bi moglo srečati kakega vstalega ali če »že« kje obstoji in če more biti tisti vstali kot tak v veri predmet izkustva. Ako je to edina zakonita alternativa, ako je to le zgolj še odloženo upanje ali življenje znotraj upanja, ki že doživlja (izkuša) izpolnitev, in ako je edino to človeku nekaj primernega, potem se človek pričevanju drugih ne sme skeptično zapreti — pričevanju namreč, da Jezus živi, da je vstal (40).

Važno je tudi, da gre pri Jezusovem vstajenju vendar za samo enkrat izvršeno dejstvo. To je že samo po sebi vredno premisleka. Mnogo ljudi je bilo umorjenih, tudi umorjenih »prerokov«, o katerih bi človek rad zvedel, da živijo; in vendar ni mogoče kaj takega zvedeti. Ali nima takšna enkratnost svoj razlog v tem, da je razlog sam enkraten in kratko malo »resničen« in da torej tu ne gre za slučajno sovpadanje disparatnih izkustev in premislekov, ki je tolikokrat vzrok zmot? Kdor taji Jezusovo vstajenje, ne da bi ga že vnaprej napak razumel in potem takšno napačno umevanje po pravici zavrgel, bi se moral postaviti pred tole vprašanje: Zakaj domnevna »zmota« ne nastopa večkrat, čeprav so vzroki za takšno »zmoto« trajno podani? Zakaj nam zgodovina govori samo o enem dogodku vstajenja od mrtvih? (40).

Rahner na črti svojega transcendentalnega nastavka govori tudi o enoti apostolskega in našega lastnega izkustva glede vstajenja (40—42). Naša vera ostane vezana na apostolsko pričevanje. Vendar drugače, kakor pa je to pri profanih dogodkih. Dano nam je namreč notranje pričevanje ob luči božje »milosti«, notranje pričevanje izkustva Duha. Tu ne gre za sumljivost kake mitološke teorije: saj v veri in v upanju na svoje »vstajenje« izkušamo svoj pogum, da stojimo nad smrtjo, in sicer v pogledu na Vstalega, ki stopa pred nas v apostolskem pričevanju. In v tem (svobodno uveljavljanem) pogumu se Vstali sam izpričuje kot živega — tu nastane povsem uspelo in srečno soglasje med transcendentalnim upanjem v vstajenje in kategorialno-realno danostjo takšnega vstajenja, ki je v Jezusu uresničeno tudi za nas. In sicer je to takšno soglasje, ki ga ni mogoče odpraviti. V tem krogu se oboje medsebojno nosi in izpričuje kot resnično. Mi sami pridemo k spričevani stvarnosti. V »Duhu« izkusimo mi sami Jezusovo vstajenje, ker Duha samega in njegovo »stvar« (»Sache«) izkusimo kot nekaj živega in zmagovitega. A s tem stavkom se ne napravimo samostojnih in neodvisnih od apostolskega pričevanja o vstajenju. Kajti če vzamemo, da obstoji transcendentalno upanje na vstajenje in da to upanje vedno išče svoje kategorialne oprijemljivosti in pričevanja (in to je ponudeno tistemu, ki veruje v krščansko odrešenjsko možnost za vse, čeprav večina od teh »vseh« ni slišala izrečnega oznanila evangelija), potem more to transcendentalno upanje na vstajenje svojemu temelju in predmetu dati njegovo kategorialno ime vendarle ravno le s pomočjo apostolskega pričevanja o vstalem Jezusu. Na kategorialno-krščanski način se da transcendentalno upanje na vstajenje posredovati le po apostolskem pričevanju. V tem pa je vsebovano še nekaj: to od Duha povzročeno upanje na vstajenje res obstoji; in to od Duha povzročeno izkustvo nepremagljivega življenja daje trdno podlago verodostojnosti apostolskega pričevanja, z druge strani pa v tem pričevanju pride povsem k samemu sebi. Pri sv. Pavlu bi se vse to dalo ponazoriti z medsebojnim odnosom pogojenosti izkustva Duha in vere v vstajenje (40—42).



## II. »Dialoška kristologija« v sv. pismu

W. Thüsing skoz in skoz na ta ali oni način ob svetopisemskem tekstu in témah dokazuje in pojasnjuje, kako je k Rahnerjevi transcendentalni zamisli kristologije treba pridružiti še izrazito dialoškost, kakršno najdemo v sv. pismu. Thüsing ne odklanja Rahnerjevega transcendentalnega nastavka ali izhodišča; pač pa hoče to dopolniti z dialoško prvino, brez katere po Thüsingovem mnenju ne more biti zares z božjim razodetjem skladnega nauka o Kristusu in o njegovem odrešenjskem delu.

V uvodu k celotnemu razpravljanju govori Thüsing o pomembnosti sv. pisma za današnjo teologijo in o problematiki sodelovanja dogmatike in eksegeze (82—97). Danes namreč obstoji tendenca, ki vidi v kakršni koli absolutni zahtevi ali obveznosti, tudi v obveznosti s strani nove zaveze in krščanstva, nekaj nesprejemljivega. Danes je tudi mišljenje kristjanov v veliki meri oblikovano od razsvetljenstva. In za takšno mišljenje je »eksemplaričen tudi transcendentalni nastavek K. Rahnerja« (85). — Thüsing tukaj izreče neko kritiko zoper Rahnerja; vendar pa takoj dostavi, da prav Rahner poudarja: »Pracerkev ni le časovno prva perioda Cerkve, marveč trajni temelj in trajna norma za vse prihodnje periode, zakon, po katerem se začenja celotni tek Cerkve« (Über die Schriftinspiration, Qu. disp., 52 sl.). K temu je treba dodati tudi Rahnerjev nauk o »inspiraciji« sv. pisma, češ da je dana že z dejstvom, da spada to sv. pismo k sami konstituciji Cerkve. V zvezi s tem moremo reči, da je sv. pismo nove zaveze (v zvezi z njim pa tudi sv. pismo stare zaveze) nekaj takega, kar teologijo obvezuje. Spet pa bi to ne bilo mogoče, če bi v Jezusu ne bilo dano nepreklicno samopriobčenje Boga človeštvu. Nova zaveza more biti za teologijo odločilno važna samo tedaj, če Jezus ni le rabi ali prerok, ki je nekoč živel in je sedaj mrtev, marveč če je v nekem smislu, ki ga sicer ni mogoče brez ostankov izraziti z besedami in še posebno ne razumeti v smislu naravoslovnega spoznanja, kljub temu vendar v resničnem pomenu živ in je kot pri Bogu živeči sredi svojih in je to dejstvo, ta stvarnost za Cerkev nekaj konstitutivnega, zato pa od tega zavisi tudi odločilna važnost nove zaveze za Cerkev (in s tem za teologijo). (87—89).

Teološki zasnutki, ki jih najdemo v sv. pismu nove zaveze, razodevajo v svoji vsebini in s tem v zvezi tudi v svoji zgradbi iz govorov (»Redestruktur«) dialoškost: To je ne le govorjenje o Jezusu Kristusu, marveč primarno vsebuje dialoško strukturo, obstoječo v temle: »Božja iniciativa po Jezusu — odgovor in usmeritev na Boga po Jezusu« (92).

V večjem poglavju Thüsing naniza »Vprašanja in opombe k ,transcendentalni kristologiji« (98—113).

Odnos med transcendentalno in aposteriorno in sicer dialoško kristologijo ima svoj temelj v svetopisemsko upoštevanem odnosu med stvarjenjem in odrešenjem, a tudi med zgodovino človeštva in zgodovino izvolitve (kar najdemo že v stari zavezi), končno v odnosu med staro in novo zavezo. Morda je sploh mogoče reči, da je v transcendentalni kristologiji vsebovan problem odnosa med staro in novo zavezo, čeprav na svoj način. Saj vidimo, kako bogata je stara zaveza ne le glede teoloških, temveč tudi glede antropoloških prvin. Temu pa se pridruži nova zaveza s kerigmo o Jezusu kot »sredniku« in »absolutnem prinašavcu odrešenja« (99).

V protoloških povedkih nove zaveze (Jezus kot prvorojenec vsega stvarstva: Kol 1, 15; njegovo posredovanje stvarjenja: 1 Kor 8, 6; pojem »podobe« v Pavlovih in v devtero-Pavlovih pismih; paralela Adam—Kristus: Rimlj 5, 12—21 in 1 Kor 15, 21. 22; sprejem starozaveznega motiva »preeksisistentne« modrosti) najdemo neki ekvivalent k transcendentalni kristologiji,

kolikor gre za poskus, da bi enkratno-kontingentni Kristusov dogodek spoznali ne le v absolutnem, ampak tudi v univerzalno-kontingentnem obzorju (100).

Odprtost za »absolutno skrivnost, ki jo imenujemo Bog« — to je značilnost Rahnerjevega transcendentalnega nastavka. Če bi hoteli pokazati neko analogijo (ali Vermittlung) tega nastavka z bibličnim mišljenjem, se nam pod tem vidikom ponuja in vriva biblični pojem, ki je pač bolj kakor kateri koli drugi povezan s tem, kar je označeno kot »odprtost za Boga«. Važno je v tej zvezi dvoja: 1. da je dinamika, po kateri Bog realizira stvarstvo in človeka kot smisel tega sveta — to se pravi ravno po Sv. Duhu — tudi moč, ki tega človeka spet odpre nasproti absolutni skrivnosti; 2. da je ta dinamika Duha najožje povezana z »Gospodom Kristusom« (prim. 2 Kor 3, 17: »Gospod je Duh«; 1 Kor 15, 45: »poslednji Adam je postal oživljajoč duh«). (100 sl.). — Pavlova na »pneuma« zgrajena kristologija kaže, da je opravičeno zamisliti si antropologijo že v smeri k »absolutnemu prinašavcu odrešenja«. Mogli bi tukaj uvideti, da antropološka pot dostopa do absolutne skrivnosti, kakor jo je treba poskusiti po Descartovi dobi, nikakor ni nasprotje do tiste primarne teocentrike, kakršna je v sv. pismu. Izhajanje od človeka ne postavlja takšnega reda, v katerem bi bil človek postavljen na prvo in Bog na drugo mesto. Transcendentalno izhodišče vsekakor vključuje možnost ali celo zahtevo, da »posvečevanje (božjega) imena« (kar je očitno Jezusovo centralno prizadevanje) ne pride na drugo mesto; saj bi kaj takega imelo za svojo posledico, da bi na »posvečevanje (božjega) imena« končno pozabili in to sploh izločili. (101).

Thüsing pokaže med drugim, kako blizu je Rahnerjevemu načinu obravnavanja kristologije prvo Janezovo pismo (1 Jan) s svojim spoznavoslovjem (101—104). Najbolj izraziti novozavezni ekvivalent Rahnerjevega središčnega pojma »samopriobčenje Boga« (»Selbstmitteilung Gottes») je v 1 Jan. To se vidi že iz 1 Jan 4, 8. 16: »Bog je ljubezen«, to se pravi tista ljubezen, ki sebe samo priobčuje v Jezusu in v »Pneuma« ter prebujata človeka k dejanju ljubezni naprej (103).

### III. Pomisleki zoper »transcendentalno kristologijo«

Z druge strani pa Thüsing postavlja s stališča sv. pisma tudi precej pomembne pomisleke zoper »transcendentalno kristologijo« (zlasti 104—113).

1. V stari zavezi je npr. v ospredju osebno-dialoško razmerje človeka do Jahveta, kar v transcendentalni kristologiji ne pride dovolj do veljave. Abstraktnost transcendentalnega mišljenja tudi ni ravno primerna, da bi se skladala z zgodovinsko konkretnostjo, s katero je prikazana personalno-dialoška struktura zaveznega razmerja med Bogom in njegovim ljudstvom v stari zavezi (106). A stara zaveza je zgled za božje delovanje v zgodovini sploh (106).

Rahner se nekoliko približuje — vsaj nevarnost je za to — Heglu, ki je vse osredotočil na »Menschwerdung Gottes« (božje učlovečenje) in je v krščanstvu videl absolutno religijo, medtem ko je starozavezno religijo izenačeval z grško in z drugimi religijami (107).

Človek si more tudi postaviti vprašanje: Ali bi se ne mogla samopriobčitev Boga uresničiti tudi drugače kakor v učlovečenju, npr. v nadaljevanju Ozejevega oznanjevanja brezdanje radikalne Jahvetove ljubezni kot neposrednega daru, ne da bi bilo to realizirano v »Bogo-človeku« (Gottenmensch)? Tudi bi bilo mogoče samopriobčitev Boga pojmovati nekako tako, kakor si to misli M. Buber: Bog dovršuje črto, ki je bila nastavljena pri Ozeju in drugih prerokih (108 sl.).

2. Ali sta dalje Jezusov »križ« in »pohujšanje«, ki ga križ daje, pri Rahnerjevi obliki »transcendentalne kristologije« nekaj tako središčnega že v nastavku, kakor to ustreza kerigmi? Po sv. Pavlu je božji načrt usmerjen na križ; prav tako Janezovo učlovečenje (109).

Biblične zasnove kristologije so mnogo bogatejše kakor pa uradna »klasična kristologija«. Rahnerjev zasnutek podstavlja klasično kristologijo, vendar je načelno od nje neodvisen, čeprav glede na obliko ni mogoče tajiti nekega vpliva. A tudi pristne novozavezne kristologije (mogoče je namreč v nekem pogledu upravičeno govoriti o njih) vsebujejo neke transcendentalne dostope in so prav z ozirom na vsebino bogatejše od klasične kristologije. Mnogo takega je novi zavezi, kar bi lahko dalo Rahnerjevemu posredovanju kristologije novih razsežnosti in novih poglobitev (109 sl.).

Ena od najbolj problematičnih tvorb Rahnerjevega transcendentalnega mišljenja se Thüsing zdi povezava transcendentalne kristologije in evolucije, zlasti v sestavku »Kristologija znotraj evolutivnega svetovnega nazarja« (Schriften V, 183—221). S tem v zvezi je pomanjkljivost glede oznanila o križu. Sicer ni tako hudo, kakor bi kazal izraz »evolutivna kristologija« sam na sebi. Kljub temu — pravi Thüsing — »se mi zdi smiselno kritično vprašanje zoper zasnovo (Ansatz) ideje možnega učlovečenja s stališča formalne sheme razvoja sveta, razvoja, ki ima svoj višek v samopriobčenju Boga«. Ali ne bi enostranska »evolutivna kristologija« mogla obtežiti resnično vključitev oznanila o križu? Ali ne pusti nova zaveza odprtih še drugih možnosti, ki bi naj jih ne položili nerefektirano ad acta? (112 sl., prim. 258).

Thüsing nastopa tudi zoper Rahnerjevo tezo, da je mogoče »pozne« novozavezne kristologije uvrstiti pod model »klasične« kristologije (114 sl.). Zoper to poudarja Thüsing: Medtem ko je klasična kristologija o hipostatičnem zedinjenju formalna in revna, je v sv. pismu vsebinska polnost (117).

3. Premalo je dalje Rahner podal utemeljitev, da gre pri kerigmi ne le za potrditev preteklega dogajanja in preteklih trditev, ampak za to, da človek Jezus iz Nazareta sedaj živi v načinu tistega, po katerem bo Bog privedel dovršitev in da že deluje v smeri te dovrčitve — dovržitve »božjega gospodstva« (127).

Rahnerjev antropološko mišljeni »absolutni prinašavec odrešenja« mora biti dopolnjen s pojmom »absolutnega srednika odrešenja«, s pojmom, ki ga je prej K. Rahner več uporabljal (163).

Pnevmatologijo bi moral Rahner izdelati bolj na podlagi Rimlj 8, kjer se vidi, kako je Pneuma usmerjen na »posinovljenje, ki bo v polnosti uresničeno šele ob dovržitvi božjega kraljestva ob koncu sveta« (165—168).

4. Tudi ob pojmovanju molitve, ki je »dialoška« in ne le nagovor, nastopijo pomisleki. Molitev je namreč dialog, pri katerem najprej govori Bog, človek pa odgovori v tem, kar imenujemo »molitev«. Rahnerjeva zasnova pa kaj lahko vodi k antropocentričnemu zoženju (180).

5. Thüsing precej na dolgo, a zelo zanimivo in prepričljivo govori o tem, da je na temelju sv. pisma res upravičeno govoriti o Jezusovi veri (prim. Hebr 12, 2), čeprav gre seveda tukaj za vse globlji pojem verovanja, kakor pa je vsebovan v pojmu »za resnico imeti«. In pripominja: Na temelju govorenja o Jezusovi »veri« je mogoče dobiti dostop do tega, kar Rahner imenuje »Bewusstseinschristologie« za razliko od zgolj »ontične kristologije«, tj. kristologije, ki tvori povedke s pomočjo pojmov (»narava«, »hipostaza«), ki so vzeti iz neosebnostnih stvarnosti. K taki »zavestnostni kristologiji« spada npr. totalna Jezusova »pokorščina« Očetu, pokorščina, ki daje svoj pečat celotni Jezusovi človeški stvarnosti, a je Rahner ne upošteva dovolj (224—226; prim. 63—68).

6. Važen pomislek zoper Rahnerjevo kristologijo se Thüsing zdi v tem, da Rahnerjev zasnutek (kar v nekem pogledu velja tudi za klasično kristologijo)



preveč močno abstrahira od kategorije časa in zavaja k premočno prezen-  
 tično pojmovani kristologiji in tudi ekleziologiji (in s tem preveč h gledanju  
 na Cerkev kot »Ecclesia triumphas«); premalo je odprtosti za futurično kristo-  
 logijo in ekleziologijo, ko se bo z vstajenjem »mesa« in s prenovitvijo veseljstva  
 v nekem pogledu vendarle dopolnilo tudi poveličanje Kristusa samega, kaj naj  
 pa šele rečemo glede dovršitve Cerkve (257 sl.). Sploh obstoji nevarnost preve-  
 likega naglašanja Jezusovega povišanja, pri čemer bi nastopilo premajhno  
 zanimanje za historično Jezusovo osebo (to je pri protestantih  
 močno uresničeno). To pa je treba premagati s pozornostjo na osebno isto-  
 vetnost povišanega in zemeljskega Jezusa. Pogled na sedaj živečega Jezusa, ki  
 je v svoji osebi istoveten z zemeljskim in križanim Jezusom — to je  
 »articulus stantis et cadentis christologiae«. Samo tako obstoji edinstvena odre-  
 šenjska Jezusova važnost (259). — Pač pa obstoji realna razlika med »eksistenč-  
 nim načinom zemeljskega Jezusa in načinom povišanega Jezusa, ki ima na  
 razpolago Duha v vsej njegovi polnosti«. To je Pavlov nauk in vsaj stvarno  
 nauk vse nove zaveze; in to je tista »realna razlika«, ki jo zahteva nauk  
 o sv. Trojici. Pneuma je iz Boga in napravlja Kristusa kot Kyrios-a za »eikon«  
 (podobo) Boga — zato pa je ta Pneuma vse več kakor personificirana moč  
 Kristusa kot Gospoda (269—271).

7. Omenimo tudi Rahnerjev pojem »implicitnih kristjanov«. To  
 Thüsing odobrava, češ da ta pojem omogoča človeško in krščansko širino na-  
 sproti tistim, ki drugače mislijo. Ta pojem je združljiv z ortodoksnim krščen-  
 skim verovanjem, ne da bi bilo treba ob tem podlegati skrajnostim indife-  
 rentizma ali pa dogmatizma, ne da bi postavljali pod vprašaj smisel Cerkve  
 in misijona — nasprotno, to celo osvobodi za službo misijonarstvu in oznanje-  
 vanju. Pač pa bi pojem »implicitnega krščanstva« nikdar ne smel biti upo-  
 rabljen za ekleziološki sistem, kar pri Rahnerju, pravi Thüsing, ni (287—289).  
 — Meni pa Thüsing, da je pri Rahnerju prav v tej zvezi odnos med eklezio-  
 logijo in kristologijo premalo poudarjen, če to primerjamo s pomembnimi  
 ekleziologijami nove zaveze. Kljub temu pa je možno v eklezioloških premi-  
 slekih K. Rahnerja najti hevristično plodovito funkcijo tudi za razumevanje  
 novozaveznih eklezioloških povedkov (289).

Vendar ostane resnično — pravi Thüsing — da je pri Rahnerju kar vobče  
 odnos kristologije do Cerkve premalo poudarjen, če to primerjamo z novo  
 zavezo. Razlog pomanjkljivosti je pač v spoznavnem nastavku, češ da je pomen  
 Cerkve v izrečnosti tistega, kar je vsaj netematično navzoče tudi zunaj Cerkve  
 (prim. Sacram. M. III, 548 sl.). To bi moralo biti spopolnjeno z novozaveznim  
 pojmovanjem »občestva služjenja skupaj z Jezusom za svet« in to bi moralo  
 biti vse bolj poudarjeno (289).

Kar se tiče »implicitnega krščanstva« in »stopenj pripadnosti  
 Cerkvi«, je spet treba ugotoviti razliko od nove zaveze. Premajhen poudarek  
 na Cerkvi ima svoj vzrok v abstraktnosti Rahnerjeve ekleziologije v zvezi  
 z abstraktnostjo, ki ji tako lahko podleže »transcendentalna« kristologija. V  
 povezanosti s transcendentalno-antropološkim skupnim gledanjem na Jezusa  
 in na celotno človeštvo Jezus ni dovolj izrečno gledan kot »poslani« in kot  
 prapočelo in središče občestva »poslanih«. Kaj lahko je v takšni perspektivi  
 podcenjevati momente »za« in »poslanost«, tako da pri Rahnerju (Sacram. M.  
 III) ne pride do veljave Cerkev v smislu 1 Pet 2, 5. 9 ali Ef 4, 12 (289 sl.).

Posebno še bi bilo treba kritično popraviti izražanje glede »stopenj prip-  
 adnosti Cerkvi«. Treba bi bilo razlikovati med pojmom Cerkve,  
 kakršen je pri Rahnerju in ki krščanskost in pripadnost Cerkvi,  
 kakor se zdi, kar zenači (tako da tudi »implicitni« kristjani pripadajo Cerkvi),  
 in pa novozaveznim pojmom Cerkve kot »občestva Jezusovih  
 učencev« (oz. »teles«, »Kristusovega telesa«, »svetega duhovstva«, »rastoče



tempeljske zgradbe iz živih kamnov«). Pripadnost tistih ljudi Cerkvi, ki spadajo k »občestvu Jezusovih učencev« v novozaveznem smislu, nikakor ni le po stopnji (gradmässig) različna od tiste »pripadnosti Cerkvi«, ki po K. Rahnerju velja za »implicitne kristjane«; razlika med obojimi je marveč kvalitativna. Razlikovanja le po stopnji ni mogoče spraviti v sklad z novozaveznim izhodiščem ekleziologije. Za novozavezno izhodišče je specifična pridružitev tistemu občestvu z Jezusom, ki je občestvo izpovedovanja vere v Jezusa in občestvo poslanstva — to se pa gotovo ne razlikuje samo po stopnji od implicitne krščanskosti. — Treba se je seveda tudi vprašati, ali je s stališča nove zaveze pravilno, ako tako na široko pojmuje »Cerkev«, kakor to dela v Sacramentum Mundi III K. Rahner. Tu Cerkev očitno obsega celotno človeštvo, kolikor se ne izključi iz Cerkve z izrečnim odklanjanjem tega, kar človek po milosti že tako vedno je. Ali ne bi bilo treba namesto o »pripadnosti Cerkvi« rajši govoriti o transcendentalni možnosti pripadanja k izrečnemu občestvu z »absolutnim srednikom odrešenja«? Težava bi bila tedaj premagana ravno s tem, da bi bil transcendentalno-kristološki nastavek (ali zasutek) ohranjen prav do ekleziologije (290 sl.).

K Rahnerjevi razlagi Mt 25, 31—46 pripominja Thüsing: V večkratnem razlaganju Rahner pravilno trdi, da »ljubezen, ki se radikalno in brez pridržka podarja nekemu človeku, na impliciten način v veri in ljubezni pritrdi tudi Kristusu«, tako da je s to pritrditvijo v nekem resničnem pomenu utemeljena »implicitna krščanskost«. Vendar pa — ugovarja Thüsing — kaj takega ne more veljati za zgolj po stopnji se razlikujočo »pripadnost Cerkvi«. Kajti Mt 25 ne moremo brez nadaljnjega nediferencirano uporabiti za pojem »kristjana«. V besedilu samem (Mt 25, 32) je povedano, za koga besedilo najprej velja: za »éthne«, torej za poganke narode, ki bodo zbrani pri poslednji sodbí pred prestolom Sina človekovega. — Seveda Mt 25, 31 ss. velja kot merilo za sodbo tudi za tistega, ki je »Jezusov učenec« v povezanosti z občestvom izpovedovanja vere. Zanj velja Mt 25, 31 ss. v specifični obliki: Sodba se izvrši na njem ne le po merilu, ali je Jezusu služil v bratih, marveč ali je poslanstvo, ki mu ga je dal Jezus, spolnjeval v izrečno priznavanem občestvu z Jezusom: poslanstvo pomagati drugim, da bi postali Jezusovi učenci; ali je torej stal znotraj izrečnega Jezusovega občestva v služanju. To je seveda usmerjeno k temu, da bi Jezusovi učenci dajali naprej božje usmiljenje, s tem pa k dejavni ljubezni, o kateri govori Mt 25, a poleg tega tudi k dejavni deležnosti pri Jezusovem soteriološkem »za« v občestvu usode z Jezusom. Sodba nad tistim, ki je iz milosti in izvolitve Jezusov učenec v izrečnem smislu, se torej izvrši ne le po njegovi dejavni sočlovečnosti, marveč tudi po merilu, ali in koliko se je priznaval k občestvu z Jezusom kot občestvu, ki je »za« svet (291 sl.).

#### IV. Predlogi za »transcendentalno-dialoško« kristologijo

Ob koncu Thüsing povzema celotno sodbo glede odnosa med Rahnerjevo »transcendentalno kristologijo« in bibličnim »personalno-dialoškim« načinom mišljenja.

Thüsing priznava delno upravičenost različnih kritikov, npr. E. Simonsa, A. Gerkena, A. Stocka, ki se v imenu bibličnega razodetja obračajo zoper važne točke v teologiji K. Rahnerja. Thüsingova kritika Rahnerjeve kristologije je neodvisna — vsaj hoče biti — od drugih kritikov in je bolj povezana s pozitivnim prizadevanjem za dostop do Rahnerjeve teologije, čeprav Thüsingu ne gre ravno za poskus »harmoniziranja«. Kljub pomislekom, nekaterim tudi zelo važnim, je Thüsingova sodba o Rahnerjevi »transcendentalni« kristologiji v splošnem dokaj pozitivna. Saj resnično ni mogoče zanikati zelo dragocenih

prispevkov K. Rahnerja k mnogoterim vprašanjem iz kristologije in ostalih teoloških traktatov.

Thüsing pa vendarle vidi v več točkah Rahnerjeve kristologije zlasti napačno ali nepopolno in zvodljivo postavljanje naglasov in pristavlja: »Menim, da tisto nasproti Rahnerju drugačno postavljanje naglasov, za kakršnega mi gre, ni postransko. Kljub temu pa imam transcendentalni zasnutek (transzendentaler Ansatz) za nekaj takega, kar bi se navsezadnje dalo izraziti tudi z bibličnimi pojmovanji (ist mit den biblischen Konzeptionen vermittelbar), če si kdo tisti transcendentalni zasnutek tako zamišlja, kakor Rahner sam nasproti mnenju mnogih njegovih kritikov v resnici dela. Saj bi Rahnerja razumeli napak, če bi njegov transcendentalni zasnutek pojmovali kot zaključen sistem« (293).

V večjem oddelku (292) Thüsing še povzema nekatere važnejše točke svojega prejšnjega razpravljanja in dodaja nove osvetlitve in predloge, kako bi bilo mogoče na podlagi izrazito osebnostnega in dialoškega načina svetopisemskega mišljenja vsebinsko »napolniti« formalno-abstraktno izražanje, lastno Rahnerjevi kristologiji. Tako npr. govori K. Rahner o »odprtosti nasproti absolutni skrivnosti«, kar je zelo abstraktno. Če globlje pomislimo, bomo odkrili, da sv. pismo stare, pa tudi nove zaveze, v bistvu povsem isto pove z vse bolj konkretnim, osebnostno-dialoško toplim »iskanjem Jahvetovega obraza« (prim. Ps 26, 7; Flp 3, 14 in Mr 9, 24; seveda pa to »iskanje« niti daleč ni združeno z agnosticizmom, saj npr. nevesta iz Visoke pesmi, ko »išče« ženina, zelo dobro ve, da ženin obstoji in da je vsega hrepenenja vreden). Dialoški moment je tu vsebljen s »spoznan biti« (prim. 1 Kor 13, 12) (298).

»Ascendenčna« (navzgor se dvigajoča) teologija v smislu K. Rahnerja jemlje za izhodišče človeka in njegovo abstraktno-transcendentalno odprtost. Vendar pa more tudi izrečno povedati, da človekova usoda zavisi od absolutne skrivnosti, nasproti kateri je človek odprt, in da nima človek pravice zahtevati, naj mu ta absolutna skrivnost ljubeče pritrdi in ga s tem odreši. Tudi tukaj je vključen »dialoški« moment, kakor vidimo. Le da ni tukaj »tematiziran«.

Prava razlika med transcendentalno-kristološkim in novozaveznim kristološkim mišljenjem obstoji v tem, da je dialoški moment v transcendentalnem zasnutku le vključen (impliciran), v sv. pismu nove zaveze pa je tematično izražen (297).

Thüsing tudi opozarja, da antropomorfizmi, ki so združeni z »dialoškim« mišljenjem sv. pisma ne zavajajo v zmoto in morejo stvarno stanje bolje zadeti kakor abstraktno mišljenje; saj je pri antropomorfizmih zelo jasno, da jih ne smemo prenašati na Boga kar tako, medtem ko si pri abstraktnih oznakah za Boga človek lažje domišlja, da je božja stvarnost z izrazi tako točno zadeta, kakor dejansko ne more biti. Treba pa je seveda biblični dialoški moment tako izraziti, da je mogoče spoznati njegovo stvarno skladnost z »odprtostjo« transcendentalnega zasnutka (298).

Na koncu so dodane misli glede formulacij, ki jih je glede Kristusa v raznih časih dalo cerkveno učiteljstvo. Vprašanje je, kakšen pomen imajo te formulacije za današnjo teologijo in oznanjevanje (299—302).

Thüsing je mnenja, da morejo biti takšne formulacije zelo koristen »korektiv« in da pomagajo k temu, da bolj intenzivno iščemo in najdemo eksegetično overovljeno stvarno stanje. Vprašanje pa je, ali ni tukaj izjave cerkvenega učiteljstva treba primarno razumeti kot korektiv. — V vsakem primeru velja, da vere v Jezusa danes ne moremo zavarovati s stališča periferije (obrobja bistvene vsebine vere), kakršno upoštevaajo cerkvene časovno pogojene formulacije; treba se je namreč opreti na jedro, središče oznanila. To središče je treba iskati prvenstveno ne v besedilu nove zaveze ampak v sami tisti stvari, katero hočejo izraziti novozavezne formulacije. Gotovo pa more nova

interpretacija uspeti le tedaj, če pride do zlitja obzorja med bibličnim in današnjim mišljenjem.

Seveda je treba imeti obzir do verske zavesti mnogih nosivcev cerkvenega učiteljstva in premnogih kristjanov, ki se še docela opirajo na navadne dogmatične formulacije. S stališča tiste agape, ki mora vladati v Cerkvi, bi bilo nemogoče zagovarjati stališče, ki bi kratko malo hotelo tem udom Cerkev vzeti udomačene formule; prvi korak tukaj je nova, teološko zakonita interpretacija teh formul (ne takšna, da bi jedro oznanila bilo kaj prizadeto).

Najodločilnejše in najpotrebnejše je, da vsem pride v zavest skrivnost kot taka, skrivnost, ki je dana v verskih povedkih o Bogu in o dostopu k Bogu po Jezusu; pomagati je treba k tej nujno potrebni redukciji na skrivnost, »reductio ad mysterium« (301). To velja z ene strani nasproti skušnjavi, da bi pri novih formulacijah racionalistično prekoračili tiste meje, ki so dane z jedrom krščanske vere. Z druge strani pa prihajajo tudi težave pri dušnih pastirjih, ki jih je šolala prejšnja teologija, in pri vernikih v splošnem vendarle od tod, da komaj zadostno čutijo sebi domače formulacije kot izraz in zavarovanje v strogem smislu vzetega misterija. Če kdo resnično dojema skrivnostnost (Mysteriumcharakter) novozaveznih in cerkvenih verskih povedkov, potem mu je vnaprej jasno, da navsezadnje sploh ni možnosti, da bi adekvatno mogli izraziti vsebino tega, kar hočejo povedati formulacije, ki so kajpada vedno časovno-zgodovinsko pogojene (301 sl.).

K. Rahner je podal predloge za kratke formule krščanstva pač s stališča svojih teoloških zamisli. K temu pripominja Thüsing: »Vendar po mojem mnenju mnogi novozavezni teksti nudijo za to dobre predpostavke (Voraussetzungen), morda relativno boljše kakor klasična kristologija in nauk o sv. Trojici. Te novozavezne formulacije vsaj nudijo možnost, da tu in tam postavimo naglase bolj adekvatno. Da bi pa mogle te formulacije spolniti takšno funkcijo, bi jih seveda bilo treba 'prevesti' na danes razumljiv način.« (Prim. 1. Jan 4, 16; 1 Kor 16, 22; Rimlj 8, 29; vrsta formulacij v Hebr). (302 sl.).

Na koncu knjige je dobro kazalo obravnavanih svetopisemskih mest in dragoceno stvarno kazalo — oboje pa se nanaša le na Thüsingov prispevek.

Knjiga bi bila koristna ne le za teologa, ampak tudi za dušnega pastirja, posebno Thüsingov del, ki je tudi napisan v lažjem slogu. Zame vsaj je bila ta knjiga tako zanimiva kakor kak dober roman. Če bi ne bil že prej o tem prepričan, da je tudi v današnji najnovejši teologiji mnogo zelo koristnega, kar čisto nič ne ruši temeljev vere, ampak nasprotno, potem bi me o tem prepričala ta knjiga.

Anton Strle



Pierre Bonnard, *L'Evangile selon Saint Matthieu*. Commentaire du Nouveau Testament. Neuchâtel (Edition Delachaux et Niestlé) 1963, 420 str.

Napisati komentar neke svetopisemske knjige se pravi dojeti izvirni pomen njenih pripovedi. Svetopisemske knjige so nastajale v drugačnem kulturnem, socialnem in religioznem okolju kakor živimo mi. Napisali so jih ljudje, ki se po miselnosti in čustvovanju razlikujejo od nas, zato je večkrat težko takoj dojeti njih izvirni pomen. Svetopisemski pisatelji niso zapisovali dogodkov zaradi njih samih, ampak so z njimi učili. Njim so bile različne literarne vrste, zunanja oblika pripovedi in njih vgraditev v strukturo knjig izrazno sredstvo, s katerim so posredovali razodeti nauk. Sodobni komentar svetopisemskih knjig mora preko zunanjega izraza prodreti do njihovega navdihnjenega pomena, to se pravi, dojeti mora tisto misel, ki jo je dejansko izrazil hagiograf. Komentarji ne smejo vnašati naših teoloških pogledov v svetopisemske knjige ali trgati posameznih izjav in pripovedi iz konteksta, kar navadno počno heretiki. Svetemu pismu ali posameznim svetopisemskim izjavam pripisujejo misli, katere so sami položili vanj in nočejo sprejeti misli, ki izhajajo iz naravnega konteksta posameznih izjav. Zato pravi komentar nikakor ne sme biti teološka refleksija svetopisemskih knjig ali filozofsko utemeljevanje svetopisemskih izjav oziroma podrobní študij zraščanja izročil in pripovedi v knjigo, ampak samo vztrajno in dosledno iskanje pisateljeve navdihnjene misli in knjigi, katero komentira. Prav tak pa je komentar Matejevega evangelija, katerega je napisal Pierre Bonnard, profesor za novo zavezo na evangeličanski teološki fakulteti v Lausannu v Švici. Njegov komentar je napisan po veljavnih načelih sodobne eksegeze, zato je prav, da mu posvetimo nekaj vrstic.

Knjiga ima uvod in glavni del, ki obsega 28 poglavij tako, da vsakemu poglavju Matejevega evangelija posveča eno poglavje komentarja. Uvod je v primerjavi z M. J. Lagrangevim komentarjem Matejevega evangelija, ki posveča kar 188 strani uvodnim vprašanjem, kratek (obsega samo 8 strani), toda vsebinsko zelo bogat in koncizen. Najprej naniza nekaj misli o besedilu Matejevega evangelija, zlasti še o zadnjih kritičnih izdajah grškega besedila nove zaveze, ki so kljub skrbnemu pretehtavanju inaič, vendarle samo provizorično delo. Absolutne gotovosti o avtentičnosti novozaveznega besedila ni, zato se nazadnje odloči za Huck-Lietzmenovno sinopso prvih treh evangelijev in sicer za 10. izdajo, ki je izšla v Tübingenu l. 1956. Njeno besedilo je zanj normativno, zato v komentarju nikdar ne zastavlja vprašanj o kritični vrednosti inaič. Tudi ob eksegetično problematičnih pripovedih, npr. Mt 5, 32; 19, 9 (Matejeva restrikcija veljavnosti zakonske zveze); Mt 12, 46 (Kdo so Jezusovi bratje? Morda Jezusovi rodni bratje, kar bi pomenilo, da sta Jožef in Marija po Jezusovem rojstvu živela zakonsko življenje in imela otroke?); Mt 16, 18 (Petrov primat) se ne sprašuje, kako se je besedilo glasilo v začetni izvirni obliki, temveč ga sprejema v obliki, kakor se je ohranilo v vplivnih rokopisih in se sedaj nahaja v kritičnih izdajah grškega besedila nove zaveze. Iz njega razbira izvirno Matejevo misel tako, da primerja in vzklaja posamezne pripovedi z drugimi pripovedmi in trditvami v Matejevem evangeliju. Bonnard razlaga, dokler je mogoče, Mateja z Matejem; vsak evangelist pa je sebi najboljši komentar!

Vpoštevanja vredna je Bonnardova oznaka Matejevega evangelija, s katero tudi nakaže smer svojemu komentarju. Matejev evangelij so navadno uvrščali med tiste spise starodavnosti, ki razodevajo izrazite poteze preproste ljudske ustvarjalnosti in ponarodelosti. Če vpoštevamo preprosto zgradbo Matejevih stavkov in relativno siromaštvo njegovega besednega zaklada, potem je res, da Matejev evangelij ni posebna umetniška stvaritev, toda globlja analiza njegovih pripovednih enot pokaže, da je Matejev evangelij v svoji notranji zasnovi miselno tako enotno delo, da nikakor ni mogel nastati po zlitju več heterogenih izročil. Če primerjamo Matejeve pripovedne enote z vzporednimi



v Markovem in Lukovem evangeliju uvidimo, da je Matejevo pripovedovanje mnogo bolj nazorno, jasno in usmerjeno k poučevanju in vzgoji. Iz načina, kako Matej uporablja staro zavezo pri utemeljevanju Jezusovega mesijanskega poslanstva vidimo, da njegov evangelij res ni preprosta ljudska stvaritev, ampak spada v tisto literarno vrsto, ki kaže hkrati lastnosti preproste ljudske ustvarjalnosti in premišljene umetniške obdelave evangelijskega gradiva.

Matejev evangelij naj bi se, že davno poprej, preden je bil zapisan, uporabljal v bogoslužju. Tu so recitali posamezne odlomke in tako obnavljali Jezusov nauk. Pozneje je Matej vse to zapisal in tako je dobil prvi evangelij izrazito poučni (didaktični) značaj. To potrjuje tudi zgradba evangelija. Matejev evangelij ne beleži dogodkov iz Jezusovega življenja v kronološkem ali topografskem redu, ampak je celotno pripovedovanje zbrano v pet večjih poučnih enot (7, 29; 11, 1; 13, 53; 19, 1; 26, 1) o bistvu, naravi in lastnostih božjega kraljestva. Vsaka enota je sestavljena iz pripovednega in poučnega dela. V poučnem delu so ohranjeni Jezusovi izreki, toda ne v obliki daljših in logično izdelanih govorih kot pri Janezu, ampak bolj kot zbirka izrekov, navodil in življenjskih maksim z izrazito vzgojno tendenco. Matejev Jezus poučuje množice v kratkih, jasnih in preprosto grajenih stavkih, polnih prisodob, metafor in iteracij, s katerimi pogloblja, osvetljuje in konkretizira razodelo misel. Matej ni imel namena pisati Jezusovega življenjepisa, čeprav spet ni hotel samo učiti. Jezusovo življenje in trpljenje je opisoval zato, da bi ljudje ob Učenikovem zgledu našli praktične norme za svoje življenje. Evangelij je nastal iz potreb prve cerkve in bogoslužja, kar je s temeljitim raziskovanjem dokazal X. Léon-Dufour in dejal: »Prvi evangelij aktualizira kristjanom svoje dobe to, kar je Kristus povedal svojim sodobnikom!« (str. 8).

Poznanje okolja, v katerem je nastal prvi evangelij, je za pravilno razumevanje evangelija odločilnega pomena. Evangeliji niso plod pisateljevih abstraktnih razglabljanj, ampak so močno zakoreninjeni v življenju prvih krščanskih srenj, čeprav so v bistvu resnični in pristni odmev Jezusovega življenja in delovanja. Zgodovinski Jezus je v Matejevem evangeliju predstavljen v konfrontaciji z judovstvom. Evangelij razodeva izrazito palestinsko, judovsko barvitost. Zavrača judovske očitke, nanašajoče se na Kristusa in njegove učence. Idejni spopad krščanstva z judovstvom in ločitev Cerkve od sinagoge navdihujeta slog prvega evangelija. Razumeti prvi evangelij se ne pravi razumeti zgodovinsko osebnost, o kateri pripoveduje, temveč razumeti interpretacijo nauka te osebnosti, katerega plasira v judovsko-krščansko okolje južne Sirije ali Palestine okrog 50 ali 60 let po Kristusu.

Katera so tista vodilna načela, po katerih je mogoče razbrati pristno Matejevo misel in so v komentarju tako močno naglašena? Naj omenim samo najvažnejša.

1. Bonnard dobro ve, da svetopisemski pisatelji niso posredovali razodetja samo z besedo, ampak tudi z zunanjo obliko pripovedi oziroma z zgradbo pripovednih enot v celoto. Zgradba knjig in mesto, ki ga zavzema posamezna pripoved v tej zgradbi, je svojevrstna govorica. Nepoznavalcu orientalskih izraznih oblik morda to nič ne pomeni, pa čeprav so svetopisemski pisatelji z zunanjo obliko pripovedi in njihovo uvrstitvijo v strukturo knjige prav tako učili kot z govorjeno besedo. Na Vzhodu je predmet narekoval zunanjo obliko pripovedi. Nobena pripoved se tudi ne nahaja po naključju na določenem mestu, ampak je bila tja premišljeno uvrščena. Vloga pripovednih enot zavisi od njih uvrstitve v evangelijsko gradivo. Zato Bonnard pričena razlagati pripovedne enote tako, da jih najprej plasira v miselni kontekst (prim. funkcija prvih dveh poglavij v zasnovi Matejevega evangelija, str. 13 ali Jezusov govor na gori v sklopu Matejevega nauka o božjem kraljestvu, str. 54 in vlogo 25. poglavja, ki zaključuje zadnjo, peto enoto Matejevega evangelija, v kateri je nakazan prehod od zdaj še skritega božjega kraljestva v njegovo polno razodetje ob koncu časov in odtod poziv k čuječnosti, str. 364). Matejevo izvirno misel in njeno posebnost v odnosu do sorodnih miselnih tokov poganškega ali judovskega religioznega okolja je mogoče razpoznati šele, če vpoštevamo, ne samo besedni pomen pripovedi, ampak tudi njeno pozicijo v evangeliju. Kot primer, kako Matej uči tudi s strukturo evangelija, naj navedem 10. poglavje, v katerem poroča, kako je Jezus razposlal učence v misijonsko prakso.

Racionalistični kritiki so na podlagi primerjalnega veroslovja trdili, da v tem poglavju ni nič takega, kar že ne bi vedeli iz sorodnih grških poganskih spisov, navad pravovernih judovskih rabinov in religioznih skrajnežev, esenov in qumrancev. V grških spisih naletimo na enake izraze in enako pojmovanje oblasti kot v evangelijih. Na koncu prvega traktata obsežnega spisa Corpus Hermeticum pravi pisatelj, da bo pobudnik Poimandres podelil glasnikom »moč od zgoraj« in jih bo »v videnju poučil o naravi Vsega«, da bodo ljudem »oznanjali pobožnost in spoznanje«. Za pravoverne Jude je bil novoizšolani rabi poosebljeno izročilo, katero si je prisvojil ob nogah svojega učitelja. Učiteljeva interpretacija svetih knjig se je morala dobesedno »preletiti« v učenca. Eseni so se še bolj slepo podrejali oblasti. Absolutna poslušnost je bila pogoj za vstop v njihovo življenjsko skupnost. Delili so se na duhovnike in nadzornike. Zadnji so skrbno pazili, da so vsi izpolnjevali stroga pravila skupnosti.

Tudi Jezus nastopa z oblastjo in jo prenaša na dvanajstere. »Dal jim je oblast izganjati nečiste duhove in ozdravljati vsaktere boleznin in vsaktere slabosti« (10, 1). Ali med Jezusovo oblastjo in oblastjo poganskih religioznih pobudnikov ali judovskih rabinov res ni nobene razlike? Pomislimo samo v kakšno okolje je Matej uvrstil pripoved o razposlanju učencev. Potem ko v 5. 6. in 7. poglavju predstavi Jezusa, ki se drzne dregniti ob Mojzesovo postavo, jo reinterpreтира in dopolnjuje, kar je bilo v judovskih očeh nekaj nezasičanega in preden opiše v 13. poglavju bistvo in naravo božjega kraljestva, predstavi v 10. poglavju glasnike božjega kraljestva. Pripoved o razposlanju učencev se čudovito ujema s strukturo Matejevega evangelija. V 5. 6. in 7. poglavju Jezus pokaže svojo oblast ko dopolnjuje postavo; v 8. in 9. poglavju se Jezusova oblast pokaže tudi v praksi: v 8. poglavju se Jezus sporeka z judovskimi religioznimi oblastniki; v 9. poglavju Jezus dela čudeže: ozdravi mrtvoudnega (9, 1—8), krvotočno ženo (9, 20—22), obsedenca (9, 32—34) s čimer dokaže, da ima oblast tudi nad fizično naravo in hudobnimi duhovi. Kar je v 5. 6. in 7. poglavju učil, sedaj sam to dela. Z deli dokazuje, da ima oblast nad nosilci judovske religiozne oblasti, nad fizično naravo in hudobnimi duhovi. To oblast, katero je prejel od Očeta, sedaj (v 10. poglavju) podeljuje svojim učencem. Oni ne morejo prejeti oblasti neposredno od Boga (tako so pojmovali oblast gnostiki in helenisti), ampak jo jim on daje in sicer oblast, katero je poprej sam prejel od Očeta. Svoje oblasti ne podeljuje anonimnim ljudem, ampak jasno označeni skupini dvanajsternih učencev (prim. 10, 1 z 9, 37).

V tem, kako Matej opisuje postopno uveljavljanje Jezusove oblasti in kako to oblast podeljuje dvanajsterim, je bistvena razlika med Jezusom in poganskimi religioznimi pobudniki oziroma judovskimi rabini. V poganskih pripovedih ni omenjen noben konkretni zgodovinski dogodek. Prenašanje oblasti je abstraktno; vse je plod človeškega umovanja. V odnosu do judovskih rabinov, glasniki božjega kraljestva niso bili samo učitelji in varuhi izročila, ampak predvsem klicarji k notranjemu spreobrnjenju. In če so eseni trdili, da so samo oni poklicani k zveličanju, so Jezusovi učenci vsem ljudem oznanjali resnico o božjem kraljestvu.

2. Pri iskanju navdihnjenega pomena noben komentar ne sme prezreti soglasje Matejevih pripovedi z vzporednimi pripovedmi drugih evangelistov, zlasti obeh sinoptikov. Evangelisti so črpali gradivo iz skupnega evangeljskega izročila, čeprav so izbrano snov zapisali neodvisno drug od drugega. Zato je njihovo soglasje oziroma nesoglasje pri opisovanju istega dogodka za pravilno razumevanje nauka, ki izhaja iz dogodka toliko bolj pomembno. Vedeti moramo, da je bilo evangeljsko gradivo, dokler ni bilo zapisano nekaj živega, da se je pri bogoslužju stalno obnavljalo, množilo in poglobljalo in da so ga kasneje evangelisti, v skladu s svojim namenom svobodno zapisali. Medtem ko so se starejši eksegeti, zlasti cerkveni očetje, na vso moč trudili, da bi vskladili nasprotja med evangelisti, če jih niso imeli samo za navidezna (prim. Avgustin, *De consensu evangelistarum*), Bonnard dosledno opozarja na razlike med Matejevimi pripovedmi in pripovedmi drugih evangelistov. Nobene perikope ne razlage, da ne bi poprej opozoril na njeno soglasje ali nesoglasje z Markom in Lukom, če ima perikope paralelo v IV. evangeliju, seveda tudi z Janezom (prim.: str. 31, 36, 38, 41, 47, 49... 302, 307 itd.). Tega ne dela zato, da bi odpravil razlike med evangeljskimi poročili. Bonnard sploh ne vzklaja

razlik med sinoptiki kot so to delali starejši eksegeti in temu v prid navajali duhovite rešitve, npr. Matejevo poročilo o ozdravljenju dveh slepcev pri Jerihi (20, 29—34) z Markovim (10, 46—52) in Lukovim (18, 35—43), ki poročata o enem ozdravljenju. Po Lukovem poročilu je Jezus storil čudež, ko se je približeval Jerihi, po Markovem pa, ko je zapuščal mesto. Matej naj bi obe poročili združil in zato pravi, da je Jezus ozdravil v Jerihi dva slepca ali pa, da sta bila ozdravljena dva slepca, toda samo eden od njiju (po Marku je bil to Bartimej, Luka ne pove njegovega imena) se je približal Jezusu in ga prosil pomoči, zato pripovedujeta Marko in Luka o enem, Matej pa o dveh ozdravljenjih. Takšna vzklajevanja evangeljskih poročil nimajo nobenega smisla, zato se Bonnard sploh ne trudi, da bi vzklajeval različna poročila in s tem zajamčil zgodovinsko resničnost evangeljskih dogodkov. Bonnard išče v vsakem poročilu, tudi v tistem, kjer se Matej razhaja z Markom in Lukom, njemu lastno navdihnjeno misel. Takole sklepa: vsi trije sinoptiki poročajo, kako je hudobni duh skušal Jezusa (prim.: Mt 4, 1—11; Mr 1, 12, 13; Lk 4, 1—13), toda primerjanje Matejevega poročila z Markovim pokaže, da je Matej povzel celotno Markovo poročilo v prvih dveh vrsticah svojega poročila in bi zato celotno Markovo poročilo moglo služiti kot naslov Matejevemu pripovedovanju o skušnjavah hudobnega duha. Vrstice 3—11 v Matejevem pripovedovanju niso nič drugega kot nadaljnje razčlenjevanje in pojasnjevanje tega, kar je povedal v prvih dveh vrsticah, zato so vrstice 3—11 pravzaprav komentar Markovega poročila oziroma komentar tega, kar je sam povedal v prvih dveh vrsticah svojega poročila. Matejevo razčlenjeno pripovedovanje istih dogodkov, ki jih omenja Marko, ima zgolj poučni, katehetični pomen. Če Matej in Marko skoraj dobesedno enako poročata, kako je Jezus preklel nerodovito smokvo (prim. Mt 21, 18, 19 z Mr 11, 12—14, 20), je vendarle med njima precejšnja stilna razlika. Matejevo poročilo je bolj preprosto, zgoščeno in močnejše naglašeno v zaključku. Matej s pripovedjo o nerodoviti smokvi ljudi uči, vzgaja in drami. Matej ne pripoveduje zato, da bi omogočil natančno rekonstrukcijo preteklih dogodkov, ampak dogodke pripoveduje zato, da z njimi vzgaja in uči. To je bil glavni Matejev namen, zato je tudi tako izrazito naglašen v Bonnardovem komentarju.

3. Bonnard hoče s svojim komentarjem odkriti in nam približati izvirni, navdihnjeni pomen Matejevih pripovedi. V evangeliju išče božje sporočilo. Njegov komentar ni apologetičen. Bonnard ne utemeljuje resničnosti evangeljskih dogodkov, pristnosti Jezusovih besedi in besedi Jezusovih sogovornikov, ne omogoča natančne rekonstrukcije dogodkov, ampak posreduje tisti evangeljskih nauk, iz katerega je živela druga krščanska generacija v Siriji in Palestini in sedaj odseva iz Matejevega evangelija.

Naša, zapadnjaška miselnost se preveč razlikuje od svetopisemske, zato pogosto iščemo v svetem pismu drugo kot ono v resnici je. Od eksegeze pričakujemo, da nam omogoči, kar se da natančno rekonstrukcijo dogodkov, utemelji njihovo zgodovinsko resničnost in nas prepriča o dejanskem vplivanju nadnarave na naše življenje. Iz pripovedovanja evangelistov o skušnjavah hudobnega duha bi radi zvedeli več kot nam oni povedo. Upamo, da bo eksegeza izpolnila naša pričakovanja in jasno odgovorila kdaj, kje in v kakšnih okoliščinah je hudič skušal Jezusa. Ali je hudič odvedel Jezusa na goro Karantal v Judeji ali na goro Tabor v Galileji ali morda celo na Hermon v Siriji? V kakšni postavi se je pojavil hudič? V človeški, živalski ali samo navidezni, angelski? Kako sta se odpravila na goro? Ali sta šla skupaj, ali ga je hudič tja »prestavil« ali gre za umišljeno predstavo gore? Kdo je bil še priča tega dogodka? Kdo je slišal Jezusov razgovor s hudičem in kolikšen del tega dialoga je ohranjen v evangelijih? Ali je bila skušnjava notranja ali zunanja? Vprašanja bi lahko naštevali še in še, toda vsa se nanašajo na zgodovinsko dogodka in prezro dejstvo, da je vsa pozornost evangelistov usmerjena na Jezusov razgovor s hudičem in ne na zunanji potek skušnjave. Vsi trije starozavezni izreki s katerimi Jezus zavrača hudiča naglašajo človekovo poslušnost napram Bogu. Evangelisti so s tem izrazili človekov odnos do Boga. Človek mora biti Bogu predan in zvest. Človek je silen v svoji moči samo, če je zvest Bogu in mu služi. O tem se je pravoverni Jud prepričal, ko je premišljeval zvestobo Bogu svojih očetov in prebiral svete knjige stare zaveze.



Bonnard išče v evangelijskih pripovedih to, kar je v njih najvažnejše, božje sporočilo. Kakor evangelisti niso napisali evangelijev zato, da bi ohranili čimveč podrobnosti iz Jezusovega življenja, ampak zato, ker se je v evangelijskih dogodkih manifestirala božja moč (prim. Lk 1, 1), tako tudi komentarji ne omogočajo popolne rekonstrukcije dogodkov, temveč skušajo doumeti samo njihovo vlogo v odrešitveni zgodovini. Evangelisti so vrednotili pretekle dogodke po njihovi verski funkciji, zato jih niso opisovali do zadnje podrobnosti in ovrednotili z vsestransko dokumentacijo. Bolj kot za dogodek sam se zanimajo za nauk, ki je v njem vsebovan. Pri opisovanju istih dogodkov se v marsičem razhajajo, toda v vrednotenju nauka, ki iz njega izhaja, se večinoma ujemajo. Vsi trije sinoptiki pripovedujejo, kako je Jezus potem, ko se je spremenil na gori, ozdravil ob vznožju gore, v današnjem naselju Daburieh, mesečnega dečka (prim.: Mt 17, 14—21; Mr 9, 14—29; Lk 9, 37—43). Medtem ko so vsi trije ohranili Jezusove besede, se celo v oznaki bolezni same razlikujejo. Matej pravi, da je bil deček mesečen (17, 15); Marko, da je imel nemega duha (9, 17 b); Luka pa, da ga je napadel neki duh (9, 39). Ker je bila dečkova bolezen vzrok čudeža, bi se morali evangelisti vsaj v opisovanju vzroka za čudež ujemati, če bi nameravali pisati zgodovino, tako pa vidimo, da evangelisti, v podrobnem opisovanju dogodkov, niso bili preveč natančni, ampak so vso pozornost posvečali Jezusovim besedam oziroma namenu, ki ga je Jezus s čudežem hotel doseči. S tem pa ni rečeno, da evangelijske resnice slone na izmišljenih dogodkih; nasprotno, evangelijski dogodki so zgodovinska stvarnost (prim. Lk 1, 1), samo da evangelisti niso imeli interesa, da bi jih zapisovali z objektivno natančnostjo, ker so v njih iskali samo božje sporočilo. Vzrok za pomanjkljivo opisovanje dogodkov je tudi v tem, da so jim bili dogodki še živo pred očmi, zato bi bilo podrobno opisovanje tega, kar je obče znano, res odveč. Evangelisti niso pisali zgodovine zaradi zgodovine, zato tudi od komentarjev ne smemo pričakovati, da nam bodo predložili zgodovinsko razsežnost dogodkov, ampak morajo v njih odkriti božje sporočilo in ga »prevesti« v našo govorico.

4. Prav v zapisovanju evangelijskih dogodkov se Matej izkaže kot odličen pedagog. Matej je predelal evangelijsko gradivo v katehezo. To potrjuje literarna oblika knjige in način, kako posreduje evangelijski nauk. Matejeve pripovedi so v primerjavi z vzporednimi Markovimi mnogo bolj jasne, koncizne, očiščene vsebinsko brezpomembnih podrobnosti. Matejevo pripovedovanje je prirojeno za ustno širjenje evangelija. Stavki so preprosto grajeni in imajo značaj pregovorov. Ljubi ponavljanja, pavze, inkluzije, metafore, hiperbole. Njegovo pripovedovanje je bolj doktrinalno kot vizuelno. Vsebinsko sorodne pripovedi združuje v enoto, čeprav jih s tem trga iz naravnega zgodovinskega okolja. Matej je sistematik, ne pa kronist.

Zgled Matejevega pedagoškega obravnavanja evangelijskega gradiva je 18. poglavje, kjer razpravlja o medsebojnih odnosih članov božjega kraljestva. Najprej naniza Jezusov nauk o ponižnosti, nato o bratskem svarjenju in spravljivosti. To, pretežno teoretično razpravljanje o medsebojnih odnosih, povzame z Jezusovim izrekom o popolnem odpuščanju krivice in žalitve: »Ne rečem ti: do sedemkrat, ampak do sedemdesetkrat sedemkrat« (18, 22). Za osvetlitev Jezusovega nauka o medsebojnem odpuščanju navaja (samo Matej!) priliko o neusmiljenem hlapcu (18, 23—34) in nato povzame celotni nauk v zaključnem stavku: »Tako bo tudi moj nebeški Oče storil z vami, če iz srca ne odpustite vsak svojemu bratu« (v. 35).

Boljše in pedagoško bolj sestavljene kateheze o medsebojni spravljivosti si ne moremo misliti. Kdor hoče s katehezo doseči uspeh, moraupoštevati nekaj psiholoških zakonitosti. Dober katehet napove najprej temo in jo osvetli s praktičnimi primeri. Nato pove nekaj načel s katerimi utemelji, v temi napovedani nauk. Ker pa človek na splošno težko obdrži skup načel v spominu, je prav, če teoretično razpravljanje osvetli kak zgled iz vsakdanjega življenja. Zgled še bolj približa nauk in manj obremenjuje spomin kot skup teoretičnih načel. Človek si tako prisvoji nauk in zato ni odveč, če ga katehet na zadnje povzame v enem stavku, ki ni več samo pripovedni stavek, ampak zakon! Vse te prvine dobre kateheze vsebujejo Matejeve pripovedne enote.

V Bonnardovem komentarju moti pač to, da vse preveč izrekov in literarno bolj izdelanih pripovedi v Matejevem evangeliju pripisuje neznanemu redak-



torju okrog l. 80 ali 90 po Kristusu in ne evangelistu Mateju. To moti toliko bolj, ker za to ne podaja nobene prepričljive utemeljitve in ker sodobna eksegeza, ki je dovolj kritična, nesporno priznava, da je mogoče v sinoptičnih evangelijskih odkriti nekaj pristnih Jezusovih besedi (prim. G. Schneider, *Jesus-Bücher und Jesus Forschung. Theologisch-praktische Quartalschrift* 2/1972/155—160). Bonnard predpostavlja razvoj in rast evangelijskega gradiva, apostol in evangelist Matej pa je bil samo eden izmed činiteljev za nastanek prvega sinoptičnega evangelija.

Sicer pa so njegove trditve zelo umirjene. Njegov komentar ni polemičen, ampak stvaren. Pripovedovanje je nazorno, prepričljivo, biblično. Matejevo pripovedovanje plasira v svetopisemsko miselnost, ta pa mu je spet zanesljivo vodilo pri odkrivanju izvirne Matejeve misli. Ker je Bonnardov komentar bibličen, je tudi splošno sprejemljiv, da ne rečem ekumenski. V tem je res njihova izjemna veličina.

Francè Rozman

### **Vom Gegenstand zum Sein. Von Meinong zu Weber.**

In honorem Francisci Weber, octogenarii. Verlag: Dr. Rudolf Trofenik — München 1972, str. 367.

Za osemdesetletnico prof. dr. Franceta Vebra, ki jo je obhajal leta 1970., je izšel letos zbornik v nemškem jeziku v Münchnu. Zbornik je uredil prof. dr. Anton Trstenjak, opremil pa Miha Maleš.

Sodelavci niso samo Vebrovi učenci, zastopniki predmetne filozofije, ampak tudi zastopniki drugih filozofskih smeri. Na to moramo biti pozorni pri branju razprav, ker gleda vsak na Vebrovo filozofijo s svojega filozofskega stališča.

Že naslov pove, da gre za razvoj predmetne filozofije, ki začenja svoje raziskovanje pri doživljanju in njegovem predmetu in končno prodre iz naše duševnosti do pravih predmetov v realnem izkustvenem svetu zunaj naše duševnosti. Naslov poudarja razvoj predmetne filozofije od njenega začetnika Meinonga do njenega dokončnega utemeljitelja Vebra.

Weber je svoja filozofska dela pisal v slovenskem jeziku, čeprav mu je bila kot Meinongovemu učencu bolj domača nemška filozofska terminologija. V nemškem jeziku je izšla njegova razprava: *Die philosophischen Grundlagen des Christentums (Acta secundi congressus thomistici internationalis, Taurini — Romae 1937, str. 468—481)* in povzetek dela: *Vprašanje stvarnosti, Die Frage der Wirklichkeit. Tatsachen und Analysen (Verlag der Akademie der Wissenschaften und Künste in Ljubljana, 1939, str. 48)*. Vendar pa kljub temu njegova filozofija ni bila neznana v zunanjem znanstvenem svetu. O njegovi filozofiji so pisali:

Anton Trstenjak, *Ein neuer Weg zur Seinsphilosophie (Sonderabdruck aus Divus Thomas, Freiburg-Schweiz, Jahrgang 1939, Heft 3, str. 327—359)*.

Von der Gegenstandstheorie zum Existentialismus von A. Trstenjak Hrgs. Jürgen V. Kempfs Hempfen. Kohlhammer b. 1. Str. 244—278. 80. Sonderabdruck: »Archiv für Philosophie«, 7/314.

Vebrovo Knjigo o Bogu je prevedel v angleščino J. M. Trunk. *There Is A God. By France Veber, Ph. D. Translated By Rev. George M. Trunk, Leadwille. Colorado. Copyright 1942. (Edinoot Publishing Co.)*.

Alma Sodnik, *Franz Webers System der Aesthetik. Von A.—. Archiv für systematische Philosophie und Soziologie. Berlin 1930. Band 34, str. 229 do 266 (tudi kot separat)*.

Ivan Žmavc, *Mysl a čin. Uvahy k filozofickým spisum prof. dr. Vebera. Dr. Ivan —. Česká Mysl 24 (1928), 137—143*.

Hermann Leśanec, *Über das unmittelbare Gegenbensein in der äusseren Wahrnehmung-Archiv für die gesamte Philosophie. Band 102 (1938), 263—290*.

Zečević, p. Seraphinus, O. F. M., *Francisci Veber, Theoria de persona. Internum drama philosophi sloveni. Éditions Franciscaines, 2080 Ouest, Rue Dorchester Montréal 1954, str. XVI + 187*.

V. Alt, *De la connaissance de Dieu dans la philosophie de François Veber. (La Theorie des Objets.) Etudes Franciscaines (Paris) 3 (1952), 21—50 et 159—180*.

Rudolf Trofenik (München), Einiges über die moderne Philosophie bei den Slowenen. Sonderdruck. Studia slovenica monacensia. In honorem Antonii Slodnjak septuagenarii. Dr. dr. Rudolf Trofenik, München 1969, str. 130—142.

Hartmann, Denkendes Europa. Berlin 1936.

S tem, da je Veber pisal v slovenskem jeziku, je pokazal, da se ne sramuje svojega materinskega jezika, da je slovenski jezik enakovreden z drugimi jeziki in slovenski narod po svoji kulturi nič manj vreden kot drugi veliki narodi. Ker je torej Veber pisal v slovenskem jeziku, je poudaril svojo pripadnost slovenskemu narodu, ker pa je zbornik pisan v nemškem jeziku, je poudarjeno, da se slovenski narod more postaviti v isto vrsto z drugimi narodi tudi po svoji filozofiji in da spada Veber s svojo filozofijo v vrsto znanih in priznanih svetovnih filozofov.

Spremenno besedo je zborniku napisal Rudolf Trofenik (str. 7—9). V njej podaja namen in pomen zbornika.

Anton Trstenjak podaja opis Vebrove filozofije: psihologije, vrednostne teorije in ontologije (str. 15—64).

Karl Wolf (Wien) govori o Vebrovem odnosu do Gradca (str. 65—68). Veber je znan v Gradcu kot pomemben Meinongov učenec in mu je graška univerza leta 1970 podelila kot priznanje za njegovo znanstveno delo zlati doktorat. Veber, pravi Wolf, se ni od Meinonga le mnogo naučil, ampak je kot samostojen filozof dopolnil filozofijo (ein selbstständiger Mehrer der Philosophie).

Miriam Ilc razpravlja o postvarjevanju in ponazorovanju v Vebrovem vprašanju stvarnosti (str. 69—84).

Dušan Pirjevec razpravlja o Vebrovih estetskih mislih (str. 85—105). Omenja tudi že navedeno razpravo Alme Sodnikove v nemščini.

Ivan Urbančič podaja glavne Vebrove filozofske misli na osnovi Uvoda v filozofijo (1921), Filozofije (1930) in delno Sistema filozofije (1921). V tem okviru razpravlja tudi o Vebrovi antropologiji. O tem vprašanju je napisal 187 strani obsegajočo razpravo že omenjeni Vebrov učenec Zečević (Francisci Veber, Theoria de persona).

Rudolf Trofenik govori o Vebru kot utemeljitelju moderne filozofije pri Slovencih (str. 139—152).

V drugem delu zbornika spregovori še sam France Veber. Najprej govori o svojem odnosu do Meinonga (str. 155—166). Nato je v zborniku objavljen nemški prevod Vebrove knjige Filozofija (str. 167—319). Načelni nauk o človeku in njegovem mestu v stvarstvu, Ljubljana, 1930. To Vebrovo delo je prevedla Miriam Ilc. Končno pa je objavljen nemški povzetek Vebrove knjige Vprašanje stvarnosti. Dejstva in analize, Ljubljana, 1939 (str. 320—367).

Veber je prejel od Meinonga le začetke predmetne filozofije in ne dograjenega filozofskega sistema. Meinongovo delo je z vsem navdušenjem nadaljeval, razširil je predmetno filozofijo na razne filozofske panoge in končno, ko jo je razširil na prave predmete realnega izkustvenega sveta, jo je tudi dokončno utemeljil. Veber svoj filozofski sistem neprestano gradi, izpopolnjuje in dopolnjuje. Zato mu moramo v tem slediti, če ga hočemo prav razumeti. Tako moramo njegova prva dela presojati in razumeti z vidika njegovega zadnjega dela. Jasno je, da uporablja Veber, ko gradi svoj filozofski sistem, svojo filozofsko izrazoslovje. Njegove filozofske izraze in misli moramo razumeti z vidika njegove celotne filozofije. Vedno se moramo potruditi, da ugotovimo, kakšno vsebino daje on določenemu pojmu. To pa ni vedno tako lahko, kot kaže izkušnja.

Založniku, uredniku in vsem sodelavcem moramo za njihov trud in žrtve izreči priznanje in iskreno zahvalo.

Naj končam z mislijo dr. dr. Trofenika Rudolfa, da je Veber »Philosoph vom reinsten Wasser, und wird es, so der Himmel will, noch viele Jahre bleiben,« in z mislijo dr. Wolfa Karla: »Möge die Festschrift zum 80. Geburtstag Vebers ein glückliches Fatum für das Weiterwirken seiner Philosophie sein!«

Ludvik Bartelj

**VSEBINA XXXII. LETNIKA**  
(INDEX VOLUMINIS XXXII)

**Predavanja na teološkem tečaju v Ljubljani in Mariboru**  
(Praelectiones in cursu theologico) od 4. do 6. aprila 1972:

|                                                                                                                    |        |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|--------|
| <b>G r m i č</b> Vekoslav, Človek v pričakovanju eshatoloških stvarnosti . . . . .                                 | 1— 11  |
| Der Mensch in Erwartung der eschatologischen Sachlichkeit . . . . .                                                | 11     |
| L'homme en attente des réalités eschatologiques . . . . .                                                          | 12     |
| Koreferat — Anton Majc . . . . .                                                                                   | 12— 14 |
| <b>P l e m e n i t a š</b> Franc, Skupno in službeno duhovništvo . . . . .                                         | 15— 25 |
| Gemeinsames und amtliches Priestertum . . . . .                                                                    | 26     |
| Sacerdoce commun et sacerdoce ministériel . . . . .                                                                | 26     |
| <b>S t r l e</b> Anton, Nekateri premalo upoštevani vidiki v pojmovanju vere . . . . .                             | 27— 48 |
| Einige Gesichtspunkte, die in der Glaubensauffassung nicht in genügendem Maße in Betracht gezogen werden . . . . . | 48     |
| Sur quelques aspects négligés de la foi . . . . .                                                                  | 49     |
| Koreferat, Današnje oznanjevanje Boga — Rudi Koncilijski . . . . .                                                 | 49— 54 |
| <b>N a d r a h</b> Anton, Pomen karizem v teologiji in življenju Cerkve . . . . .                                  | 55— 97 |
| Die Bedeutung der Charismen in der Theologie und im Leben der Kirche . . . . .                                     | 97     |
| Le rôle des Charismes dans la théologie et dans la vie de l'église . . . . .                                       | 98     |
| Koreferat, Karizme so božji darovi, dani posameznikom v korist skupnosti — Janez Marolt . . . . .                  | 98—102 |

**Razprave (Dissertationes):**

|                                                                                                               |         |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------|---------|
| <b>B e v k</b> Vinko, Apostolsko pismo »Pastirska služba« III . . . . .                                       | 268—309 |
| Le Motu proprio »Munus apostolicum« III . . . . .                                                             | 309     |
| <b>G r m i č</b> Vekoslav, Osnove teologije trpljenja . . . . .                                               | 219—227 |
| Pour une théologie de la souffrance . . . . .                                                                 | 227     |
| <b>M a r k u ž a</b> Jože, Trubarjeva slovenska Cerkovna ordninga v Vatikanski apostolski knjižnici . . . . . | 203—212 |
| L'exemplaire de »Cerkovna ordninga« de Trubar trouvé à la Bibliothèque Vaticane . . . . .                     | 212     |

|                                                                                                               |         |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------|---------|
| O r a ž e m France, Evharistija v luči sv. Trojice . . . . .                                                  | 158—166 |
| Die Eucharistie im Lichte der hl. Dreifaltigkeit . . . . .                                                    | 166     |
| Le mystère eucharistique à la lumière du mystère trinitaire . . . . .                                         | 166     |
| O r a ž e m Franc, Kontemplativno in aktivno življenje . . . . .                                              | 167—174 |
| Kontemplation und aktives Leben . . . . .                                                                     | 175     |
| Vie contemplative et vie active . . . . .                                                                     | 175     |
| O r a ž e m France, Duhovništvo vernikov . . . . .                                                            | 228—239 |
| Le sacerdoce commun des fidèles . . . . .                                                                     | 240     |
| R a j h m a n Jože, Prolegomena k Trubarjevi Eni dolgi predgovori . . . . .                                   | 213—218 |
| Prologomènes à »Ena dolga predgovor« de Trubar . . . . .                                                      | 218     |
| R o z m a n Francè, Kritična vrednost svetopisemskega besedila v luči mrtvomorskih rokopisnih najdb . . . . . | 103—135 |
| Kritischer Wert des biblischen Textes im Lichte der am Toten Meer entdeckten Funde . . . . .                  | 136     |
| La valeur critique du texte biblique à la lumière des découvertes de la Mer morte . . . . .                   | 137     |
| S t e i n e r Štefan, Ali sme dr. J. Kuničič kritizirati francoske škofo? . . . . .                           | 310—329 |
| Est-il permis au Professeur J. Kuničič de critiquer les évêques français? . . . . .                           | 329     |
| S t r l e Anton, Odrešilni pomen skrivnosti Jezusovega življenja . . . . .                                    | 138—156 |
| Das Leben Jesu ist ein Geheimnis, das erlösende Kraft in sich birgt . . . . .                                 | 156     |
| Le rôle salvifique des mystères de la vie de Jésus . . . . .                                                  | 157     |
| V a l e n č i č Rafko, Nove oblike občestvenega bogoslužja — molitev vsega božjega ljudstva . . . . .         | 241—266 |
| Les formes nouvelles de la célébration communautaires . . . . .                                               | 266—267 |

#### **Poročila in pregledi (Relationes et conspectus):**

|                                                                                                                                                   |         |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|---------|
| Nadrah Anton, Pomen osebnega doživetja Boga za človekovo vernost . . . . .                                                                        | 186—190 |
| Steiner Štefan, Neutemeljeni očitki Vjesnika nadbiskupije splitsko-makarske Doktrinalni komisiji Škofovske konference Jugoslavije . . . . .       | 330—339 |
| Strle Anton, Izjava kongregacije za verski nauk glede varstva vere v skrivnosti učlovečenja in presv. Trojice zoper nekatere nove zmote . . . . . | 177—181 |
| Strle Anton, Dogmatičnost krščanstva po gledanju F. W. Foersterja . . . . .                                                                       | 182—185 |
| Strle Anton, Pogovor med transcendentalno in personalno-dia-loško kristologijo . . . . .                                                          | 339—351 |
| Valenčič Rafko, 4. narodni kongres italijanskih teologov — moralistov . . . . .                                                                   | 185—186 |



**Ocene (Recensiones):**

|                                                                                                     |         |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------|---------|
| Böckle Franc — Josef Köne, Rapporti prematrimoniali, Rafko Valenčič . . . . .                       | 197—200 |
| Bonnard Pierre, L'Evangile selon Saint Matthieu, Francè Rozman . . . . .                            | 352—357 |
| Fuček Ivan, »Krščanstvo brez vjere?«, Vilko Šolinc . . . . .                                        | 200—202 |
| Maria, Tome VIII. (H. du Manoir), Anton Strle . . . . .                                             | 194—195 |
| Walgrave J. H. — E. Brutsaert, Un salut aux dimensions du monde, Anton Strle . . . . .              | 191—194 |
| Weber Günther, Zwanzig Bussfeiern mit Kindern, Rafko Valenčič . . . . .                             | 195—197 |
| Von Gegenstand zum Sein. Von Meinong zu Weber, In honorem Francisci Weber, Ludvik Bartelj . . . . . | 357—358 |





