

BOGOSLOVNI VESTNIK

IZDAJA
TEOLOŠKA FAKULTETA V LJUBLJANI

LETO XXX
ZVEZEK 3-4

LJUBLJANA 1970

VSEBINA (Index)

RAZPRAVE (Dissertationes):

Moralna teologija pred novimi nalogami (theologiae moralis munera nova), Alojzij Šuštar	173
Religiozno jedro v psihoanalitični katarzi (Religiöser Kern in der psychoanalytischen Katharsis), Anton Trstenjak	188
Znanost in vera (Scientiae et religio), Vekoslav Grmič	193
Apostolsko pismo »Pastirska služba« (Litterae Apostolicae »Pastorale munus«), Vinko Bevk	200
O umetnem osemenjevanju (De inseminatione artificiali), dr. Franc Debevec	214
Protestantska cerkvena uprava v Prekmurju od konca XVI. stoletja do leta 1781 (Administratio ecclesiastica Protestantium in Prekmurje a fine XVI. saeculi usque ad annum 1781), Ivan Zelko	221

PREGLEDI IN POROČILA (Conspectus et relationes):

Svetovni kongres teologov v Bruslju, Vekoslav Grmič	232
Zborovanje delovne skupnosti katoliških katehetov, Valter Dermota	236
Kršćanstvo na zatožni klopi spolne inkvizicije, Štefan Steiner	243
Osemdesetletnica dr. Franceta Vebra, Ludvik Bartelj	255
Nova »zgodovinska« dognanja Rudolfa Kolariča, Maks Miklavčič	261
Pierre Teilhard de Chardin odstranjevalec pregraje med vero in znano, Ciril Sorč	265
Problemi dialoga z nevernimi, Vilko Fajdiga	284
Kršćanski pogledi na sodobne probleme veroslovja, Vilko Fajdiga	287

OCENE (Recensiones):

Alphonse Olivieri, Y a-t-il encore des miracles à Lourdes?, Vilko Fajdiga	295
J. M. Cassagnard, Carrel et Zola devant le miracle à Lourdes, Vilko Fajdiga	296
Ferdinand Klostermann, Priester für morgen, Jože Rajhman	296
Vladimir Truhlar, Katolicizem v poglobitvenem procesu, P. Roman Tominec	298
Paulus Rusch, Aktuelle Bibelfragen, Anton Strle	300
Dietrich von Hildebrand, Zölibat und Glaubenskrise, Anton Strle	304
Anton Trstenjak, Oris sodobne psihologije, Valter Dermota	307

Moralna teologija pred novimi nalogami

Alojzij Šuštar — predavanje na proslavi 50-letnice Teološke fakultete

THEOLOGIAE MORALIS MUNERA NOVA

Moralna teologija pred novimi nalogami ni tema, ki bi veljala samo za moralno teologijo. Vse teološke vede stoje danes pred novimi nalogami, bodisi zaradi svojega notranjega razvoja in napredka, bodisi zaradi zunanjih vplivov, ki jih prinašajo nagle in velike spremembe v življenju. Moralna teologija v svoji tradicionalni, klasični obliki pa je zadnja desetletja in posebno v bližnji preteklosti doživljala tako ostro kritiko, da je zanjo zavest o novih nalogah naravnost življenjskega pomena. Kritika sicer ni bila v vseh deželah ista. Najbrž je bila in je še na francoskem, angleškem in nemškem jezikovnem področju veliko ostrejša kot pa v romanskih deželah ali kjer še uporabljajo latinske priročnike. Vendar ni mogoče trditi, da bi bili razlogi za kritiko le posebne razmere v nekaterih deželah. Razlogi leže veliko bolj v vsebini in obliki tradicionalne moralne teologije na eni strani, na drugi strani pa v novem položaju, v katerem se nahaja kristjan, ki hoče danes krščansko živeti in išče v moralni teologiji smernic za svojo življenjsko pot in odgovor na svoja osebna in socialna etična vprašanja.

V prvem delu bomo govorili o nekaterih razlogih, ki narekujejo novo orientacijo v moralni teologiji, v drugem delu o očitkih nasproti tradicionalni moralni teologiji. V tretjem delu pa bom skušal nakazati, pred katerimi novimi nalogami stoji danes moralna teologija in kako naj jih skuša rešiti.

1. RAZLOGI ZA POTREBO NOVE ORIENTACIJE V MORALNI TEOLOGIJ

Komaj kaka druga teološka veda ima tako neposreden stik s konkretnim človekom in njegovim življenjem kakor moralna teologija. Novo pojmovanje človeka je zato prvi razlog, da stoji moralna teologija pred novimi nalogami. Drugi vatikanski koncil o pastoralni konstituciji o Cerkvi v današnjem svetu v uvodu in v prvem delu poudarja, kako zelo se je spremenil položaj, v katerem se človek danes nahaja, in hkrati nakazuje nekatere najvidnejše vidike, pod katerimi človek gleda nase in na druge. Na kratko je mogoče reči, da se sodobni človek veliko bolj zaveda svojega dostojanstva kot oseba, svoje samobitnosti in svobode, svoje edinstvenosti in posebnosti, svojih novih možnosti na podlagi duhovnih spoznanj in tehničnih sredstev, ki so mu na razpolago. Za današnjega človeka je značilno, da hoče pokazati in dokazati svoj osebni in posebni značaj in se uveljaviti kot bitje, ki je zmožno za osebne odločitve v lastni odgovornosti, da si na tak način sam gradi svojo bodočnost. Ravno na moralnem pod-

ročju prihaja danes ta zavest posebno jasno do izraza. Zdi se, kakor da moralni zakoni, ki so veljali v prejšnjih časih, danes izgubljajo svoj pomen in svojo obveznost. Avtoritete, na katere so se opirali prejšnji zakoni, se majejo ali celo rušijo, vedno manj so priznane. Namesto tega je vedno močnejša želja, da človek tudi na npravnem področju išče novih poti in novih smernic, na lastno pest in lastno odgovornost oblikuje svoje življenje, smelo in tvegano poskuša to in ono, česar si doslej ni upal ali mogel. Ta zavest neodvisnosti in samostojnosti je podobna izkustvu mladega človeka, ki se ob prehodu iz otroških let v zrelo življenje prvič jasno zave samega sebe in kritično zavzame stališče do okolice, do ljudi in do sveta. Tako je tudi v npravnem življenju. Želja, da bi s svojimi samoodločitvami v odgovornosti lastne vesti pokazal svojo zrelost in polnoletnost, je značilna za današnjega človeka. Novo pojmovanje človeka postavlja torej moralno teologijo pred nove naloge.

Drugi razlog je nov položaj, v katerem se danes znajde večina ljudi. Ni treba tu omenjati vseh tistih sprememb, ki jih je prinesel napredek tehnike in raznih znanosti, socialni, gospodarski in politični razvoj, novo kulturno obdobje, nove možnosti komunikacije, medsebojnih stikov in različnih vplivov od blizu in daleč. Tu gre le za tako imenovani etični eksistencial, za konkretno situacijo, v kateri se nahaja posameznik. Kot svobodna in npravna oseba se mora človek v vsakem važejšem življenjskem položaju odločiti tudi pod etičnim vidikom. A splošni npravni zakoni, ki bi omogočili konkretno etično opredelitev in osebno odločitve, se zdi, da ne zadoščajo več. Položaj se tako hitro spreminja, je sam v sebi tako malo pregleden in prinaša toliko novih, doslej neznanih vprašanj, da se jih veliko sploh ne znajde več. Niso zmožni, da bi svojo npravno dolžnost pravilno ocenili in se prav odločili, tudi če morda še poznajo splošne moralne zakone.

Nekaj zgledov:

Vsak ve, da lagati ni dovoljeno. Toda kaj pomeni lagati na trgovskem področju, pod pritiskom konkurence in reklame? Vsak ve, da se ne sme delati krivice. A kje so jasne meje krivice in pravice v današnjem zapletenem socialnem življenju? Vsak prizna neki red v spolnem življenju — a kaj velja pred zakonom in kaj v zakonu? Vsak prizna, da je treba spoštovati in ljubiti bližnjega. A kakšno obliko naj ima ta ljubezen v mnogoličnosti osebnih in svetovnih nazorov, ki vsi o sebi trdijo, da so pravi? Osebna zmedenost in negotovost postaja še večja, ko človek zve o zgodovinski pogojenosti raznih oblik npravnega življenja, o razvoju npravne zavesti, o teološki problematiki, kako utemeljiti moralne postavbe, ki so doslej slonele predvsem na avtoriteti družbe, države ali Cerkve, če ta avtoriteta ni več priznana. Ni čuda, če nekateri trdijo, da na npravnem področju danes sploh ni nič gotovega in jasnega, da je vse le relativno in subjektivno, da je situacija sploh edino merilo za npravne odločitve. Novi etični eksistencial ne postavlja samo posameznika, ampak tudi moralno teologijo kot teološko vedo pred nove in velike naloge.

V prejšnjih časih je bila vsaj za vernega človeka Cerkev tista opora, ki je na npravnem področju nudila pomoč, omogočala orientacijo in npravno opredelitev. V zadnjih letih pa se je, posebno v zapadnih deželah, tudi gledanje na Cerkev zelo spremenilo. V splošni zavesti je bila nekda

Cerkev hierarhija, cerkveno učiteljstvo, papež, škofje in duhovniki. Cerkevna avtoriteta je bila na нравnem področju tako rekoč neoporečna. Verni ljudje so v njej videli božjo avtoriteto. Ker se sami niso čutili dovolj sposobne, da bi odločali po lastni vesti, so bili zadovoljni, da jim je Cerkev čim bolj natančno in s čim več podrobnimi predpisi urejala življenje. Vest je imela nalogo, v pokorščini sprejeti vse, kar je odločila Cerkev. In res skoraj ni bilo področja, za katerega Cerkev ne bi bila izdala posebnih in podrobnih navodil. Komaj kdo je osporaval pristojnost cerkvenih zastopnikov, da avtentično odločijo, kaj je prav in kaj ne.

Po 2. vatikanskem koncilu je nastal nov položaj. V pojmovanju Cerkve ne stoji več samo hierarhija v ospredju, ampak božje ljudstvo. Prva čednost v zavesti mnogih ni več pokorščina cerkvenim zastopnikom, ampak osebna odgovornost v lastni vesti in v pokorščini Bogu. Namesto strogih navodil za нравno življenje pričakujejo danes mnogi priznanje in spoštovanje lastne vesti, osebne svobode, dialoga, velikosrčnega razumevanja za nova pota in nove poizkuse.

Gledanje na Cerkev se je spremenilo tudi v tem oziru, da danes celo za verne ljudi Cerkev že daleč več ni tista trdna in nesporna avtoriteta kakor v prejšnjih časih. Razne znanosti, javno mnenje, drugi verski in svetovni nazori, posebno pa psihologija, globinska psihologija in sociologija imajo za veliko ljudi večjo avtoriteto na нравnem področju kakor pa cerkveno učiteljstvo ali teologija.

Ob koncu naj omenim še četrty razlog, zakaj stoji moralna teologija pred novimi nalogami, namreč novo pojmovanje нравnega krščanskega življenja. Pravzaprav je to le posledica zgoraj omenjenih dejstev. Če je v preteklosti veljal tisti za poštenega človeka in dobrega kristjana, ki je čimbolj natančno poznal vse božje in cerkvene zakone in jih, posebno na zunaj, vestno izpolnjeval, se pojavljajo danes drugi kriteriji. Spontanost in pristnost, osebna izvirnost in svoboda danes nekaj veljajo. Na нравnem področju to pomeni, da ne gre samo za zunanje izpolnjevanje zapovedi, ampak za razvoj in uresničitev lastne krščanske osebnosti v hoji za Kristusom. Polnost življenja v ljubezni, enotnost нравnega prizadevanja iz notranjega prepričanja, iskrenost in resničnost so danes iskani in priznani kriteriji za moralno življenje.

2. KRITIKA TRADICIONALNE MORALNE TEOLOGIJE

Zaradi novega položaja, v katerem se nahaja današnji človek v svetu in v Cerkvi, je razumljivo, da so se v zadnjem času, posebno po vojski, množili očitki nasproti tradicionalni moralni teologiji. Kritika, ni prihajala samo od zunaj, temveč predvsem od moralnih teologov samih, posebno v Franciji, Belgiji, Holandiji, Angliji in Nemčiji. V glavnem se kritika klasične moralne teologije da povzeti — seveda le splošno in zato sumarično — pod naslednjimi vidiki:

Moralna teologija je bila preveč filozofska etika in premalo teologija. Vpliv filozofske etike je bil viden v metodi, terminologiji, sistematiki in vsebini. Edina teološka disciplina, ki je prišla v moralni teologiji do

veljave, to pa v preveliki meri, je bilo cerkveno pravo. Citati iz sv. pisma — kolikor so sploh našli svoje mesto — so bili okrasek ali potrditev za filozofska spoznanja. Poleg sholastične filozofije je igral glavno vlogo naravni moralni zakon. Specifični značaj krščanske etike ni prišel dosti do izraza. Kjer je šlo za utemeljitev posebnih, krščanskih dolžnosti, so se učbeniki večinoma sklicevali na določbe cerkvenega zakona, na avtoriteto cerkvene učiteljstva ali pa na consensus theologorum. Posebno za etično kvalifikacijo posameznih dejanj, za določitev greha in njegove teže, je bil consensus theologorum priljubljen argument. Biblična podlaga, orientacija na podlagi sv. pisma, biblično gledanje na človeka in njegovo razmerje do Boga in na njegove npravne dolžnosti so le redkokje prišli do izraza. Biblično in liturgično gibanje, celotna obnova teologije in posebno 2. vati-kanski koncil pa so pripomogli do tega, da se je moralna teologija tega položaja jasno zavedla.

Drugi očitek trdi, da je bila tradicionalna moralna teologija preveč statična in preveč samo znanstveno sistematična. V želji čim bolj jasno in pregledno podajati moralko, so teologi dajali težo predvsem razbistritvi pojmov, zelo številnim distinkcijam, strogi sistematični zgradbi in preglednosti. S tem pa se je moralna teologija vedno bolj odtujevala življenju. Dobro razvita kazuistika je sicer skušala temu nekoliko odpomoči. A kazuistika je gledala na posamezne slučaje le kot na primere splošno veljavnega in ni upoštevala dovolj edinstvenega in posebnega značaja, v katerem se nahaja človek pri vsaki npravni odločitvi. Pomanjkanje psihološkega razumevanja in prešibko upoštevanje konkretnega zgodovinskega položaja sta moralno teologijo privedla do tega, da je bila njena glavna skrb, da ugotovi kaj vedno in povsod in na splošno za vse velja. Premalo pa je pazila na to, kaj sedaj, tu in za tega konkretnega človeka velja. Razume se, da znanost ne more nikdar izčrpati pestrosti, raznoličnosti in polnosti stvarnega življenja. A če ima moralna teologija za svoj predmet le nekekega abstraktnega človeka, brez konkretnih življenjskih razmer, se razdalja med stvarnostjo in moralno teologijo vedno bolj veča.

Zaradi svojega splošnega značaja je bila moralna teologija zmožna, da je dajala vnaprej jasne odgovore na vsa življenjska vprašanja. Moralni teologi so prišli na slab glas, češ, da vse vedo, da zanje sploh ni pravih problemov, da vprašanja rešijo, predno jih sploh spoznajo. Prevelika samozavest in odločnost v moralnoteoloških knjigah je budila vedno večjo nezaupnost. Kdor je imel razvit čut za konkretno življenje, je menil, da moralni teologi živijo v svojem svetu, za potrebe in stiske vsakdanjega življenja pa premalo vedo.

Tretji očitek se nanaša na negativni značaj moralne teologije. Njen glavni predmet, tako se glasi očitek, ni bilo krščansko življenje v svoji vzvišenosti in lepoti, ampak greh, prestopki npravnih zakonov in čim bolj jasna specifikacija in klasifikacija posameznih grehov. Ta težnja klasične moralne teologije je deloma razumljiva iz dejstva, da so mnogi videli glavno nalogo moralne teologije v pripravi spovednikov in v pouku o spovedi. Ker je tridentinski koncil zelo poudaril, da se mora grešnik pri spovedi smrtnih grehov spovedati v njihovi specifični različnosti, in to

tudi glede okoliščin, in navesti natančno število, da mora spovednik postavljati vprašanja in si kot sodnik napraviti jasno sliko o posameznih grehih, je hotela moralna teologija pomagati predvsem v tej smeri. Tako so spovedniki, in na podlagi njihovega ravnanja v spovedi in na podlagi moralnih pridig tudi verniki vedeli predvsem, kaj se ne sme delati, kaj je greh in kako velik je ta greh, proti kateri čednosti ali zapovedi se je človek pregrešil in v katero posebno kategorijo spada njegov greh. Veliko manj pa je bilo govora o tem, kaj je potrebno za pravo krščansko življenje. Skratka: moralna teologija je bila bolj navodilo za spoved spovedniku in grešniku, in manj navodilo za krščansko življenje.

Iz današnjega gledanja na človeka, ki se bolj živo zaveda svojega družbenega značaja, svoje povezanosti z drugimi in svoje soodgovornosti za bližnjega, se je izoblikoval očitek nasproti tradicionalni teologiji, da je bila preveč individualistična. Pred očmi je imela le posameznika, njegove osebne grehe kot božjo žalitev, njegove osebne dolžnosti, skoraj brez ozira do drugih. Socialni značaj krščanskega življenja, socialni značaj greha in dobrih del, socialni vzroki in socialne posledice so ji bile skoraj neznane. Vsak zase, Bog pa za vse, reši svojo dušo, ni bilo geslo samo pri ljudskih misijonih, ampak je veljalo tudi v splošnem pojmovanju krščanskega življenja. Seveda je bila moralna teologija v tem pogledu pod vplivom svojega časa. A danes je klic po novi orientaciji v zavesti npravne socialne odgovornosti in soodgovornosti vedno močnejši.

S tem v zvezi je še drug očitek, češ da je bila moralna teologija preveč antropocentrična. To ne samo v tem smislu, da je poudarjala predvsem lastno popolnost in manj gledala na to, kaj to pomeni nasproti Bogu, ampak tudi v tem pogledu, da je dobra dela gledala predvsem kot človekovo dejanje, kot nekaj, kar mora in more človek sam doseči. Nikdar moralna teologija sicer ni tajila potrebe in važnosti milosti. Praktično pa je imel človek vendar vtis, da je vse odvisno od volje in od lastnega prizadevanja in da je vsak neuspeh že znak pomanjkljivosti dobre volje in lastnega prizadevanja. Zato je moralna teologija tudi bolj gledala na zunanji uspeh in na zunanjo izpolnitev posameznih zapovedi kakor pa na notranje mišljenje, na celotno zadržanje in na osnovno življenjsko odločitev in smer.

Dokler je bilo za moralno teologijo dovolj, da je jasno podala posamezne npravne zakone in obveznosti, utemeljitev teh zakonov pa je mogla tiho predpostavljati v splošnem mnenju ali pa v formalni avtoriteti Cerkve, dokazi za resničnost in obveznost npravnih zapovedi niso bili noben problem. Danes je bistveno drugačen položaj. Zato je razumljiv očitek iz današnje situacije, da je moralna teologija premalo skrbela za kolikor toliko uvidevno in teološko trdno utemeljitev moralnih zakonov.

Sodobno razpravljanje kaže, da moramo na ta očitek gledati pod tremi vidiki: Najprej je treba namesto enostavnega sklicevanja na cerkveno avtoriteto navesti stvarne notranje razloge, in to tako, da jih razume tudi povprečni kristjan dobre volje. Dalje se vedno bolj kaže problematika dokazovanja na podlagi naravnega moralnega zakona. Ne samo, da je spoznanje naravnega zakona bilo vedno pod vplivom določenih filozofskih in kulturnih tokov, ampak tudi vprašanje, kaj je pravi naravni zakon in kaj so le časovno in zgodovinsko pogojeni dodatki ali interpretacije, še ni

dokončno rešeno; ali je naravni zakon *lex naturae* ali pa *lex culturae*? To se je npr. zelo pokazalo v svetovno razširjeni diskusiji o encikliki *Humanae vitae*. Tretji vidik pa je vprašanje, koliko je mogoče dokazati, da so biblični npravni zakoni na isti način za vse čase in za vse ljudi enako veljavni. Sodobna eksegeza postavlja celo vrsto novih vprašanj in tudi moralno teologijo sili, da bolj jasno utemelji obveznost posameznih npravnih dolžnosti na podlagi sv. pisma. Na vsak način je treba očitek, da je bila moralna teologija v veliko pogledih premalo utemeljena, vzeti zelo resno, posebno v današnjih razmerah, ko nastopa toliko učiteljev, ki nudijo svoj življenjski nauk in ga po okusu sodobnega človeka navidezno bolj uvidevno utemeljijo.

Naj omenimo še zadnjo kritiko, ki trdi, da je dosedanja moralna teologija za sodobnega človeka nerazumljiva, naravnost nesprejemljiva, zastarela in da zato ne nudi nobene prave podlage in pomoči za krščansko življenje. Ne gre tu za ljudi, ki sploh nočejo sprejeti tega, kar uči krščanska moralna teologija. Ozirati se je treba na tiste, ki iskreno želijo krščansko živeti in v moralni teologiji iščejo pomoč, in na duhovnike, ki želijo tako izobrazbo v moralni teologiji, da bi ljudem lahko pomagali. Njihova želja vsebuje predvsem dvoje: 1. da moralna teologija upošteva sodobni položaj, se ozira na današnjega človeka, na njegova vprašanja in na njegove potrebe in da ne ponavlja enostavno tega, kar je stalo v moralnih učbenikih že pred 100 in 200 leti; 2. da moralna teologija v razumljivem jeziku in na psihološko sprejemljiv način pove ljudem, kaj je njihova glavna dolžnost in kako naj to dolžnost skušajo izpolniti. P. Claudel je nekoč dejal: »Ljubim Kristusa, ljubim krščansko življenje, a nihče me ne more prisiliti, da bi ljubil moralno teologijo.« Ne gre za to, da bi budili ljubezen do moralne teologije, gre pa za to, da moralna teologija pridobi nazaj zaupanje pri dušnih pastirjih, pri bogoslovcih v teološkem študiju, pa tudi pri vernih ljudeh. Gre za to, da moralna teologija res nudi življenjsko pomoč, pokaže pravo pot in vlije človeku zaupanja, da se splača hoditi po tej poti in da je to tudi mogoče, ne da bi stalno živel v strahu in imel slabo vest, tako da je zanj krščansko življenje samo breme, ne pa pot h krščanski svobodi in k odrešenju.

3. NOVE NALOGE MORALNE TEOLOGIJE

Katere so torej naloge, pred katerimi stoji sodobna moralna teologija, in kaj je treba upoštevati, da jih kolikor toliko izpolni?

2. vatikanski koncil pravi v odloku o vzgoji duhovnikov o obnovi moralne teologije tole: »Posebna skrb naj se posveti spolnjevanju moralne teologije, ki naj svojo znanstveno razlago bolj zajema iz nauka sv. pisma in tako pojasni vzvišenost poklica vernikov v Kristusu in njihovo dolžnost, da v ljubezni obrodijo sad za življenje sveta« (VD 16). Ta kratek stavek, posebno če ga razumemo ne samo v okviru vsega odloka o vzgoji duhovnikov, ampak v celotnem duhu 2. vatikanskega koncila, vsebuje cel program za obnovo moralne teologije in nakaže glavne naloge, pred katerimi ta danes stoji. Poskusimo jih nekoliko podrobneje določiti.

Navodilo 2. vatikanskega koncila nakaže najprej spoznavni vir moralne teologije: sv. pismo. Nato poudari stvarno podlago krščanskega življenja, poklic vernikov v Kristusu. Končno omeni cilj, ki ga mora imeti moralna teologija pred seboj, da verniki v ljubezni obrode sad za življenje sveta. Če te tri vidike nekoliko razčlenimo, se pokažejo predvsem naslednje naloge.

Osnovni vir za moralno teologijo je sv. pismo, predvsem nova zaveza. Že za obnovo celotnega teološkega študija pravi odlok o vzgoji duhovnikov, da mora biti proučevanje sv. pisma duša vse teologije. Za moralno teologijo zahteva koncil izrecno, da svojo znanstveno razlago bolj zajema iz nauka sv. pisma. To pomeni, da naj moralna teologija sicer ostane samostojna teološka znanost s svojim formalnim objektom in s svojo metodo, da pa naj se bolj kot doslej ne samo orientira ob sv. pismu, temveč svojo razlago naravnost črpa iz sv. pisma. Prva učna knjiga za moralnega teologa torej ne more biti filozofska etika, tudi ne cerkveni zakonik, še manj stari učbeniki, ki kažejo v večini vprašanj consensus theologorum, ki bi ga bilo kaj lahko še naprej uporabljati kot argument. Tudi koncilski odloki ali papeške okrožnice ne morejo biti prvi vir za moralnega teologa, čeprav s to ugotovitvijo ni nič rečeno proti važnosti in pomenu filozofske etike, cerkvenega prava, klasičnih učbenikov in še manj proti koncilu in okrožnicam cerkvenega učiteljstva. A koncil jasno poudarja prvenstvo sv. pisma.

S tem poudarkom je za moralno teologijo postavljena cela vrsta novih vprašanj in novih nalog. Vsak teolog ve, da sv. pismo ni kak moralni učbenik ali priročnik, še manj kaka summa theologiae moralis. Sv. pismo ne daje znanstvenih definicij, ki so za moralno teologijo potrebne, ne osnovnih načel, ki so vodilna za sistematično zgradbo. Prav tako sv. pismo ne daje odgovora na vsa današnja življenjska etična vprašanja. Zelo nujnih in velikih sodobnih problemov sv. pismo sploh ne omenja, ker je pač nastalo v določenem zgodovinskem, socialnem in kulturnem območju. Kdor npr. išče v sv. pismu direktnih odgovorov na vprašanja o upravičenosti atomske vojske, o npravni dovoljenosti presajanja organov, o urejevanju spočetja in za to dovoljenih sredstev, o današnji trgovski in gospodarski morali, o spolnem življenju pred zakonom, ne bo našel nobenega jasnega direktnega odgovora. Pa tudi tisti odgovori, ki jih sv. pismo daje na posamezna npravna vprašanja, niso enostavno v isti obliki splošno veljavni za vse čase in za vse ljudi. Da to velja za tista vprašanja, ki so navezana na posebne zgodovinske in socialne razmere, kot npr. za suženjstvo, za to, da ženske pokrivajo glave v cerkvi, za prepoved uživanja mesa, ki je bilo darovano malikom, je vsakomur jasno. Veliko težje pa je, jasno določiti meje in pokazati, kaj je na podlagi in v duhu sv. pisma tudi danes za nas obvezno in v kakšni obliki je obvezno. Sv. pismo npr. jasno prepoveduje priseganje in ločitev zakona. Nihče danes ne trdi, da bi bila vsaka prisega greh. A da je zakon neločljiv, je še danes jasen nauk katoliške teologije, čeprav vedno več eksegetov in teologov postavlja vprašanje, pod katerimi pogoji in v kateri obliki, in s tem v zvezi vprašanje, ali je mogoče pripustiti k zakramentom tudi tiste, ki žive v neveljavnem zakonu.

Že iz teh zgledov je jasno, da sv. pismo, čeprav je prvi vir za moralno teologijo, ni edini vir in tudi ne osamljen vir, iz katerega bi bilo mogoče črpati brez ozira na vse drugo. Kdor bi trdil nasprotno, bi zašel v nevaren in nemožen biblicizem, ki je v nasprotju s pojmovanjem sv. pisma, kakor ga razume Cerkev in kakor ga nam je Bog dal v Cerkvi.

V zadnjih letih prihajajo ravno moralni teologi, ki zelo resno jemljejo navodilo 2. vatikanskega koncila in res hočejo moralno teologijo obnoviti in izpopolniti na podlagi sv. pisma, vedno bolj jasno še do drugega spoznanja, da namreč sv. pismo vsebinsko komaj nudi nove npravne smernice in nam razodeva nove dolžnosti krščanskega življenja. Specifična novost moralne teologije na podlagi sv. pisma ne obstaja toliko v novih zapovedih, ki bi jih brez sv. pisma sploh ne bilo mogoče odkriti in vedeti, ampak v naslednjih stvareh:

Sv. pismo nam pokaže novo podlago za npravno življenje. To je nova nadnaravna bitnost v Kristusu, deležnost božje narave, božje otroštvo in včlenitev v Kristusa. Zato je posebno po sv. Pavlu krščansko življenje le izraz, razvoj in dokaz nove bitnosti v Kristusu. Moralna teologija hoče kristjanu pokazati, kako naj živi primerno temu, kar je po veri in krstu in drugih zakramentih. Ker je novo življenje bitno dejstvo, naj se pokaže v mišljenju, dejanju in vsakdanjem življenju. Dejstvo, da je človek iz Kristusovega odrešenja na podlagi vere in krsta nekaj novega, da vsemu človekovemu npravnemu prizadevanju popolnoma novo podlago, čeprav izkustvena struktura življenja ostane ista.

Sv. pismo pokaže nov smisel npravnega življenja. Ne gre le za to, da človek izpolnjuje posamezne zapovedi in se drži posameznih prepovedi, temveč, da hodi za Kristusom, da obleče Kristusa, da postane eno z njim, da Kristus živi v njem in on v Kristusu. Hoja za Kristusom namreč biblično ne pomeni samo posnemanje Kristusa, ampak polno življenjsko skupnost z njim v nadnaravnem življenju in v osebni veri in ljubezni. Za hojo za Kristusom je življenjski princip Sv. Duh. Ravno za ta pogled nudijo sinoptični evangeliji, sv. Janez in posebno sv. Pavel izredno bogate misli, ki so doslej v moralni teologiji še premalo prišle do veljave.

Sv. pismo pokaže nov cilj npravnega življenja. Ne gre le za lastno izpopolnitev v smislu humanizma, ampak predvsem za božje češčenje in božjo slavo. Kdor prav živi, s tem časti Boga in mu daje dolžno slavo. Zadnji cilj krščanskega življenja pa je delež na božjem življenju v večnosti. Tako se cilj krščanske moralne teologije razlikuje od vsake druge tostranske življenjske etike.

Moralna teologija na podlagi nove zaveze pokaže za krščansko življenje tudi nove nagibe, ki niso samo vplivi na voljo in na razum. Nagibi, ki prihajajo iz vere, iz zakramentov, iz krsta, birme, evharistije, sv. zakona, so tudi notranje učinkoviti. Krščansko živeti pomeni živeti vero in zakramente. V bistvu gre predvsem za dva zakramenta, za krst in za evharistijo. V preteklosti je moralna teologija obravnavala zakramente večinoma samo pod pravnim vidikom, kaj je potrebno in predpisano za veljavno delitev in dober prejem zakramentov. Le na robu je bilo govora o tem, kako so posamezni zakramenti pripomočki za npravno življenje. Kdor pa resno vzame sv. pismo, posebno sv. Pavla, vidi v zakramentih prave vrelce in posebne nagibe za npravno življenje.

Nov vidik moralnega življenja pokaže nova zaveza tudi v svoji zahtevi, da je treba izpolnjevati božjo voljo radikalno, dosledno, z vsem srcem in z vsemi močmi, kar pomeni sprejeti nase križ in hoditi za Kristusom. Odpoved, radikalna zahteva in skrb za notranje intenzivno življenje niso sicer nekaj specifično krščanskega. V hoji za Kristusom pa dobe te zahteve nov smisel in novo vrednost.

Zadnja specifična poteza v krščanski morali na podlagi nove zaveze je vera v božjo pomoč in zaupanje v božje usmiljenje in odpuščanje. Ker gredo npravne zahteve preko človeških moči, le zaupanje in vera obvarujeta človeka pred malodušnostjo, pesimizmom in obupom.

Pod temi vidiki se torej kaže posebna novost krščanskega življenja na podlagi nove zaveze. Vsebinsko pa, kakor rečeno, ne nudi sv. pismo skoraj nič novega. Vse zahteve, ki jih postavlja sv. pismo, se načelno dajo izvajati iz človeka kot osebe v vseh njenih razsežnostih, seveda ne s tako jasnostjo in doslednostjo kot jih izrazi nova zaveza. Vsebinsko gledano, glavna in prva zapoved nove zaveze, zapoved ljubezni, ne pomeni nič drugega kakor zapoved, da se človek kot oseba pred Bogom in v družbi v ljubezni čim bolj razvija, uresniči samega sebe in tako iz egoističnega grešnika postane kristjan, ki v ljubezni prinaša sad za življenje sveta.

Spopolnjevanje moralne teologije na podlagi in v duhu sv. pisma je torej prva in največja naloga. V tem pogledu stoji moralna teologija še zelo na začetku. Ne obstoja še noben sistematičen in izčrpen priročnik, ki bi upošteval v celoti zahtevo koncila. Imamo le tu in tam posamezne, še bolj skromne poizkuse, deloma tudi med moralnimi teologi samimi. Minilo bo najbrž še nekaj časa, predno bomo dobili novo knjigo moralne teologije. V oznanjevanju, v pouku in v spovednici pa ne smemo čakati na novo summa theologiae moralis, ampak moramo sami skušati izpolniti nalogo s tem, da izpopolnjujemo svojo moralno teologijo na podlagi in v duhu sv. pisma.

2

Iz te snovne naloge izvirajo nekatere druge, ki so prav za prav le razlaga in aplikacija prve naloge. Naj omenim nekatere podrobneje.

Moralna teologija ima na podlagi sv. pisma nalogo, da ne postavlja v središče svojega nauka greha in ne posveča analizi, definiciji, razporeditvi in katalogiziranju grehov največje pozornosti. Saj moralna teologija mora greh prav za prav določiti le pod enim vidikom, kolikor gre namreč za stvar, za vsebino npravnega dejanja. Da sta za greh potrebna jasno spoznanje in osebna svoboda, more moralna teologija le na splošno ugotoviti in navesti nekatere kriterije za presojanje zavestnega spoznanja in osebne svobode in opozoriti na vplive, ki ovirajo spoznanje in svobodo. Koliko pa se posamezen človek v konkretni odločitvi osebno angažira, ostane skrivnost, za katero ve le Bog sam. Zato opredelitev greha do zadnjih natančnosti sploh ne more biti naloga moralne teologije. Tudi pomoč, ki jo moralka nudi spovedniku, da more v spovednici presoditi grešnikovo stanje, je le relativnega pomena. Že izpoved sama za grešnika ni jasna določitev in popis lastnega položaja, ampak le bolj ali manj razumljivo znanje, da se človek pred Bogom čuti grešnika. Spovednik pa, ki sodi lahko

samo na podlagi tega, kar mu penitent sam pove, in na podlagi zunanjih kriterijev ter lastne izkušnje, more še manj natančno presoditi grešnika. Čeprav pravi tridentinski koncil, da ima zakrament sv. spovedi obliko sodbe, ne smemo tega razumeti v preveč enostranski analogiji s svetnim sodiščem in njegovim sodnim postopkom in njegovo obsodbo. Spoved je predvsem oznanjevanje in učinkoviti znak božjega usmiljenja za vsakega grešnika, ki v resničnem kesanju išče božjega odpuščanja. Prav tako mora biti moralna teologija sama oznanjevanje, razlaga in prikazovanje lepote in vzvišenosti novega življenja, ki nam ga je prinesel Kristus in h kateremu nas Bog kliče po svojih zapovedih. Prikazati lepoto in vzvišenost krščanskega življenja, zapovedi pa kot navodila in pripomočke za to življenje, je ena velikih nalog moralne teologije. Zato se mora moralna teologija osvoboditi enostranske usmerjenosti na spoved in ne sme pojmovati spovedi zgolj juristično, ampak teološko kot zakrament življenja.

Tretja važna naloga moralne teologije je, da ne poudarja samo človekove dolžnosti, ampak na prvem mestu delovanje božje milosti. Predno Bog da človeku zapovedi, mu da svojo milost in svojo pomoč. Tudi deset zapovedi v stari zavezi je mogoče pravilno razumeti le v zvezi z zavezo, ki jo je Bog sklenil z izvoljenim ljudstvom. Izpolnjevanje zapovedi je Bog zahteval kot znak zvestobe v zvezi z Bogom. Še bolj to velja za novo zavezo. Božje zapovedi so vabilo, da človek ostane v božji ljubezni, ki jo je sprejel v Kristusu. Tisti izpolnjuje zapovedi, kdor ljubi, in kdor ljubi, za tega zapovedi niso težke. Napačno je torej, pojmovati moralno teologijo le kot skupek postav in zapovedi. Naloga moralne teologije je, da prikaže zapovedi v večjem okviru božjega zveličavnega načrta, njihovo izpolnjevanje kot odgovor na božji dar, kot sodelovanje z milostjo. Le tako krščansko življenje ne bo breme, ki ga ni mogoče prenašati, ampak pot k svobodi in življenju.

S tem je v zvezi druga naloga, ki v zadnjem času stopa vedno bolj v ospredje. Že prej sem omenil, da pokaže nova zaveza krščansko življenje kot hojo za Kristusom. Kristus je pot, resnica in življenje od Boga do ljudi, od človeka do Boga, od enega človeka do drugega, pa tudi v razmerju do samega sebe in do sveta. Zato v moralni teologiji ni prvo formulirani zakon, ampak živa oseba Jezusa Kristusa. V nrvnem življenju po krščanskem pojmovanju ne gre le za to, da izpolnjujemo to ali ono božjo in cerkveno zapoved, ampak, da smo osebno združeni s Kristusom. Zapovedi so le pripomočki, da bolje in brez nevarnosti zmote živimo v osebem združenju s Kristusom. V tem smislu imajo vse zapovedi le podrejeni značaj. Kdor bi bil popolnoma združen s Kristusom, eno z njim, bi ne potreboval nobenih zapovedi. Moralna teologija ima torej nalogo, da ob vsem poudarjanju in razlagi zapovedi pokaže tudi njihovo pravo mesto in osrednjo vlogo Jezusa Kristusa. Kjer te podlage manjka, postane moralna teologija suh moralizem ali juridizem, ki človeka ne more privlačiti in navdušiti.

Kdor se podrobneje zanima za moralno teologijo, je večkrat neprijetno presenečen nad velikim številom posameznih zapovedi in predpisov. Nova zaveza pa nam pove, da je prav za prav le ena zapoved, ki človeka veže, in tudi ta le kot odgovor na božji dar. To je zapoved ljubezni, ki je ena, a v trojni obliki, ljubezni do Boga, do bližnjega in do samega sebe. Vse druge zapovedi so le razlaga in aplikacija te ene zapovedi. Sv. Janez in sv. Pavel

z vso jasnostjo poudarjata to resnico. Seveda človek zaradi svoje zaslepljenosti in nagnjenju k slabemu potrebuje podrobnejše razlage, kaj zahteva ljubezen. Že sv. Pavel je v svojih pismih dajal odgovore na konkretna vprašanja nramnega življenja. Cerkev je v razvoju svoje zgodovine šla še bolj v podrobnosti in glede na nove razmere vedno znova dajala bolj ali manj podrobna navodila. Sčasoma je nastal vtis, da je treba sploh vse predpisati in da je na drugi strani le to dolžnost, kar je izrecno predpisano. Ravno zaradi tega razvoja, ki nosi v sebi notranjo nevarnost, da kristjan spet postane suženj zunanje postave, proti kateri sta se Kristus in sv. Pavel tako ostro borila, ima moralna teologija nalogo, da jasno pokaže osrednji pomen ljubezni. Krščansko živeti se pravi ljubiti, seveda tako, kot nas uči Bog v Jezusu Kristusu. Vse druge zapovedi je treba videti v zvezi z ljubeznijo in jih vedno znova kritično presoјati pod vidikom ljubezni. Razumljivo je sicer, da se mnogi boje tako izrazitega in izključnega poudarjanja ljubezni, ker ni nobena beseda tako zlorablјena kot ljubezen in nobena resničnost tako popačena kakor ljubezen. A zaradi te nevarnosti moralne teologije iz pedagoških pomislekov ne sme pozabiti, kaj je središče in duša krščanskega življenja.

3

Kdor zasleduje razvoj moralne teologije in gledanje na nramno življenje v zadnjih letih, bodisi v nauku Cerkve ali v teološkem razpravljanju, bodisi v zavesti zrelih kristjanov, lahko hitro ugotovi, da je vest, odgovornost v lastni vesti, odločanje po lastni vesti, sklicevanje na lastno vest in na svobodo vesti dobilo skoraj čisto novo mesto v moralni teologiji in v nramnem življenju. To je enostavno dejstvo. S tem dejstvom pa moralna teologija stoji pred novo pomembno nalogo. Poudarjanje vesti in osebne odgovornosti o vesti ter svobode vesti pomeni pravi napredek v moralni teologiji. 2. vatikanski koncil je z izjavo o verski svobodi, s pomembnim odstavkom o vesti kot izhodišču človekove osebnosti v pastoralni konstituciji o Cerkvi v današnjem svetu, pa tudi, vsaj posredno, v drugih odlokih to jasno priznal in poudaril. Brez dvoma je ravno v govorjenju o vesti, o lastni odgovornosti, o odločanju po lastni vesti in o svobodi vesti še veliko zmede in nejasnosti. Moralna teologija mora te pojme razjasniti in človeka pripeljati do tega, da bo pravilno razumel in sprejel svojo vest in na pravi način ravnal po svoji vesti. Te naloge ni mogoče izpolniti na ta način, da ljudi samo svarimo pred nevarnostmi ali se ustavljamo le ob zlorabi vesti in svobode vesti in zato toliko bolj poudarjamo zunanjo avtoriteto in čim bolj podrobne predpise. Če je Bog človeku dal vest, ki brez prave svobode sploh ni možna, je božja volja, da moralna teologija pripomore k temu, da se človek bolje zave svojega dostojanstva in svoje osebne odgovornosti v lastni vesti. Treba je sicer vse storiti, da postanejo nevarnosti in priložnosti za zlorabo čim manjše. A na drugi strani je treba imeti tudi zaupanje, da je človek pod vodstvom Sv. Duha in z božjo milostjo — morda po ovinkih in nekaterih slabih izkušnjah — sposoben, da pravilno uporablja svojo vest in svojo svobodo vesti. Če pomislimo, da sploh ni nobene druge možnosti, da se človek zave moralne dolžnosti kot lastna vest, da imajo torej vsi nramni zakoni in predpisi samo ta smisel, da dosežejo vest, da jo

zbudijo in tako pripeljejo človeka do prave osebne zavesti in odgovornosti, ne bomo poudarjali le objektivnih zakonov, ampak prav tako vest. Kdor se proti zakonom sklicuje na lastno vest ali proti svobodi vesti poudarja zakone in tako eno z drugim izpodbija, s tem pokaže, da ne pojmuje pravilno ne nravnih zakonov, ne vesti.

Danes se zelo poudarja tudi socialni vidik vesti in to v dvojnem pogledu. Kdor se zaveda osebne odgovornosti vesti, se mora hkrati vedno bolj zavedati tudi osebne soodgovornosti. To pomeni, da nihče ni odgovoren samo zase, ampak da smo vsi odgovorni tudi drug za drugega, in da nismo odgovorni sami in osamljeni ampak skupaj z drugimi. V času, v katerem je zavest družabne povezanosti vedno večja, ima moralna teologija nalogo, da budi čut soodgovornosti in s tem socialno vest, če jo smemo tako imenovati.

Drugi vidik socialne vesti pa je v tem, da oblikovanje in izobrazba vesti nikdar nista možna v osamljenosti in v monologih, ampak le v dialogu in v družbi. Ravno zato imata Cerkev kot skupnost in možnost odprtega razgovora v Cerkvi danes tako velik pomen. Ker pa Cerkev ni osamljena, ampak živi v svetu, v človeški družbi, je za vzgojo vesti velikega pomena tudi stik in razgovor s to družbo.

Ni treba posebej poudariti, da ima sodobna moralna teologija nalogo, oblikovati vest. Sama more sicer nuditi le podlago in nekaj pripomočkov za vzgojo vesti. Vzgoja vesti mora biti dušnim pastirjem, staršem in vzgojiteljem posebno pri srcu.

4

Zadnja naloga, ki jo smem le kratko omeniti, je skrb za zadostno, razumljivo in uvidevno utemeljitev moralnih zakonov in moralne obveznosti, bodisi v celoti, bodisi v posameznih primerih. Prejšnja formalna avtoritativna in splošna utemeljitev ne zadostuje več. Ne smemo misliti, da je kriva le slaba volja ali nepokorščina, če imajo ljudje ali imamo tudi sami težave s tem ali onim predpisom, s to ali ono obveznostjo. Življenje samo se je močno spremenilo. Zato se mora spremeniti tudi utemeljitev. Če se v teološkem prizadevanju, kako naj v luči evangelija in iz notranje resnice, v Cerkvi pod vodstvom cerkvenega učiteljstva to ali ono stvar dovolj jasno utemeljimo, pokažejo težave, ali če pridemo do spoznanja, da je kaka druga nravna obveznost važnejša in nujnejša, kakor smo mislili doslej, se tega ni treba takoj ustrašiti. Kot povsod v življenju, kot v verskih resnicah na splošno, tako tudi v moralni teologiji ni vse za vse čase enako važno in ne vse enako jasno in utemeljeno. Treba je, da se naučimo razlikovati, da imamo pravi teološki čut in da se damo vedno znova poučiti od božjega razodetja in od cerkve, pa tudi od človeške izkušnje in od novih znanstvenih spoznanj. Pri tem pa je seveda treba upoštevati, da je utemeljitev moralnih zakonov bistveno drugačnega značaja kot pa v pozitivnih znanostih ali v tehniki. Le v skupnem prizadevanju bo mogoča moralna teologija to važno nalogo prav izpolniti. Zato je danes sodelovanje moralnih teologov med seboj, pa tudi z drugimi teološkimi vedami in svetnimi znanostmi, velikega pomena.

Ob koncu naj mi bo dovoljeno, da čisto na kratko nakažem nekatere stvari, ki so za rešitev novih nalog v moralni teologiji vredne upoštevanja. Gre bolj za nekatere formalne vidike.

Na prvem mestu želim poudariti celotnostni značaj moralne teologije in to v trojnem pogledu. Prvega sem ravnokar omenil. Moralna teologija se ne sme izolirati, zapreti samo vase, ampak mora biti v stalnem stiku in razgovoru z ostalimi teološkimi vedami, pa tudi z znanostjo, posebno z antropologijo, psihologijo in sociologijo. Biti pa mora tudi v stalnem stiku s človekom v njegovem konkretnem položaju in v nepretrganem razgovoru z zastopniki posameznih stanov, kot npr. s poročenimi, s starši, z mladino, z javnimi delavci, vzgojitelji in podobno.

Celotnost pod drugim vidikom pomeni, da mora moralna teologija upoštevati celega človeka, ne samo njegove volje ali samo njegovega razuma. Duša in telo, človek v svoji spolni določenosti kot mož in žena, človek v svojem zgodovinskem, socialnem, kulturno-političnem položaju, človek kot grešnik in kot odrešenec, človek s svojo lastno preteklostjo in izkušnjo, s svojimi podzavestnimi globinami in svojimi mejami in možnostmi je nekaj silno kompliciranega in skrivnostnega. Kjer bi moralna teologija hotela pripraviti le neko abstraktno podobo človeka ali ga enostransko presojati le pod enim vidikom, bi zgrešila resničnost.

Celotnost pomeni končno, da moralna teologija ne sme gledati samo na nekatera področja npravnega življenja, npr. spolnost ali izpolnjevanje zunanjih verskih dolžnosti, eno ali drugo tako izolirati in posplošiti, kakor da bi bilo samo to važno. Absolutna je samo ljubezen, ali kot pravi sv. Pavel, življenje resnice v ljubezni. Vse drugo je del, odlomek, ne pa celota. Tudi posamezne npravne odločitve še niso celota. Ker je človek v npravnem življenju stalno na poti, je važna smer poti, celotno zadržanje in prizadevanje, posamezne odločitve pa le kot izraz in potrdilo vsega tega, ali pa kot npravna nedoslednost, ki prihaja iz človeške slabosti, ne pa zlobe.

O osebni odgovornosti in socialni soodgovornosti je bilo že zgoraj govora. Tu naj omenim le to, da je treba to odgovornost — govorim o vernem človeku — prikazati tako, da se bo človek vedno bolj jasno zavedal, da nosi sam osebno odgovornost pred Bogom, ne pa pred kako človeško avtoriteto. Tudi cerkvena avtoriteta ima le pomožno vlogo in je popolnoma v službi božje avtoritete. Kdor torej zavestno ravna proti svoji vesti ali se noče dati poučiti, s tem ni samo tistim nepokoren, ki v božjem imenu oznanjajo moralne dolžnosti, ampak Bogu, seveda toliko kolikor se tega v svoji svesti zaveda.

Na zadnjem mestu naj omenim še samo ob sebi umevno stvar, da mora biti moralna teologija sodobna. To pa je le, če na eni strani išče odgovore na današnja vprašanja, če hoče pomagati današnjemu človeku v njegovih osebnih potrebah, a to v luči večne resnice in večne ljubezni. Moralna teologija ne bi bila sodobna, če bi hotela postati le psihologija ali sociologija, če bi bili zanjo odločilni moralni zakoni statistike ali javno mnenje in razni modni pojavi in ideologije. Le če je moralna teologija res teologija, ki oznanja božjo besedo, ki je beseda življenja, resnice in

ljubezni, a tako, da doseže in zadene današnjega človeka, je v pravem smislu besede sodobna.

Kdor hoče izpolnjevati to nalogo na področju moralne teologije, mora biti o tem, kar drugim oznanja, sam prepričan, in iz lastne izkušnje dajati pričevanje z osebnim življenjem. Hkrati mora biti globoko zakoreninjen v veri in utrjen v zaupanju in prežet z ljubeznijo do Boga in do človeka. Le tako se ne bo dal zbegati zaradi navideznega ali tudi dejanskega neuspeha, ki ga doživlja s svojim naukom in pričevanjem, in ne bo postal malodušen zaradi moralne razrvanosti, ampak bo po Kristusovem naročilu in z njegovo pomočjo skušal zvesto izpolniti svojo nalogo.

Literatura

- Anciaux — A. D. Hoogh, Pour un renouveau de la morale chrétienne, Malines 1964.
- Auer, A., Anliegen heutiger Moralthologie, Tübinger Theol. Zeitschrift 138 (1958), 275—306.
- Böckle, Fr., Bestrebungen in der Moralthologie, Fragen der Theologie heute, Einsiedeln, 1960³ 425—446.
- Das Proprium des christlichen Ethos, Zeitschrift für evangelische Ethik, 11 (1967), 148—159.
- Borgolte, A., Das Sittliche und das Religiöse Lebendiges Zeugnis, 1965, 27—40.
- Daniélou, J., La morale au service de la personne, Etudes 1963, 145 do 163.
- Delhaye, Ph., Le Décalogue et sa place dans la théologie morale, Bruxelles 1963².
- La théologie morale d'hier et d'aujourd'hui, Revue des Sciences Religieuses 27 (1953), 112—130.
- Morale et moralisme. Supplém. Vie Spir. n. 70 septembre 1964, 243—271.
- Endres, J., Für eine anthropologische Moralthologie, Theologie und Glaube 57 (1967), 426—440.
- Ermecke, G., Die Katholische Moralthologie heute, Theologie und Glaube 41 (1951), 127—141.
- Die katholische Moralthologie im Wandel der Gegenwart, Theologie und Glaube 53 (1963), 348—366.
- Zur moralthologischen Methodenlehre heute, Theologische Revue 62 (1966), 73—84.
- Ethique chrétienne à la recherche de son identité, Le Supplément nr. 92, febr. 1970.
- Etienne, J., Théologie morale et renouveau biblique, Ephém. Theol. Lov. 40 (1964), 232—241.
- Fuchs, J., Moral und Moralthologie nach dem Konzil, Freiburg i. Br. 1967.
- Gibt es eine spezifische christliche Moral? Stimmen der Zeit 1970, 99—112.
- Die Liebe als Aufbauprinzip der Moralthologie, Scholastik 29 (1954), 79—87.
- Furger, Fr., Katholische Moralthologie in den Zeichen der Zeit, Diakonia 1 (1966), 273—284.
- Gilleman, G., Le primat de la charité en théologie morale, Louvain 1954².
- Grabner — Haider, A., Zur Geschichtlichkeit der Moral, Catholica 22 (1968), 262—270.
- Gründel, J., Wandelbares und Unwandelbares in der Moralthologie, Düsseldorf 1967.
- Günthör, A., Eine Moral für unsere Zeit, Münchener theologische Zeitschrift 17 (1966), 90—96.

- Hamel, E., L'usage de l'Écriture Sainte en théologie morale, Gregorianum 47 (1966), 53—85.
- Loi naturelle et loi du Christ, Brügge 1964.
- Häring, B., Heutige Bestrebungen zur Vertiefung und Erneuerung der Moraltheologie, STUDIA MORALIA I, Roma 1962, 11—48.
- Die katholische Moraltheologie in der Begegnung mit dem Zeitgeist, Die gegenwärtige Heilstunde, Freiburg i. Br. 1964, 34—49.
- Moraltheologie im Umbruch, Die gegenwärtige Heilstunde, Freiburg i. Br. 1964, 15—24.
- Moralverkündigung nach dem Konzil. Theologische Brennpunkte 3—4, Bergen—Enkheim, 1966.
- Hofmann, R., Was ist Sittlichkeit? Lebendiges Zeugnis 1965, 7—26.
- Moraltheologische Erkenntnis- und Methodenlehre, München 1963.
- Kraus, J., Um die Wissenschaftlichkeit der Moraltheologie, Freiburger Zeitschr. f. Phil. und Theol. 13.—14. Band (1966—67), 23—46.
- Leclercq, J., Christliche Moral in der Krise der Zeit, Einsiedeln 1954.
- Lepp, J., La morale nouvelle, Paris 1963.
- Lottin, O., Morale pour chrétiens et morale pour confesseurs. Eph. Theol. Lov. 35 (1959), 410—422.
- Neuhäusler, E., Anspruch und Antwort Gottes, Düsseldorf 1962.
- Oraison, M., Une morale pour notre temps, Paris 1964.
- Pinckaers, S., Le renouveau de la morale, Tournai 1964.
- Redlich, V., Moralprobleme im Umbruch der Zeit, München 1957.
- Reiners, H., Grundintention und sittliches Tun, Quaest. disp. 30, Freiburg i. Br. 1966.
- Rief, J., Moraltheologie oder christliche Ethik? Theol. prakt. Quartalschrift (Linz) 116 (1968), 59—80.
- Robinson, J. A. Th., Christliche Moral heute, München 1967.
- Rosa, de G., Orientamenti della teologia morale oggi. Civiltà cattolica 115 (1964 — II), 561—573.
- Rotter, H., Tendenzen in der heutigen Moraltheologie, Stimmen der Zeit 1970, 259—268.
- Strukturen sittlichen Handelns. Liebe als Prinzip der Moral, Mainz 1970.
- Schaffner, O., Das Moralprinzip, Theologische Quartalschrift 143 (1963), 1—21.
- Spicq, C., Théologie morale du Nouveau Testament. 2 vol., Paris 1965.
- Stonner, A., Das Ganzheitsprinzip in Moraltheologie. Pastoraltheologie und Seelsorge. Moral zwischen Anspruch und Verantwortung, Festschrift Schöllgen, Düsseldorf 1964, 444—449.
- Schnackenburg, R., Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments, München 1962².
- Schüller, B., Gesetz und Freiheit, Düsseldorf 1966.
- Wieweit kann die Moraltheologie das Naturrecht entbehren? Lebendiges Zeugnis 1966, 41—66.
- Teichtweier, G., Eine neue Moraltheologie? Lebendiges Zeugnis 1965, 67—90.
- Ziegler, J., Moraltheologie nach dem Konzil, Theologie und Glaube 59 (1969), 164—191.
- Zur Gestalt und Gestaltung der Moraltheologie, Trierer Theol. Zeitschrift 71 (1962), 46—55.
- Vom Gesetz zum Gewissen. Quaestiones disputatae 39, Freiburg i. B. 1968.

Religiozno jedro v psihoanalitični katarzi*

Anton Trstenjak

RELIGIÖSER KERN IN DER PSYCHOANALYTISCHEN KATHARSIS

Psychiatrie und Religion reichen sich die Hände, nicht etwas wegen eines innern Zusammenhanges beider Disziplinen, sondern vielmehr wegen komplizierter psychologischer Beschaffenheiten ihrer Patienten bzw. Klienten, die oft nicht nur die Problematik beider in sich tragen, sondern ebenso beide psychotherapeutischen Techniken zur Erlangung der Heilung erheischen.

Each discipline contributes to the other. Ta stavek povzemamo po članku Clarence W. Hall, *Where Religion and Psychiatry Join Hands* (1967): religija opozarja znanost na novo dimenzijo človeške osebnosti, ki se ne da razložiti z zgolj znanstveno razvidnostjo, ki pa je vendarle ozko povezana s človekovim ravnanjem; nasprotno pa psihiatrija opozarja religijo na globinsko dimenzijo podzvestnega življenja, hkrati pa nudi tudi sredstva za prepoznavanje in zdravljenje duševnih motenj.

Glede tega se znajdetta obe v prav svojevrstnem položaju, kjer posegata nehoti druga v drugo: psihiatrija je z naglašanjem in obravnavanjem nezavestnega življenja hočeš nočeš vedno bolj obenem oznanjevalka nove dimenzije človeške duševnosti, ki meri daleč prek gole znanstvene evidence; obratno pa so si na področju religije vedno bolj edini, da so že od nekdaj v posesti posebnih praktik, ki vsebujejo v svojem jedru sredstva za prepoznavanje in zdravljenja nezavestnega in potlačenega duševnega življenja, samo da jih do sedaj pač niso imenovali s pravim psihološkim ali bolj psihiatričnim imenom.

Trajalo je vsaj pol stoletja, preden sta se religija in psihiatrija v tej točki srečali in prišli do skupnega jezika. Šele polagoma se jim je z vso jasnostjo pokazalo, da vsebuje praksa spovedi grehov, kakor jo srečujemo ne samo v krščanski spovedi, temveč tudi v budizmu, rimskem poganstvu in raznih »primitivnih« (primitivnih sploh ni več) ljudstvih, v svojem psihološkem bistvu prav to, kar je psihoanaliza šele v najnovejšem času izoblikovala v posebno metodično, na znanstvenih načelih izdelano psihoterapevtično prakso. Psihoanalitično metodo zdravljenja je dunajski zdravnik Joseph Breuer (ki ji je dal tudi ime) imenoval »očiščujočo ali katartično metodo« (1882), kar pa je v svojem bistvu tudi vsaka spoved, ki človeka pravitako »očiščuje grehov«; njen namen je torej — da govorimo z Goethejem (*Dichtung und Wahrheit*) — v tem, da človeka »s popolnim izbrisanjem njegove krivde osrečuje in mu zopet izroči čisto in umito mizo njegove človeškosti«.

Tudi C. G. Jung, ki je poleg Freuda in Adlerja razvil samostojno psihoterapevtično metodo na globinsko psiholoških temeljih, priznava »institucijo spovedi kot sijajno metodo socialnega vodstva in vzgoje«, medtem ko A. Adler izraža pomisleke proti spovedi, češ »da daje potuho nagnjenju k prikrivanju (notranjosti) pred naravnim vzgojiteljem«.

* Razširjeno predavanje dr. A. Trstenjaka na Mednarodnem kongresu za socialno psihiatrijo v okviru simpozija Psihiatrija in religija v Zagrebu, 23. septembra 1970.

Primerjave med psihoanalizo in spovedjo so delali ponovno na obeh straneh, seveda s kaj različnim medsebojnim vrednotenjem. V preteklosti je bilo pač navadno tako, da so se z religiozne strani bali, kakor da bo psihoanaliza spoved izpodrinila in tako ljudi oropala zakramentalne milosti; iz krogov psihoanalitikov pa je bilo možno slišati le prezirljive in odklonilne sodbe na račun spovedi, ki da pač nikakor ne more zadostiti natančnim metodično znanstvenim zahtevam sodobne psihoterapije itd.

Po skoraj stoletnem medsebojnem napadanju so sedaj predsodki že toliko odstranjeni, da je stvarna primerjava obeh stališč in praktik možna tudi že na ravni znanstvenega simpozija in plodne diskusije.

V naslednji primerjavi bomo seveda abstrahirali od specifično teoloških vidikov spovedi in jo analizirali samo v njenem psihološkem jedru. Le tako je možno podati v medsebojni primerjavi nekatere skupne lastnosti med psihoanalitično katarzo ali bolje psihoterapijo na eni strani in spovedno prakso na drugi.

1. Obe metodi skušata ogroženega klienta oziroma pacienta osvoboditi strahu pred preteklostjo: spoved ga oprošča storjenih, a še ne odpuščenih grehov, psihoanaliza pa potlačenih, a pravtako nedovoljenih duševnih vsebin ali bolje doživljavaev. Vemo, da človeka strah pred preteklostjo včasih celo huje tlači in utegne duševno ravnotežje resneje ogrožati ko strah pred prihodnostjo.

Čeprav so pri tem izrazi različni, je vendar dejansko stanje na obeh straneh v jedru isto. Pri Freudu so namreč potlačene duševne vsebine redno seksualne narave, so torej tisti doživljaji, ki so socialno nedovoljeni in nedostojni ter jih zato s tradicionalnim izrazom imenujemo »greh«, čeprav bi vseh nezavestnih vsebin, ki se zgostijo v psihonevrotične komplekse, končno vendarle ne mogli spraviti na »greh« kot na njihov skupni imenovalec.

Vzporednico bi lahko potegnili še dalje in rekli nekako takole: spraševanje vesti, ki mora »iti pred spovedjo«, je pravzaprav analiza, brskanje in razčlenjevanje že pozabljenega ali potlačenega, potopljenega življenja, pomeni »na svetlo spraviti, kar je bilo skritega«; obratno pa bi smeli tudi v psihoanalizi videti nekakšno spraševanje vesti vsaj v najširšem pomenu besede; vsekakor naj bi tudi psihoanaliza pomirila ravno vest, da bi tako pacientu vrnila dušni mir in notranje ravnesje.

2. Tako psihoanaliza kakor spoved zahtevata od pacienta oziroma klienta natančno in odkrito priznanje v obliki ponovnih izpovedi oziroma pogovorov, tako rekoč brezobzirno razgaljenje njegovih lastnih dejanj, nagnjenj, želja in misli, kar lahko že samo na sebi, se pravi zgolj psihološko, vodi do notranjega olajšanja, pomiritve in osrečevanja.

Na obeh straneh gre torej dobesedno za »odkritosrčnost spovedi«, čeprav nezakramentalne, za odkrivanje (ali stikanje) vseh tistih duševnih usedlin iz preteklosti, ki se kar naprej vsiljujejo kot motilci notranjega miru in reda.

Neuspeh psihoanalize in »neveljavnost spovedi« imata namreč navadno svoj vzrok ravno v pomanjkanju odkritosrčnosti izpovedi. Zato se mora analitik v svoji obravnavi pacienta redno bojevati zoper »odpore zavesti« (Widerstände des Bewusstseins), ki pacientu otežkočajo osveščanje potla-

čenih doživljajev; kakor mora tudi spovednik stalno svariti pred »prikri-
vanjem grehov« oziroma »zamolčanimi grehi«.

To uporno ali bolje prikrivajoče vedenje pa ima v obeh primerih
skupne psihološke korenine: napačno sramežljivost in strah, ki človeku kot
čustvene zapreke otežkočajo pot do razvoja v svobodno osebnost in mu
zagrenijo priznanje.

Mogoče bi kdo vendarle oporekel, češ da vzporednica tu odpove, ker
da pri spovedi gre prvenstveno za zavestno zagrešena dejanja, pravtako
pa tudi za zavestno priznanje grehov, skratka da je ves proces tu na za-
vestni ravni, medtem ko da je za psihoanalizo odločilno ravno podzavestno
dogajanje potlačenih vsebin in konfliktov, ki iz njih izvirajo. Na to odgo-
vorimo: Res je sicer, da je pri spovedi naglas na zavestnih dejanjih in
zavestnih priznanjih (ker samo ta so prištevna), in da je človek odgovoren
le za vse to, kar je zavestno, torej prištevno, storil ali bolje »zagrešil«.
Pravtako je res, da je nasprotno pri psihoanalizi ravno podzavest z vsem
svojim mehanizmom dogajanja tako važna, da je odtod dobila celo svoje
posebno ime »globinska«, to je podzavestna psihologija in terapija. Toda
ob natančnejšem razglabljanju vidimo, da tudi glede tega ni pravega na-
sprotja med obema praktikama »duševnega zdravljenja«. Z ene strani
velja namreč, da moremo govoriti smiselno o »spraševanju vesti« in spo-
vedi vseh »pozabljenih« grehov le toliko, kolikor je človek prej grehe
že — vsaj delno — pozabil, kar pa je pozabljeno, ni več na površini
zavesti, marveč že v podzavesti; tako da je sedaj naloga spraševanja vesti
in priznavanja grehov ravno zopet v osveščanju, zavestnem ugotavljanju
in priznavanju vsega preteklega, pozabljenega, podzavestnega. In obratno
je glavna smer psihoanalitičnega procesa ravno v osamosveščanju pod-
zavestnih, to je potlačenih, v jedru le pozabljenih doživljajev; in po psi-
hoanalitični teoriji je ta terapija le toliko uspešna, kolikor se ta proces
osveščanja v polni meri posreči (brez »odporov«, »ovir« ali »zavor« ipd.).

3. Naslednja stopnja psihoterapevtičnega procesa je predelava kon-
flikta, v kateri se proces odreagiranja šele dopolni. Pri spovedi imamo to
predelavo v obujanju kesanja: le če se spovedenec svojih grehov odkrito
kesa, jih je tudi v resnici »odreagiral«, se pravi odpravil in obračunal s
preteklostjo.

Seveda pa moramo ravno v tej točki ugotoviti odločilno razliko med
psihoanalizo in spovedjo.

Psihoanaliza pozna v glavnem tri možnosti, v katerih pridemo do pre-
delave konflikta: 1. pacientu se prikazujejo njegove želje po spremenjenih
okoliciščinah v sedanjem stanju že kot brezpredmetne ali pa že davno pre-
živele, nekako neaktualne; 2. zaradi spremenjenih okoliščin utegnejo biti
pacientu njegove nekdanje želje danes že tudi dovoljene, čeprav so bile
nekoč socialno nedopustne in nedostojne; 3. možno pa je tudi, da pacienta
pripravimo do prostovoljne odpovedi nekdanjim željam na podlagi ana-
litično dobljene uvidevnosti in prepričanja, po možnosti celo na višji ravni
sublimirane usmerjenosti. Samo zadnja izmed teh treh možnosti bistveno
sovpada z zahtevami kesanja pri spovedi.

S to vzporeditvijo smo prišli do odločilne točke. Tu se namreč praktike
spovedi in psihoanalize močno razhajajo, pač predvsem glede na navodila
struje ali šolske usmerjenosti, h kateri pripadajo posamezni analitiki ozi-

roma duhovni voditelji. Tu pa tiči v veliki meri tudi skrivnost uspeha in neuspeha v duševnem zdravstvu sploh. Če se ta predelava konflikta ne posreči, ostane psihoanaliza brez uspeha in spovedi brez spreobrnjenja. Pravzaprav ne gre samo pri spovedi, marveč tudi pri psihoanalizi vedno za nekakšno spreobrnitev.

V jedru je tudi ta spreobrnitev na obeh straneh zelo podobna, vsekakor pa v svojem psihološkem ozadju zelo sorodna. Z osveščanjem naj bi v psihoterapiji odločitev o nekdanjih doživetjih »položili še enkrat v roke bolnika, da bi se sedaj srečneje odločil«, kakor se zelo dobro izrazi C. G. Jung. Prav tako pa pri spovedi razumemo odkrito in učinkovito obžalovanje grehov le tako, da je združeno s trdnim sklepom, »ne več grešiti«; to se pravi, tega, kar je bilo narobe, ne več ponoviti ali bolje že storjeno drugače in bolje narediti.

Če psihoanalizi očitajo, da je preveč intelektualistična, bi utegnil isti očitek zadeti tudi spoved samo, vsaj toliko, kolikor je tudi očitek proti psihoanalizi pretiran in zato krivičen. Reči moramo namreč tudi obratno, da tudi psihoanalitični zdravlilni proces, čeprav je na zunaj pretežno izpovedovalno razumski, v svojem brskanju za še ne priznanimi in nepravilno prepoznanimi vsebinami zadeva celo osebo v njeni gonski, emocionalni dinamiki in jo mnogokrat kar globoko pretrese in »spreobrne«.

4. Psihoanalitično očiščevanje se dogaja s pomočjo analitika; prav tako imamo spoved pred duhovnikom, vsekakor pred drugo osebo, da dosežemo »odvezo«. V obeh primerih imamo potemtakem razmerje do druge osebe, h kateri trpeč človek tako rekoč kvišku gleda; in ta odnos do druge osebe sodi med bistvene sestavine v duševnozdravstvenem dogajanju. Gre potemtakem bistveno za razmerje zaupanja, ki je tako rekoč povezujoča in nosilna moč v celotnem procesu, čeprav vemo, da se lahko vpletajo v ta proces, zgolj psihološko gledano, tudi erotična nagnjenja.

Zato govorimo o psihoanalitičnem prenosu: pacient svoje doživljanje tako rekoč prenese na terapevta in tako nastane med obema svojevrstno razmerje. Potlačeno čustvo pripravljenosti prenese pacient na osebo terapevta. To velja tako vsesplošno, da so po Freudu samo tiste bolezni psihoanalitično ozdravljive, pri katerih se ta prenos dopolni brez vsakršnega upora. Tako pride trpeč človek pod močan osebni vpliv analitika.

O podobnem prenosu bi lahko govorili tudi pri spovedi. Človek ima potrebo, da prizna in izpove svojo krivdo. Po številnih statističnih podatkih vemo, da večina zločinstev pride na dan na podlagi samoobtožb zločincev samih. Čim večji je zločin, tem nujnejša je potreba, teži krivde prenesti tako rekoč na drugega, s tem ko mu skrito dejanje na tihem zaupamo. Tu se uresničuje pregovor: »Razodeta bolečina je polovična bolečina.«

To razmerje zaupanja potemtakem ne nastane samo med analitikom in njegovim pacientom, temveč tudi med spovednikom in njegovim spovedencem. V tem pomenu vedno na novo naglašajo, naj bi imel vsak svojega in stalnega spovednika. To je razmerje stalnega duhovnega vodstva. Tako duhovno svetovanje se lahko razteza skozi vse življenje.

Seveda pa so med obema prenosoma vendarle globoke, kar bistvene razlike, ki jih v tem sumaričnem vzporejanju lahko samo v krilaticah nakažemo.

Predvsem moramo ugotoviti, da pri spovedi resnično religiozna oseba, in druge tu ne pridejo v poštev, priznanje grehov ali bolj grehe same prenese bolj na Boga in ne na duhovnega voditelja, ki ji stoji ob strani samo kot posrednik in zastopnik »drugega sveta«.

S tem smo se dotaknili najgloblje razlike med psihoanalitično katarzo in religiozno spovedno prakso, razlike, na katero lete tudi povečini vsi ugovori in predsodki psihoanalitikov; to je namreč docela drug red, ki zgolj psihološkega daleč presega, čeprav nas tudi ta red tu zanima zgolj glede na odnos do človeka in njegovo psihološko vsebino.

5. Tako pridemo do vzporednosti: če religiozno zdravilna praksa uresničuje pretežno religiozno, ne psihološko, velja za psihoanalizo prav obratno, da izraža v analizi religiozno jedro na zgolj psihološki način. Ene stvari v tej zvezi namreč ne smemo prezreti: tudi analiza je v svojem terapevtičnem prizadevanju samo toliko uspešna, kolikor pacient osebo analitika tako rekoč transcendirira, v njem več vidi ko navadno človeško postavbo, kolikor in kakor mu stoji pred očmi. Čisto psihološko jedro religioznosti pa obstaja ravno v transcendiranju, prehajanju prek golih čutno zaznavnih in razumsko dojemljivih danosti v območje onostranosti, ki se mu razodeva kot nekaj neznanskega, neizrekljivega, hkrati pa tudi močnega, zmagovitega in zaupanja vzbujajočega. Le tako razumemo Junga, ko v svoji *Darstellung der psychoanalytischen Theorie* ugotavlja: »Nobena skrivnost ni, da inteligentni pacienti poleg analize in daleč preko nje berejo v duši zdravnika samega, da si tako dobijo potrdilo zdravnika obrazca Ne pomagajo nobeni oblaki, v katere bi se naj psihoanalitik zavil, da bi skril svojo lastno osebnost.«

Če smo v tem transcendiranju razkrili religiozno jedro psihoanalitične katarze, smo s tem odgrnili samo eno izmed tistih potez psihoanalize, zaradi katerih jo kritiki označujejo kot mistično. Zanimivo pa je, da nasprotniki psihoanalize ob očitku misticizma nikakor ne mislijo na pravkar ugotovljeno mistično ali bolj religiozno jedro njene katarze, s katero prehaja v sfero neznanskosti, marveč ga najdejo že v nekaterih temeljnih pojmih psihoanalize, kakor je pojem »onega« (Es), njegovih gonov in relacij, ki prav tako segajo daleč preko izkustvenih danosti in dokazljivosti.

Kako ozko prehaja tukaj psihološka stran v religioznost in kako intimno se tam religioznost prepleta s psihološkim dogajanjem, do tega spoznanja nas ne dovede samo ponovno vsestransko teoretično poglobljanje obeh območij, psihoanalize in religiozne spovedi, temveč prav tako vsakdanja praksa v psihoanalitični psihoterapiji, kjer ravno nereligiozno misleči psihoterapevti marsikaterega religiozno mislečega pacienta uvidevno napotijo k tankočutnemu dušnemu pastirju z utemeljitvijo: »Ta potrebuje bolj duhovnika kot zdravnika«; in kjer obratno psihološko izobražen dušni pastir pogosto pravilno uvideva, da sodi njegov spovedenec mnogo bolj v ordinacijo zdravnika, to se pravi psihiatra, nego v spovednico.

Psihiatrija in religija, pravzaprav teologija, si podajata roke, ne morda zaradi notranje zveze obeh disciplin, marveč mnogo bolj zaradi kompliciranih psiholoških lastnosti njihovih pacientov oziroma klientov, ki ne nosijo v sebi samo problematike obeh, marveč potrebujejo obe psihoterapevtični tehniki tudi za svoje ozdravljenje.

Znanost in vera

Grmič Vekoslav

SCIENTIAE ET RELIGIO

Summarium: Etiam temporibus nostris sunt, qui disciplinas (scientificas) experimentales contrarias theismo esse dicunt. Verum autem est, quod haec disciplinae areligiosae dicendae sunt. Persuasio de Dei existentia vel negatio existentiae Dei res enim non disciplinarum experimentalium sed philosophiae est. Praeterea veritates, ad quas disciplinae experimentales ducunt, veritatibus fidei contrariae esse nullo modo possunt, quia tam per cognitiones disciplinarum experimentalium quam per revelationem Deus loquitur. Contrarietates brevissimae tantum in hoc casu oriri possunt. Alioquin explicatio revelationis et cognitiones disciplinarum experimentalium subsidium sibi mutuum ferunt et ferre debent.

Uvod

Danes smo sicer že daleč od dobe scientizma, ko so bili mnogi predstavniki znanosti prepričani, da bo znanost prej ali slej rešila vsa vprašanja, ki si jih postavlja človek, da ga bo osvobodila vseh »pedsodkov«, ki bi jih naj prinašala vera, in da ga bo v vsakem pogledu osrečila. Kljub temu pa se zakasneli scientizem tu in tam še pojavlja in nastopa v imenu znanosti proti veri. Pokazati skuša, kako znanost nasprotuje veri, in odkriva njeno »alienacijsko« vlogo v zgodovini človeštva. Poudarja, da je znanost v resnici ateistična in da so nasprotja med znanostjo in vero neizogibna. Z druge strani pa je prav tako res, da mnogi zagovorniki vere omalovažujejo znanost in se ne potrudijo, da bi svoje govorjenje o veri, svoje prikazovanje verskih resnic posodobili, to je spravili v sklad z miselnostjo in govorico, ki ju narekuje razvoj znanosti.

Zato se mi zdi primerno, da se nekoliko poglobimo v to vprašanje odnosa med znanostjo in vero. Za vsa navidezna nasprotja je namreč največkrat odgovorna površnost pri reševanju problemov, ki jo narekujejo najrazličnejši nagibi, ki se jih včasih sami niti ne zavedamo. Drugič pa tudi 2. vatikanski cerkveni zbor direktno in indirektno naglaša, kako pomembni so za teologijo in vero dosežki znanosti in da je zaradi tega treba vse te dosežke upoštevati in enako skušati premostiti navidezna nasprotja. Konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu pravi npr.: »Te težave (v odnosu med kulturo in krščansko izobrazbo) niso verskemu življenju nujno škodljive, ampak morejo celo spodbujati duha k bolj skrbnemu in globljemu umevanju vere. Novejša raziskovanja in odkritja naravoslovnih znanosti, pa tudi zgodovine in filozofije dejansko zbujajo nova vprašanja, ki prinašajo s seboj tudi posledice za življenje in ki tudi od teologov zahtevajo novih raziskovanj. Razen tega vse to teologe spodbuja, naj — ob ohranitvi metod in zahtev, ki so lastne teološki znanosti — vedno iščejo čimbolj primeren način, kako bi verski nauk posredovali ljudem svojega časa; nekaj drugega je namreč sam zaklad vere ali resnice, nekaj drugega pa je način, kako izraziti te resnice, seveda v istem pomenu in z isto vsebino« (62, 2).

V razpravi bomo najprej odgovorili na vprašanje, kaj je znanost in kaj je vera. Potem bomo orisali zvezo med znanostjo in vero. Pogledali bomo dalje, kakšna nasprotja morejo med njima nastati in so dejansko vedno znova nastajala. Končno pa bomo poskušali podati nekaj smernic, ki jih moramo upoštevati, če se hočemo izogniti nepotrebnim nesoglasjem.

I

Kaj je znanost in kaj vera?

Znanost more pomeniti dvoje in to: znanstvene dosežke ali pa prizadevanje, ki nam te dosežke ali spoznanja omogoči. Kadar govorimo o znanosti, sicer navadno mislimo na oboje, a kljub temu more biti poudarek sedaj bolj na doseženih spoznanjih, sedaj zopet na človekovem prizadevanju, da do teh spoznanj pride. Splošno bi zato mogli reči, da je znanost tisti način pridobivanja spoznanj ali spoznavnega prizadevanja, ki se ravna po stvarnem, dejanskem stanju ali strukturi stvarnosti, ki jo želimo spoznati, vendar tako, da splošen predmet te stvarnosti raziskuje pod določenim vidikom. Ko na tak način upošteva istočasno objektivni in subjektivni element, splošen predmet in vidik, ki se zanj odloči, nam znanstvenik osvetljuje posamezne elemente, ki določajo predmet, in njihovo medsebojno zvezo.

Seveda pa iz tega takoj sledi, da je vsaka znanost v nekem oziru abstraktna, da ni povsem konkretna, ker se pač omejuje na določen zorni kot, pod katerim predmet raziskuje. Da, vsaka znanost vsebuje neke pridržke, temeljno odločitev, ki pa je nujna osnova znanstvene metode, ki človeku omogoči določeno spoznanje. A ker je takšna odločitev splošno potrebna, zato si vsaka znanost kljub temu lasti pravico, da priznamo njeni metodi in njenim dosežkom splošno veljavo.

Vendar nastane sedaj vprašanje kriterija, ki nas prepriča, da to drži, da to ustreza dejanskemu stanju, kar znanost spozna. Ob tem vprašanju pa se takoj pojavijo težave.

V tako imenovanih naravoslovnih znanostih igra v tem pogledu važno vlogo poskus. Napravimo poskus in videli bomo, kaj nam bo pokazal! Gotovo pa stvar s poskusom ni tako enostavna, ker je treba izključiti nezaželene vplive, ki bi mogli tako vplivati na potek poskusa, da bi nam pokazal dejansko stanje v potvorjeni obliki. Pa tudi sicer moramo marsikaj predpostavljati, kar nam šele omogoči zaupanje v poskus in prepričanje, da je poskus, ki je potrdil naše spoznanje, res zanesljiv kriterij, da smo spoznali resnico.

Tako spada sem prepričanje, da je zunanji svet sploh dostopen človeškemu spoznanju, sem spada priznanje načela istovetnosti in protislovja, priznanje vzročnega načela itd. Torej tudi naravoslovne znanosti izhajajo iz filozofskih postavk. Filozofija pa, kakor vemo, spada med tako imenovane duhovne vede, v drugo veliko panogo zanosti, kjer nastopa kot zanesljiv kriterij resnice razvidnost, ko resnico vidim in obenem z istim dejanjem »vidim, da jo vidim«, čeprav ima takšno popolno razvidnost človek

le redko in se zato mora velikokrat zadovoljiti z nepopolno in samo posredno razvidnostjo.

S filozofijo, kolikor ne gre za osnovne principe, za osnovna spoznanja, ampak za sklepe, ki jih že zelo zapleteno in posredno iz njih in z njihovo pomočjo iz izkustvenih znanosti izvajamo, kolikor bolj igrajo pri tem odločilno vlogo čisto osebno pogojeni dejavniki, kolikor si tako oblikujemo svetovni nazor, se človek dejansko že oddalji od znanosti v strogem pomenu.

Kaj pa je vera?

Če gre za krščansko vero, za razodeto vero, moremo reči, da je vera popolna izročitev človeka Bogu, popolna odločitev za Boga, tako da mu človek podredi svoj razum in voljo ali da priznava razodete resnice in se resno trudi, da bi po njih živel (prim. BR 5). Vera je torej bolj življenjski stil, življenjska forma kakor spoznanje, čeprav ne zanikamo, da je tudi spoznanje. Vera je »novo življenje«, je »hoja za Kristusom« in veren biti se pravi isto kakor biti »nov človek«, »nova stvar« ali »drugi Kristus«.

Seveda je za to potrebna posebna božja pomoč, milost, kakor Kristus sam to naravnost pove.

Gotovo pa vera ni slepa odločitev za Boga ali za Kristusa. Prej mora človek vsaj redno imeti že nejasno spoznanje ali vsaj slutnjo o Bogu, pa tudi neko gotovost, čeprav nedoločeno, da je neka resnica od Boga razodeta. Sicer pri vsem tem ne gre za razvidnost in je zato vera svobodna in v neki meri tveganje. A to ni slepo in neutemeljeno tveganje.

To je razodeta, nadnaravna, krščanska vera. Večkrat pa uporabljamo besedo »vera« v širšem pomenu.

Boga namreč moremo spoznati tudi iz stvarstva, ki ga zato imenujemo naravno razodetje ali razodetje v širšem pomenu. Dokler ne gre ob tem spoznanju za češčenje Boga, za priznavanje Boga kot bitja, od katerega smo odvisni in kateremu smo odgovorni, je to le filozofsko spoznanje, da Bog biva, in nič drugega. Vendar tudi to spoznanje včasih imenujemo vero. Da, na skriti način so verni celo tisti, ki Boga izrečno ne poznajo in ne priznavajo, a kljub temu živijo po svoji vesti in hočejo delati le dobro. Vsekakor pa moramo že sedaj reči, da spada spoznavanje ali priznavanje Boga iz stvarstva v področje filozofije, svetovnega nazora, ne znanosti v strogem pomenu, najmanj pa izkustvene znanosti. V tem primeru ne gre za izkustvo, ki bi ga mogel potrditi poskus, niti za razvidnost v ožjem pomenu. Zato pa isto velja za zanikanje Boga, za ateistično prepričanje.

II

Zveza med znanostjo in vero

Če govorimo o zvezi med znanostjo in vero, mislimo pri tem predvsem na izkustveno znanost in na vero v ožjem pomenu, na krščansko vero. V tem pomenu je namreč vprašanje najbolj zapleteno.

Gotovo je, da nam znanost odkriva dejstva, iz katerih sklepamo, da je Bog. Takšna dejstva so npr.: smotrnost, naravni zakoni sploh, evolucija,

prigodnost stvari. Neko spoznanje o Bogu pa moramo imeti, preden sprejmemo razodetje zaradi Boga in se odločimo po njem ravnati, kakor smo rekli.

Znanstvena metoda je nekomu potrebna, da more priti do ustrezne gotovosti, da se je Bog res razodel; da, potrebni so mu za to dosežki različnih znanstvenih panog.

Znanost oziroma njeni dosežki osvetljujejo dalje razodetje v ožjem pomenu. Kadar gre resnično za znanstveno spoznanje, potem razodetje temu ne more nasprotovati, ampak mora razlaga razodetja to upoštevati. Isti Bog se namreč razodeva po naravi in v obliki, kakršno nam nudi sv. pismo.

V tem pogledu je važno vedeti, da je razodetje božje in človeško delo obenem, da je zato obleka, v katero je odeta verska resnica; nekaj, kar je povsem zgodovinsko, časovno in prostorno, kakor tudi individualno, kar zadeva človeka, ki mu je bilo dano ali ki ga je zapisal, pogojeno. Razodetje je tako rastlo in se razvijalo, Bog ni ničesar »vsiljeval« in ni prehitel lastne prizadevnosti in pripravljenosti človeka in naroda, v čigar zgodovino je posegal in se tudi z dejanji razodeval. V sv. pismu najdemo zaradi tega celo zmotne predstave o svetu in so uporabljene tudi zgodbe iz raznih mitologij za obleko, ki je v njo odeta razodeta resnica.

Kako pa naj doženemo, kaj je eno in kaj je drugo, kaj je verska resnica in kaj je časovno pogojena oblika?

Pri tem nas vsekakor varno vodi Cerkev, ki nezmotljivo razlaga in varuje božje razodetje. Toda tudi Cerkev napreduje v svojem prizadevanju in je dejansko malo na nezmotljiv način opredelila, kar je zapisano v sv. pismu. Pa tudi v tem pogledu, kar zadeva učenje Cerkve, prihaja do izraza človeški element, ki je zgodovinsko pogojen predvsem po stanju znanosti in sploh kulture, po razmerah, ki so jih določale tudi zmote, ki je Cerkev nanje odgovarjala, in življenjsko važna vprašanja, ki so se v določenem času pojavljala. Vse to odseva iz razlag Cerkve, kar se tiče njenega oznanjevanja razodetega nauka. Celo formulacija dogem, kakor je po vsebini nezmotljiva, je po obliki zgodovinsko pogojena in zato v tem pogledu spremenljiva.

Iz povedanega sledi, da mora cerkveno učiteljstvo upoštevati razvoj resnične znanosti, da mora upoštevati prizadevanje znanstvenikov — posebej teologov, da mora prisluhniti vernikom, če hoče učiti res pod vodstvom Sv. Duha. V vsem tem se namreč odraža resnica, ki ima svoj izvir v Bogu, ki pa si ne more nasprotovati. Bog ne bo delal čudežev zaradi naše lenobe, zaradi tega, da bi nekdo mogel uveljavljati svojo absolutistično pojmovano avtoriteto, da bi kdo služil sebi namesto Bogu in Cerkvi. To je zadnji cerkveni zbor dovolj jasno naglasil v konstituciji o Cerkvi, kjer govori o »verskem čutu« vernikov, v odloku o laiškem apostolatu, ki govori o deležnosti vernikov tudi pri preroškem poslanstvu Cerkve, in v konstituciji o Cerkvi v sedanjem svetu, kjer je poudarjena vloga znanosti v tem pogledu. Cerkev bo dejansko tako do konca sveta na potu do vedno popolnejšega spoznanja razodetega nauka in življenja iz njega in le tako bo tudi njeno oznanilo za vse čase odrešensko, kazalo bo res učinkovito pravo pot skozi življenje.

Reči moramo, da prav znanost osvetljuje duha časa in njegove potrebe. Znanost more tudi analizirati človeka in razmere, ki v njih človek živi. Da, znanost odkriva na tak način problematiko, ki mora nanjo odgovarjati oznanjevanje razodetega nauka, če hoče biti odrešenijsko. Kratko rečeno, znanost odkriva znamenja časa, na katera mora verska resnica odgovarjati, v čemer je posodobljenje verskega oznanila.

Naj te misli zadostujejo, kar zadeva vprašanje odnosa med znanostjo in vero. Ne smemo pa pozabiti, da tudi jasno razodeti nauk kaže znanosti pravo pot in jo varuje pred enostranskimi zaključki in pred pretiravanjem v smeri posploševanja dejstev.

III

Katera nasprotja so mogoča?

Mogoče je, da pride do nasprotja med vero in znanostjo, če imajo oznanjevalci verskega nauka ali sploh verniki nekaj za razodeto resnico, kar ni razodeta resnica, ali imajo zagovorniki znanosti nekaj za znanstveno nesporno spoznanje, kar ni takšno. V tem primeru more priti do odkritega nasprotja in je dejansko tudi prišlo, kakor nam priča zgodovina (obsodba Galileia ali materializem, ki si za vsako ceno nadeva etiketo znanosti).

Mogoče je dalje, da pride do nasprotja, če nekdo priznava samo eno znanstveno metodo, ki je z njo mogoče priti do resnice, in zato odreka spoznanje resnice vsem, ki so prišli do nje po drugi metodi. Tako more nekdo priznavati samo izkustveno metodo, samo poskus kot kriterij resničnega spoznanja.

Do »neizogibnih« nasprotij more končno priti, ker pač vsak znanstvenik skuša izvajati čim več sklepov iz določenega odkritja ali spoznanja in tako more v prvem trenutku izvajati sklepe, ki so povsem neupravičeni in jih pozneje celo izrečno zavrača, ki pa so nasprotni verskemu nauku. Res je, da takšno ravnanje ni več znanost v strogem pomenu, a kdo bi mogel znanstveniku braniti, da nastopa tudi kot filozof, modroslovni razlagavec svojih odkritij. Podobno velja za vernega človeka ali razlagavca razodetja, ki tudi napreduje v spoznanju razodete resnice in se mu kdaj zdi, da mora zanikati dosežke znanosti, če hoče ostati veren.

V resnici moramo reči, da je znanost »areligiozna«, posebno, kolikor gre za izkustveno znanost, kakor je vera v tem pogledu izven okvira znanosti. Nekateri govorijo tudi o metodičnem ateizmu v znanosti, a zaradi prizvoka, ki je v tem, kakor da bi bila znanost naklonjena ateizmu, raje rečemo, da je znanost areligiozna. To se pravi, da znanstvenik pri svojem znanstvenem delu ne upošteva izrečno Boga, ki ga tudi s poskusom ni mogoče doseči. Vprašanje Boga spada v filozofijo in v področje vere, ne pa izkustvene znanosti. Filozofsko pa razmišljamo o različnih dejstvih, ki se zanje pač odločimo, in se pri tem ravnamo po različnih načelih, čeprav seveda niso vsa enako utemeljena; zaradi česar so tudi filozofska spoznanja včasih dokaj različna, čeprav so dejstva, ki iz njih izhajamo, celo ista. Kar zadeva vero, moramo priznati še več, da namreč ne smemo pozabiti, da je vera svobodna odločitev za Boga in da je zanjo potrebna milost.

Kako naj se izognemo nasprotju?

Po vsem tem, kar smo doslej spoznali, nam ne bo težko odgovoriti na to zadnje vprašanje.

Najprej moramo upoštevati bitne osnove v človeku, ki upravičujejo utemeljenost znanosti in vere, to je človekovo usmerjenost v svet in njegovo naravnost v neskončnost, v transcendenco. To sta vodoravna in navpična razsežnost njegove eksistence. Človek je bitje v svetu, je sožitje, a je tudi bitje, ki oboje presega, kar prihaja do izraza v njegovem nemirnem iskanju resnice in nikdar nasičenem hrepenenju po lepoti, dobroti in ljubezni, kar prihaja do izraza tudi v njegovi vesti. Človek je odvisen od sveta in od sočloveka, a dejansko ne »živi samo od kruha«.

Bog se javlja človeku po naravi, pa tudi na nadnaraven način. A to sta le dva vidika ene in iste božje govorice, ki se medsebojno dopolnjujeta in osvetljujeata, kakor je bilo že povedano.

Priznati moramo, da so pota do resnice različna, a tudi v tej različnosti zakonita.

Nekaj drugega so resnični dosežki znanosti, nekaj drugega zopet njihove filozofske razlage, ki so večkrat močno subjektivno pogojene in so odraz človekovih želja, ne pa objektivnih spoznanj. Zato obojega nikakor ne smemo zamenjavati. In tako ni iskreno, če nekdo nastopa proti veri v imenu znanosti, ko pa dejansko nastopa proti njej v imenu svojega svetovnega nazora, filozofskega sistema, ki ga pač zagovarja. Podobno se moramo zavedati, da je nekaj drugega razodeta resnica in nekaj drugega oblika, v kateri je izražena, kaj šele oblika, v kateri je bila nekoč razložena, ki jo moramo prav tako razlikovati od vsebine te razlage.

Ne smemo navezovati razlag razodetega nauka na trenutno veljavne podmene v znanosti, ki morda niti malo niso dokazane, ali tako poskušati dokazati, kako razodetje tudi v tem pogledu prinaša edino zanesljive — znanstvene odgovore. Sv. pismo je verska knjiga in razodete resnice v njem so verskega pomena, katerih spoznanje in življenje po njih nam je potrebno za zveličanje.

Človek mora biti pripravljen sprejeti resnico, kjerkoli jo najde in kdorkoli jo odkrije, in se obenem zavedati, da je naše spoznanje vedno omejeno in zato tudi vedno na potu.

Končno služi človek Bogu in vrši od Boga dano poslanstvo ne samo z oznanjevanjem razodetega nauka, ne samo s tem, da se pogloblja v razodeto resnico in izpolnjuje verske dolžnosti, temveč tudi tako, da si skuša z znanostjo in tehniko čimbolj podvreči zemljo, da dela za človeka dostojno življenje na zemlji in tudi v tem pogledu živi v skladu z razodeto resnico. Konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu npr. pravi: »Se več, kdor si ponižno in vztrajno prizadeva, da bi prodril v skrivnosti stvarnosti, ga Bog, ki vse stvari vzdržuje v bivanju in napravlja, da so to, kar so, tako rekoč vodi za roko, čeprav se človek tega ne zaveda« (36, 2).

Sklepna misel

Upoštevanje znanosti in vere in priznavanje njune nesporne vrednosti kakor tudi njune samostojnosti in neodvisnosti v določenem pogledu je zahteva iskrenega iskanja resnice in je v službi človeka in Boga. Človek odgovarja na božjo govorico, na božji klic z vero, upanjem in ljubeznijo, pa tudi s svojim znanstvenim prizadevanjem, da, sploh z delom. In kolikor objektivno pravilno odgovarja, ne more priti do nasprotja med vero in znanostjo. Zato dejansko nihče ne more v imenu vere zavračati resničnih znanstvenih spoznanj kakor tudi ne v imenu znanosti zavračati vere.

Literatura

1. Konstitucije in odloki 2. vatikanskega cerkvenega zbora:
Dogmatična konstitucija o Cerkvi,
Konstitucija o božjem razodetju,
Pastoralna konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu,
Odlok o laiškem apostolatu,
Odlok o duhovniški vzgoji.
2. Alfvén Hannes, Kosmologie und Antimaterie, Frankfurt a. M. (Umschau) 1969.
3. Bastian Hartmut, Astronomie, Berlin—Darmstadt (Carl Habel) 1970.
4. Burke Patrick, Künftige Aufgaben der Theologie, München (Hueber) 1967.
5. Garaudy Roger, Marxisme du 20^e siècle, Paris (La Palatine) 1966.
6. Küng Hans, Was ist die Kirche?, Freiburg—Basel—Wien (Herder) 1970.
7. Metz Johann Baptist itd., Kirche im Prozess der Aufklärung, München (Kaiser) 1970.
8. Newbiggin Lesslie, Une religion pour un monde séculier, Tournai (Casterman) 1967.
9. Rahner Karl itd., Die Antwort der Theologen, Düsseldorf (Patmos) 1968.
10. Rahner Karl, Philosophie und Philosophien in der Theologie, Schriften zur Theologie VIII, 66—87.
11. Schiffers Norbert, Fragen der Physik an die Theologie, Düsseldorf (Patmos) 1968.
12. Schoof Mark, Der Durchbruch der neuen katholischen Theologie, Wien—Freiburg—Basel (Herder) 1969.
13. Schoonenberg Piet, Die Interpretation des Dogmas, Düsseldorf (Patmos) 1969.
14. Stachel Günter, Existenziale Hermeneutik, Zürich—Einsiedeln—Köln (Benziger) 1969.

Apostolsko pismo »Pastirska služba«

Vinko Bevk

LITTERAE APOSTOLICAE »PASTORALE MUNUS«

Summarium: Litteris apostolicis motu proprio datis »Pastorale munus« Paulus VI residentiales Episcopos aliosque ipsis aequiparatos facultatibus ac privilegiis praestantissimis cumulavit. Praemittitur brevis conspectus historicus quales et quomodo facultates apostolicae usque modo concedi solebant (I). Deinde praecipua principia iuridica de eisdem exponuntur (II) necnon postremo singulae facultates ac privilegia nuper concessa cum iure communi comparata explanantur (III).

Proti koncu 2. zasedanja 2. vatikanskega koncila je Pavel VI. z apostolskim pismom po lastnem nagibu »Pastorale munus« dne 30. novembra 1963 podelil rezidencialnim škofom in njim podobnim krajevnim ordinarijem številna pooblastila in privilegije.¹ V uvodu apostolskega pisma stoji zapisano, da je »apostolski sedež skozi stoletja vedno pozorno in zadovoljno odgovaljal škofom na prošnje, ki so se tikale njihove pastirske vneme, in je prestojnike škofij obdajal ne samo z izredno oblastjo in jurisdikcijo, ampak jim je podeljeval tudi posebna pooblastila in privilegije, ki naj bi ugodno zadovoljevali njih trenutne potrebe«. Ne bo torej odveč seznaniti se najprej, kako je sveti sedež preje podeljeval svoja pooblastila (I), nato spoznati njihov pravni pomen in obseg (II), slednjič pa še ugotoviti, kaj posamezna pooblastila in privilegiji pomenijo (III).

I

Podeljevanje apostolskih pooblastil je v neposredni zvezi z misijskim delovanjem Cerkve

1. Proti koncu 11. stoletja je bilo pokristjanjevanje Evrope v glavnem končano. Ko pa je misijonska delavnost nekoliko ponehala, se je Cerkev vneto lotila urejevanja svojih pravnih norm. Medtem pa, ko je bilo praviništvo v polnem razmahu, so se začele razmere zaradi tatarskih vojn spreminjati. Tataři so najprej zasedli obširne pokrajine v Aziji, nato pa so svojo oblast raztegnili včasih samo začasno včasih stalno tudi nad Evropo in s tem ustvarili nov zemljepisno-politični položaj.

Po nalogu papežev so takrat mendikantski redovi začeli s prvimi misijskimi poskusi na Bližnjem in Daljnem vzhodu. S tem je misijonsko delovanje Cerkve prestopilo meje Evrope in se preselilo v najoddaljenejša kraja zemlje. Da bi oznanjevalci evangelija lažje misijonsko delovali, so papeži frančiškanski in dominikanski red obdarili s številnimi pooblastili, indulti in privilegiji, kolikor se jim je zdelo nujno in primerno. Tako je Gregor IX. z bulo dne 16. junija 1234 dovolil frančiškankom, da »smejo v deželah nevernikov, zelo oddaljenih od Rima, svobodno kršče-

¹ AAS 1964, str. 5—12. Besedilo, ki je bilo razdeljeno koncilskim očetom, se nekoliko razlikuje od onega v uradnem glasilu.

vati, spreobračati in odvezovati nevernike; da, če je pametno, spreobrnjence celo odlikovati s kleriškim redom».²

Ob koncu 15. stoletja pa je nastopila zopet nova misijonska doba v življenju Cerkve. Španci in Portugalci so odkrili nove dežele kot npr. Didacus Cao 1483 Kongo v Zap. Afriki, Jernej Dias je 1486 objadral rtič Dobre nade, 1492 je Krištof Kolumb odkril Ameriko in Vasco da Gama je 1498 odkril pomorsko pot do Vzhodne Indije. Apostolskemu delu so se s tem odprle nove neizmerne pokrajine. Seveda je bil v teh, od Rima tako oddaljenih in po podnebjju, barvi kože, jeziki, običajih in navadah tako različnih pokrajinah potreben nov in do takrat nenavaden način misijonarjenja.

Ius Decretalium je bil popolnoma nezmožen urejevati ter usmerjati vse te nove potrebe in razmere. Manjkala mu je potrebna gibčnost in ovirala ga je prevelika odvisnost od časovnih in krajevnih razmer, v katerih je nastal. Ne da bi se splošne zakonodaje teoretično dotaknili, so njene pomanjkljivosti popravljali z izrednimi in najboljširnejšimi pooblastili. Sveti sedež je bodisi neposredno z bulami ali posredno po komunikaciji privilegijev dajal najboljšejša pooblastila redovnikom, ki so misijonarili na obeh hemisferah, da bi mogli čim uspešneje in lažje apostolsko delovati.³

Papeški dokumenti nam sami jasno kažejo, kako obširna so bila ta pooblastila. Misijonarji so lahko dispenzirali novospreobrnjene narode od vseh predpisov splošnega prava, če so bili zanje še neuporabni. Mogli pa so tudi odrediti in ukrepati vse, kar se jim je zdelo potrebno za razširjanje evangelija. Raymundus Caron (Apostolatus Evangelicus, Parisiis 1659) je pisal: »Morejo vse, kar more papež, da le res služi misijonu in splošni blaginji in zato ni prepovedano po božjem pravu.«⁴ Kako splošna so bila ta pooblastila, lahko sklepamo iz bule Hadrijana VI. z dne 10. maja 1522, ki je prišla v pregovor kot »Bulla Omnimoda«, ker je podeljevala »Našo (tj. rimskega papeža) vsestransko oblast« misijonarjem. Po pravici zato pisatelji to dobo imenujejo »dobo pooblastil« (periodus Facultatum).

Ko je bila 1622 ustanovljena Kongregacija za širjenje vere, je takoj organizirala svoje misijonske pokrajine, katerim je na čelo postavila misijonske prefekte. Njim je dala najboljšejša pooblastila in indulte. Način podeljevanja teh pooblastil spočetka ni bil trdno določen. Navadno so jih prosili od Kongregacije sv. oficija, včasih pa jih je Kongregacija za širjenje vere tudi sama podeljevala. Tudi niso imeli še izdelanih formularjev. Pri podeljevanju pooblastil so se držali dveh kriterijev: 1. kolika je oddaljenost od Rima in kako težko je priti do papeževega legata; 2. bližina redne hierarhije v določeni deželi. Gledali so tudi na to, če je bilo pooblastilo že kdaj komu podeljeno, sicer je veljalo za nenavadno in izredno.

Ker pa so regularji neomejeno uporabljali svoja obširna in že prej dobljena pooblastila, je prišlo do zmešnjav, samovoljnosti in velikih razlik

² Prim. Rodriguez Emmanuel OFM, *Nova collectio Privilegiorum Apostolicorum*, Venetiis 1611.

³ Prim. Larraona A., *De iure missionario* v *Commentarium pro Religiosis et Missionariis* XVIII, 1936, 86 b.

⁴ Prim. Verricelli Angelus, *Quaestiones morales seu tractatus de Apostolicis Missionibus*, Venetiis 1656, 219.

med misijonarji. Vrstile so se tudi pritožbe od strani apostolskih nuncijev, škofov in svetnih misijonarjev, ki niso imeli tako obsežnih pooblastil. Dogajale so se tudi zlorabe. Nujno je bilo torej vse vprašanje pooblastil na podlagi dobljenihkušenj nanovo preurediti. Glavne zasluge pri tem delu si je pridobil tajnik kongregacije za širjenje vere Francišek Ingoli, ki je s svojim pronicljivim talentom pravilno presodil važnost tega vprašanja.

Aprila 1633 je Urban VII. najbrž »*oraculo vivae vocis*«⁵ ustanovil *Particularem Congregationem super Facultatibus reformatione*, v katero je poklical tri kardinale iz Propagande, pozneje pa še druge člane iz sv. oficija. Po nasvetu Ingolija so sklenili, da se bodo odslej podeljevala pooblastila v obliki »*formulae generales*«. Vsa dotedanja pooblastila so strnili v pet »*formulae generales*«, ki jih je Urban VIII. 10. 2. 1637 odobril in potrdil.⁶ Vse formule so vsebovale pooblastila glede podeljevanja redov ali obhajanja pontifikalij, odvezovanja od cenzur in sv. stolici pridržanih grehov, kakor tudi oblast dispencirati od zakonskih zadržkov, obljub in zapovedi ter podeljevati odpustke. Tako je po skupnem prizadevanju Propagande in sv. oficija nastala ustanova pooblastitvenih formul, ki so jo pozneje sprejele tudi druge kongregacije. Glavna njihova načela so bila končno sprejeta tudi v kan. 66 kodeksa cerkvenega prava.

Omenjene *formulae generales* so bile naslednje:

1. *Episcopis*

Asiae
Africae
Americae
iuxta necessitates dioeceseon
iuxta condiciones temporum

2. *Episcopis Europae*

infidelibus subiectae
vel ad Urbe distantis
Mari Egeo
Oriente proximiori
Moscovia

3. *Praelatis Europae*

haereticis subiectae
Nuntiis Apost.
Episcopis
Holandiae
Confederatarum
provinciarum

Residentialibus:

Hibernia

⁵ *Paventi X., Origo Congregationis Urbanianae super Facultatibus Missionariorum*, v *CpRM.*, XXV, 85.

⁶ *Acta S. C. P. F.* 1637, 243, po *Collins G. M. M., De novis Facultatibus Missionariis, Romae 1943*, 28.

Titularibus

Angliae
Scotiae
Hollandiae

4. Maior seu Extraordinaria

Praefectis et Sociis
Asia
Africa
America
Guardiano Hierosolymitano

5. Minor seu Ordinaria: Missionariis Apostolicis

Poleg petih splošnih formul je Ingoli sestavil še štiri formulae particulares, katerim so dodali še okrajšano tretjo, in so se imenovala po številkah od VI do X. Bile pa so samo nekoliko preurejene splošne formule z ozirom na posamezne kraje, osebe in razmere za nekatere evropske pokrajine. Poleg teh 10 formul, ki so se imenovala ordinariae, pa so sredi 19. stoletja nastale še extraordinariae, v katerih so bila mnogo večja pooblastila za nekatere oddaljene misijonske pokrajine, in so se imenovala kar po črkah v abecedi.

S konstitucijo »Sapienti consilio« je Pij X. nanovo določil pristojnost Kongregacije za širjenje vere. Na podlagi teh sprememb so bile izdelane tudi nove formule pooblastil. Od formulae generales so ohranili samo formulo I, od formulae particulares pa formulo T. Obe sta bili podvojeni v Maiores in Minores: Maiores za prelate s škofovskim posvečenjem, Minores pa za one brez škofovskega posvečenja. Tem 4 formulam, izdanim 1915, so dodajali še pooblastila, ki so bila zaradi predmeta pridržana sv. oficiju.

Novi kodeks je mnoga pooblastila, ki so bila dovoljena samo po formulah, sprejel v svojo zakonodajo. Tako npr. ustreza kan. 1006 § 3 — F. I. n. 1 (spregled terminov pri podeljevanju redov), kan 806 § 2 — F. I. n. 22 (binacija), kan 2314 § 2 — F. I. n. 14 (odveza od izobčenja zaradi krive vere, odpada ali razkola), kan. 1401 — F. I. n. 20 (branje prepovedanih knjig), kan. 1245 — F. I. n. 26 (dispensa od zdržka in posta), in kan. 294 § 2 ustreza F. I. n. 23 (podeljevati odpustek 50 dni). Pooblastila, ki jih je že kodeks sam dovoljeval, so postala tako brezpredmetna; zato je bilo treba formule preurediti. 1. januarja 1920 so začele veljati nove in sicer: Formula I. je bila ena sama, formuli II. in III. pa sta bili dvojni: Maior in Minor. Vse so se podeljevale za deset let različnim pokrajinam glede na oddaljenost od Rima in tamošnji verski položaj. L. 1931 je Propaganda izdala še formulo Extra ordinem za nekatere škofije po zgledu petletnih fakultet Konzistorialne kongregacije.

Naslednja reforma se je zgodila l. 1941. Zaradi praktičnosti so formule poenostavili. Odslej sta bili samo še dve: Maior in Minor. Prva je bila namenjena škofom, druga pa prelatom, ki so navadni duhovniki. Veljati so začele 1. januarja 1941 za dobo desetih let za vse enako. Še predno pa je deset let poteklo, je prišla l. 1947 nova izdaja formul z dvema majhnima

spremembama: pooblastilo 24 v obeh formulah je bilo prilagojeno dekretu sv. oficija z dne 16. 1. 1942 glede pogojev za ozdravljanje v korenini mešanih zakonov, ki so jih poskušali skleniti pred svetno oblastjo ali nekatoliškim kultnim služabnikom; pooblastilo 53 iz formule Minor glede uporabe pontifikalnih insignijev izven lastnega območja za apostolske prefekte je bilo na ukaz sv. očeta odpravljeno. L. 1951 so bila vsa ta pooblastila izdana, l. 1957 znova podaljšana do 31. decembra 1960.

Obe formuli pa so končno združili v eno samo, ki je začela veljati 1. januarja 1961 in nosi naslov: Formula Facultatum Decennalium.⁷ Število pooblastil se je povečalo na 68, čeprav so nekatera prejšnja izpadla. Dodana so bila mnoga nova pooblastila z namenom, da bi čimbolj olajšali delo misijonarjem in bi misijonsko delo čimbolj prilagodili novemu času (accomodatio missionaria).

Najnovejša formula misijonskih pooblastil pa je služila kot vzorec tudi za pooblastila v motupropriju »Pastorale munus«, kar je razvidno iz naslednjega razporeda: a) nekatera pooblastila v obeh dokumentih so si popolnoma enaka; b) nekatera pooblastila v obeh dokumentih obravnavajo sicer isti predmet, ločijo pa se med seboj po obsegu, razsežnosti, pogojih in uporabnosti; c) nekaj pooblastil je samo v motupropriju, ni jih pa v misijonski formuli; d) nekaj jih je pa v formuli, niso pa v motupropriju.

2. Medtem ko so misijonarji dobivali obsežna pooblastila, ki so se povsem ločila od splošnega prava in so zato dobila naslov »ius exceptionale«,⁸ se je v starih katoliških deželah kazal podoben razvoj. Marsikaj, kar je bilo skoraj izključno pridržano osrednjemu vodstvu Cerkve, je sčasoma prešlo v redno oblast škofov.

Zgodilo se je to najprej na tridentinskem cerkvenem zboru. S posebnim odlokom je bila dana škofom oblast dispenzirati od vseh iregularnosti, dajati odvezo od suspenzij in zločinov, kar je bilo po tedanjem pravu vse pridržano apostolskemu sedežu.⁹

Na 1. vatikanskem koncilu so premnogi škofje prosili, da bi se povečala ali podaljšala njihova pooblastila. Relator na 1. vatikanskem koncilu Ceconi je na kratko takole izrazil želje koncilskih očetov: »Da bi dosegli redno upravljanje škofij in bi mogli hitreje reševati tekoče zadeve, mislijo nekateri škofje, da je nujno nekoliko razširiti pooblastila ordinarijev. Zadeve, glede katerih nekateri želijo več svobodnega ukrepanja, so: odveza od cenzur, zmanjševanje obveznosti, zamenjava zaobljub, dispenziranje zakonskih zadržkov, prestavitvev in odstavitvev župnikov, kaznovanje grešnih duhovnikov.«¹⁰ Ker je bilo delo koncila zaradi zunanjih dogodkov prekinjeno, ni bilo mogoče želja škofov pretehtati in upoštevati.

Ko so se na začetku tega stoletja pričele priprave za novi kodeks, so že takoj v prvem osnutku (1912) ugodili številnim željam in zahtevam škofov. Zvedelo se je, da je bila oblast škofov v predloženih kanonih tako implicita kot explicita zelo razširjena. Toda to se in zdelo dovolj nekaterim krajevnim škofom, ampak so zaradi spremenjenih razmer in sedanjega

⁷ S. C. D. P. F. Prot. n. 21500.

⁸ Prim. CpRM., XL, 1961, 206—207.

⁹ Sess. XXIV, De Reform. Cap. VI.

¹⁰ Concilio Ecumenico Vaticano, vol. I., Roma 1873, 40.

načina življenja pričakovali večjo škofovsko oblast, kakor so odkrito povedali v opombah k prvemu osnutku kodeksa. V opombi h kan. 247, II. knjiga, o privilegijih škofov, je več cerkvenih provinc v glavnem takole izrazilo načelo razširitve škofovske oblasti: Rezidencialnim škofom naj se po pravu (*ex iure*) podelijo obsežnejša pooblastila, tista namreč, za katera navadno prosijo in jih vedno dobijo.¹¹ Mnogi od teh predlogov so bili takoj sprejeti v dokončno besedilo kodeksa. Da, kot smo videli, celo taka pooblastila, ki jih je Propaganda dovoljevala samo misijonskim škofom, so bila sedaj s splošnim zakonom dodeljena vsem škofom.

Poleg tega so ob tem času tudi druge kongregacije začele redno uvažati formule pooblastil za svoje podložnike in v zadevah lastne kompetence, s čimer je oblast škofov porasla.¹² Z motuproprijem »Post datum« z dne 20. aprila 1923¹³ pa je bilo določeno, da se vsem krajevnim ordinarijem, ki niso podložni Propagandi ali Kongregaciji za vzhodno Cerkev, v letu, ko morajo podati poročilo Konzistorialni kongregaciji, po isti kongregaciji kot posredovalnem organu na prošnjo podelijo številna trajna pooblastila od naslednjih organov rimske kurije: Sv. oficija, Konzistorialne kongregacije, Kongregacije za disciplino zakramentov, Koncilske kongregacije, Kongregacije za redovnike, Obredne kongregacije in Sv. penitenciarije.¹⁴ Uporabljali so 4 formule: I. za Italijo, II. za Belgijo, Francijo, Španijo in Portugalsko, III. za ostalo Evropo, IV. za Ameriko. Uradniki Konzistorialne kongregacije so pred začetkom nove petletke morali vprašati druge kongregacije, če je treba formule kaj spreminjati. V resnici pa so bila pooblastila v letih 1933, 1938, 1948 in 1949 le malo spremenjena.¹⁵

Vsa ta pooblastila so pripravljala pot motupropriju »Pastorale munus«, s katerim je Pavel VI. ugodil prošnjam in željam, ki so jih škofje bodisi direktno ali indirektno izrazili na 2. vatikanskem koncilu. Na tem koncilu se je očitno kazala težnja, da bi dali škofovski službi večjo veljavo. Razpravljalo se je, iz kakšnega razloga škofje vladajo svoje škofije, kakšna je oblast, ki jim pripada iz sprejete službe itd. Iz teh razprav pa je kar samo od sebe sledilo spoznanje, da je tudi škofovi osebi treba dati večji pomen, da bi se njegov položaj v celotni Cerkvi kakor tudi v lastni škofiji čim jasneje odražal. Enako željo so nekateri izražali že med pripravami na kodeks. Neka cerkvena provinca je takrat menila: »...zdelo se nam je primerno priporočiti, da naj bi visoka ideja o dostojanstvu škofov in njim dolžnem spoštovanju zablestela v vseh kanonih... Ker škofje pod vodstvom Sv. Duha izvršujejo svojo oblast v njim zaupani škofiji, bi bilo treba nekaj več prepustiti njihovi razsojevalni oblasti...«¹⁶ »Zdelo se nam je primerno, da rade volje ustrezemo njihovim željam, s čimer bo njihovo

¹¹ Cit. po CprM., XLV, 1964, 50, op. 5.

¹² O nastanku petletnih pooblastil piše L. Mergentheim, *Zur Entstehungsgeschichte der Quinquennalfakultäten*, Zeitschrift der Savigny-Stiftung, Kan. Ab. II., 1912, 100 sl.

¹³ AAS 1923, 193.

¹⁴ Formularje je objavil Vermeersch-Creusen, *Epitome Iuris Canonici*⁸, Mechliniae 1963, tom. I, 709–717.

¹⁵ Prim. S. Sipoš, *Enchiridion Iuris Canonici*, 1960, 208.

¹⁶ Cit. po CprM., XLV, 1964, 52, op. 9.

škofovsko dostojanstvo postavljeno v pravo luč,« beremo zato v uvodu k motupropriju »Pastorale munus«.

Drugi še važnejši razlog za posebna pooblastila in privilegije, s katerimi je hotel sv. oče povišati svoje brate v škofovski službi, pa je izražen že v samem naslovu motuproprija: *pastorale munus*. Hotel jim je pomadati, da bi »pastirsko službo uspešneje in hitreje izvrševali«. Sedanje razmere namreč nalagajo cerkvenim pastirjem nova bremena in odgovornejše naloge. Pri razlagi posameznih pooblastil in privilegijev bo lahko spoznati, kako služijo dušnemu pastirstvu in kako spretno so prilagojena sedanjim pogojem pastirskega delovanja.

II

Motuproprio podeljuje škofom pooblastila in privilegije

a) Pooblastila

Pooblastilo lahko razumemo v ožjem ali širšem pomenu besede. V širšem pomenu je pooblastilo vsaka oblast (največkrat jurisdikcionalna), ki jo podeli cerkveni predstojnik, da more kdo delati to, kar samo po sebi pripada predstojniku.¹⁷ V ožjem pomenu pa je pooblastilo oblast jurisdikcije, ki jo cerkveni predstojnik s posebnim dejanjem podeli sebi podrejeni osebi, da more veljavno ali dopustno storiti nekaj bodisi in foro conscientiae bodisi tudi v zunanjem območju, kar samo po sebi ali po svoji naravi ali po izrečnem pridržku pripada predstojniku.¹⁸

Ceprav večina, vendar niso vsa pooblastila v motupropriju taka, da bi podeljevala jurisdikcijo. Nekatera podeljujejo samo milost (*gratiam*) kot npr. št. 18, ki daje dovoljenje, da se smejo sveti redovi deliti zunaj stolnice in predpisanih terminov tudi ob navadnih dneh. Prav tako vsebuje št. 29 samo ugodnost (*favorem*), da se smejo škofje posluževati pooblastil in privilegijev redovnikov, katerih hiše se nahajajo v škofiji, v korist vernikov. Št. 34 pa je samo dispensa, da smejo stopiti v papeško klavzuro nunskih samostanov. Motuproprij obsega torej pooblastila v ožjem pomenu ali *facultates iurisdictionales* in pooblastila, ki so *facultates non iurisdictionales*. Kadar gre za njihovo uporabo, je treba upoštevati, kakšne vrste je pooblastilo, ker ne veljajo za vse enake pravne norme. Nekatera pooblastila sicer niso sama po sebi pooblastila v ožjem pomenu, postanejo pa lahko taka »accessorie«, ako namreč vsebujejo oblast subdelegiranja. Oblast subdelegiranja vključuje namreč pravo jurisdikcionalno oblast.

Razlika med *facultates iurisdictionales* in *non iurisdictionales* se najbolj opazi pri vprašanju, za koga naj se pooblastila uporabljajo (*subiecta passiva*). Kanon 201 se sme uporabljati samo za *facultates iurisdictionales*, ne pa za ostala pooblastila, ki naklanjajo samo milosti, ugodnosti ali dispenze.

¹⁷ Sipos, o. c., 36.

¹⁸ Collins G., *De novis facultatibus missionariis*, Roma 1943, 104.

Glede določanja obsega jurisdikcije z ozirom na uporabo pooblastil je zelo koristna naslednja razpredelnica:

Oblast jurisdikcije:

A. Sodna (odvezovanja):

a) redna:

1. podložnike povsod (kan. 881 § 2)
2. tujce na lastnem ozemlju (kan. 881 § 1)

b) poverjena:

1. podložnike na lastnem ozemlju (kan. 201 § 2)
2. tujce na lastnem ozemlju (kan. 881 § 1)

B. Nesporna:

a) redna (ordinarij odsoten ali navzoč):

1. nad podložniki, ki so navzoči v lastnem ozemlju (kan. 201 § 3)
2. nad podložniki, ki so odsotni z lastnega ozemlja (kan. 201 § 3)

b) poverjena (poverjeni odsoten ali navzoč):

1. nad podložniki, ki so navzoči v lastnem ozemlju (kan. 201 § 3)
2. nad podložniki, ki so odsotni z lastnega ozemlja (kan. 201 § 3)

Iz navedene razpredelnice se morejo izvajati naslednji zaključki:

I. Na ozemlju lastne jurisdikcije:

A. Ordinarius — Delegatus:

- a) more izvrševati vse facultates iurisdictionales;
- b) more se posluževati vseh milosti, dispenz, dovoljenj in privilegijev, ki so mu podeljeni z motuproprijem.

B. Subdelegatus:

- a) more izvajati vse facultates iurisdictionales, ki mu jih je dovolil Ordinarius — Subdelegatus;
- b) more se posluževati vseh milosti, dispenz, dovoljenj in privilegijev, ki so mu bili podeljeni v moči motuproprija.

II. Zunaj meja lastnega ozemlja:

A. Ordinarius — Delegatus:

- a) more izvajati vse nesporne facultates iurisdictionales nad podložniki, ki so na ozemlju ali izven njega;
- b) ne sme se posluževati milosti, dispenz, ugodnosti in privilegijev, ki so mu bile podeljene v moči motuproprija.

B. Subdelegatus:

- a) more izvrševati vse nesporne facultates iurisdictionales, ki mu jih je v moči pooblastila poveril subdelegatus, nad podložniki v ali izven ozemlja;
- b) ne sme se posluževati milosti, dispenz, ugodnosti in privilegijev, ki so mu bile podeljene v moči motuproprija.

Včasih pa pooblastilo vsebuje dvojje: 1. milost ali dovoljenje za ordinarija samega, ki jih sme uporabljati samo v mejah svojega ozemlja; 2. pravico, da lahko druge subdelegira za isto milost, kar pa predstavlja facultatem iurisdictionalem. To pravico pa more uporabljati tudi izven lastnega ozemlja nad podložnikom, ki je notri ali zunaj meja njegovega

ozemlja. Takrat namreč izvršuje nesporno jurisdikcijo, ki ni vezana na teritorialne meje. Ako ima kdo npr. dovoljenje podeljevati papežev blagoslov izven maše, ga sme uporabljati samo v mejah svojega ozemlja, ker to ni dejanje jurisdikcije. Ako pa mu isto dovoljenje daje pravico subdelegirati tudi druge, potem je ta subdelegacija dejanje nesporne jurisdikcije, zato sme subdelegirati tudi izven ozemlja podložnika, ki je zunaj ali notri njegovega ozemlja.

Razločevati je treba tudi med dejanjem subdelegacije in med njenim učinkom. Subdelegiranje je vedno dejanje jurisdikcije. Pri subdelegiranem pa je treba razlikovati: a) ali je to, kar se mu dovoli, dejanje nesporne jurisdikcije, ki ga more sam izvrševati, ali pa b) je samo golo dovoljenje ali dispensa, katere se lahko sam poslužuje. V prvem slučaju po subdelegatus lahko izvajal jurisdikcijo tudi zunaj ozemlja in nad podložnikom, ki je na ozemlju ali zunaj njega, če ni iz naravi stvari ali iz prava kaj drugega razvidno.¹⁹ V drugem primeru pa se bo smel posluževati ugodnosti samo v mejah ozemlja in po navodilih subdelegantis. Dejanje jurisdikcije pri predstojniku namreč še ne pogojuje nujno jurisdikcije pri podložniku, ampak kakovost dejanja zavisi od njegovega predmeta.

Ako npr. ordinarij pooblasti duhovnika, da sme dispenzirati od zakonskih zadržkov, je oboje tj. subdelegacija in dispensa od zadržkov *actus iurisdictionis* in se oboje ravna po kan. 201 § 3. Ako pa ordinarij dovoli, da sme duhovnik brevir zamenjati z drugimi molitvami, potem je ordinarijevo dovoljenje pravo dejanje nesporne jurisdikcije in se ravna po kan. 201 § 3. Uporaba tega dovoljenja pa ni dejanje jurisdikcije in zato zanj ne velja kan. 201 § 3. Škof torej lahko da tako dovoljenje tudi, ko je zunaj ozemlja in duhovniku, ki je na ozemlju ali zunaj njega, duhovnik pa se tega dovoljenja ne sme posluževati zunaj ordinarijevega ozemlja, ker uporaba tega dovoljenja ni *actus iurisdictionis* in se zato ne more ravnati po kan. 201 § 3.²⁰

Pooblastila pa se ločijo ne samo v oziru na uporabnike, ampak tudi po predmetih, na katere se nanašajo. Najprej se pooblastila motuproprija glede predmetov ujemajo z onimi iz petletnih pooblastil, ki so jih po Konzistorialni kongregaciji podeljevali škofom razni uradi rimske kurije. Spadajo namreč v pristojnost sv. oficija, konzistorialne, koncilске, redovniške in obredne kongregacije kakor tudi kongregacije za zakramente in sv. penitenciarije. Iz motuproprija je lahko razvidno, da je seznam pooblastil sad skupnega dela posameznih kongregacij in uradov.

Določbe motuproprija posegajo dalje skoraj v vsa poglavja obstoječega prava, celo v prvo knjigo kodeksa o splošnih določbah. Obravnavajo liturgijo, zakramente, redovnike, cerkvene kazni in upravni sistem. Vsebujejo skoraj vsa ona pooblastila ali razširitve pooblastil, ki so jih škofje zahtevali na 1. vatikanskem koncilu ali v pripombah k prvi shemi kodeksa l. 1912. Neka cerkvena pokrajina je npr. prosila o priliki kodifikacije: »Škofje naj uživajo vse duhovne privilegije, ki jih ima katerikoli red na ozemlju škofije«, kar je sedaj dovoljeno v št. 28 motuproprija.²¹

¹⁹ Kan. 201 § 3.

²⁰ Ignatius Ting Pong Lee C. M. F., *Facultates Apostolicae*, Roma 1962, 69—72.

²¹ Cit. po CpRM., 1964, 53, op. 14.

Glede oseb pa se pooblastila nanašajo nekatera na vse vernike brez razlike, druga na duhovnike in klerike, nekatera posebej na redovnike, druga samo na laike. Nekaj pooblastil pa obsega osebne predpravece škofov.

b) Privilegiji

Drugi del motuproprija obsega privilegije. Prištevali bi jih lahko med privilegia mediate personalia, ker se podeljujejo ne toliko posameznim osebam, ampak bolj kategoriji oseb. Nekateri avtorji jih imenujejo communiter personalia.²² Za njihovo razlago veljajo kan. 67 in 68. Št. 1—4 dovoljujejo službena dejanja, ki jih smejo škofje izvrševati ubique ali nad vsemi verniki. Ostali od št. 5—8 pa podeljujejo predpravece iz liturgičnega področja.

Nekatere od teh privilegijev so zahtevali škofje že na 1. vatikanskem koncilu. V času kodifikacije je neki škof želel, da bi smeli škofje spovedovati po celem svetu.²³ Neka cerkvena provinca je želela, da bi isti privilegij imeli rezidencialni škofje ob prehodu skozi druge škofije.²⁴ Številni škofje so si želeli, da bi smeli hraniti Najsvetejše v svoji kapeli²⁵ in da bi smeli blagoslavljat rožne vence z odpustki.²⁶ Nekateri škofje in neke cerkvene province so v pripombah h kan. 247, II. knjiga, prosili za privilegije kot jih imajo kardinali, da bi smeli povsod spovedovati tudi redovnice in odvezovati od vseh cenzur in grehov razen onih, ki so pridržani sv. stolici; da bi smeli povsod oznanjati božjo besedo; blagoslavljeti povsod s samim znamenjem križa rožne vence in druge pobožne predmete in postavljati z enim samim blagoslovom postaje križevega pota. Vse to sedaj dovoljuje motuproprij.²⁷

Komu so bila dana pooblastila in privilegiji?

Pri podeljevanju pooblastil je imel zakonodavec drugačne namene kakor pri privilegijih, od česar zavisi tudi odgovor na gornje vprašanje.

Pooblastila so bila dana zato, da bi bila »dušnopastirska služba uspešnejša in bolj neovirana«.²⁸ Njihov namen je torej pospeševati dušno pastirstvo, ne pa zasebno dobro tistih, ki jih uporabljajo. Zato veljajo ta pooblastila vsem, ki na svojem ozemlju izvršujejo škofovsko ali quasiškofovsko oblast, ki imajo po sedanjem pravu na svojem ozemlju iste pravice in oblast, ki gredo rezidencialnim škofom v svojih škofijah. Semkaj spadajo:

- a) vsi rezidencialni škofje,
- b) nižji prelati: samosvoji opati in prelati,
- c) misijonski predstojniki: apostolski vikarji in prefekti kakor tudi predstojniki samostojnih misijonov ali »sui iuris«.

²² Stephanus Smith O. P., *Individually personal privilege*, Roma, 1962.

²³ Pripomba h kanonu 145, II. knjiga.

²⁴ Prav tam.

²⁵ Pripomba h kanonu 247, II. knjiga.

²⁶ Prav tam.

²⁷ Citirano po CpRM 1964, 54, op. 16.

²⁸ Motuproprij v uvodu.

č) apostolski administratorji, ki so stalno nastavljeni, da vodijo škofijo (kan. 312, 315 § 1 in 2), ali samosvojo opatijo ali prelaturu (kan. 215 § 2, 312) ali apostolski vikariat.

Ker sede vacante izvršujejo škofovsko jurisdikcijo na odgovarjajočem ozemlju *exceptis excipiendis*, se smejo posluževati pooblastil iz motuproprija tudi:

a) kapitularni ali prokapitularni vikar v škofijah, samosvojih opatijah in prelaturah;

b) provikar, proprefekt, prosuperior in drugi vmesni predstojniki misijskih pokrajin po kan. 309.

Iz istega razloga pripadajo pooblastila tudi prelatom, ki v izjemnih primerih vodijo kako cerkveno pokrajino kot npr.:

a) začasni apostolski administrator (kan. 315 § 2),

b) škof pomočnik dodeljen škofu, ki je postal popolnoma nezmožen (kan. 351 § 2).

Po vsej pravici grede ta pooblastila tudi kardinalom arhi-prezbiterijem v patriarhalnih bazilikah in kardinalom v njihovih naslovnih cerkvah in diakonijah, potem ko so jih kanonično vzeli v posest. Izvzeta so seveda pooblastila, ki se že po svoji naravi ne morejo izvajati na teh krajih, in pooblastila, ki vključujejo kako jurisdikcijo nad verniki, katere ti kardinali nimajo.²⁹ Ali motuproprij velja tudi za vzhodne Cerkve, je sporno.³⁰

Vseeno pa je, ali so zgoraj navedeni prelati posvečeni škofje ali ne in ali imajo ali nimajo pravice do škofovskega posvečenja. Pooblastila se nanašajo namreč v prvi vrsti na vodstvo škofije oz. cerkvenega ozemlja, ne pa na oblast posvečevanja. Izjema je samo pooblastilo št. 18, ki govori o podeljevanju redov, ker predpostavlja škofovsko posvečenje. Apostolski prefekt in samosvoj opat ali prelat, ki nimata škofovskega posvečenja, se moreta posluževati tega pooblastila za podeljevanje tonzure in nižjih redov, nikakor pa ne za višje redove. More se pa predstojnik, ki nima predpisanega posvečenja, posluževati gornjega pooblastila tako, da poveri ordinacijo na ozemlju svoje jurisdikcije drugemu škofu.

Ali pripadajo pooblastila iz motuproprija generalnemu vikarju in vikarju delegatu? Po kan. 66 § 2 in 368 § 2 bi moral biti odgovor pritrdilen, ker službena pooblastila dana škofu pristojajo tudi gen. vikarju in vikarju delegatu. Motuproprij pa določa drugače: gen. vikarju in vikarju delegatu kot takemu ne pristojajo ta pooblastila niti tedaj, ko sede impedita prevzmeta vodstvo škofije ali misijona. Po posebnem določilu motuproprija se smeta posluževati teh pooblastil samo, če jih jima škof ali apostolski prefekt oz. vikar poveri.

Namen privilegijev, ki jih podeljuje motuproprij, ni toliko pospeševati dušno pastirstvo, ampak »da bi škofovsko dostojanstvo prišlo do pravega sijaja« (uvod). Ker so ti privilegiji dani za okras in povzdigo škofovske časti, pripadajo samo tistim, ki jo imajo ali imajo pravico do nje, čeprav nimajo jurisdikcije. Ako pa nimajo škofovskega posvečenja,

²⁹ Romita Florentius, *Facultates et privilegia a S. P. Paulo VI. Episcopis concessa Lit. Ap. »Pastorale munus«*. Brevis commentarius cum Formulariis, Romae, Desclee, str. 22.

³⁰ Prim. Romita, n. d., 15–16 in drugi.

čeprav imajo iurisdikcijo, nimajo pravice do njih. Zato motuproprij daje te privilegije samo tistim, ki že imajo ali bi naj dobili škofovsko posvečenje, ko so prejeli obvestilo o imenovanju, bodisi da so to rezidencialni škofje (z iurisdikcijo) ali samo naslovni (brez iurisdikcije). Ostalim prelatom, ki nimajo škofovskega posvečenja, čeprav izvajajo škofovsko iurisdikcijo, ti privilegiji ne pripadajo. Ni nobenega tehtnega razloga, da bi te privilegije smeli uporabljati tudi drugi prelati, ki niso posvečeni škofje.

Komu se smejo pooblastila poveriti?

Kdor ima redno iurisdikcijsko ali od svete stolice poverjeno oblast, jo more vsakomur tudi naprej poveriti bodisi od primera do primera ali stalno, če ni prepovedano naprej jo poveriti.³¹ Motuproprij sicer ni prepovedal pooblastil dalje poverjati, vendar pa je omejil poverjanje na določeno število oseb. Taksativno, ne samo exemplifikativno je določeno, da se smejo poveriti samo škofu pomočniku, pomožnim škofom, generalnemu vikarju in vikarju delegatu. Če je pomožnih škofov več, se smejo vsem poveriti. Če se misijonski škof posluži pravice po kan. 366 § 3 in nastavi več generalnih vikarjev ali vikarjev delegatov, sme tudi njim poveriti pooblastila. Poverljiva pa niso pooblastila, ki vključujejo posvečevalno oblast, ker se le-ta po kan. 210 ne morejo izročiti drugemu. Možno pa je izvršitev te oblasti poveriti drugemu, ki ima posvečevalno oblast. Z generalnim vikarjem je izenačen škofov vikar (*vicarius episcopalis*), nova pravna oseba, ki jo je uvedel koncil z dekretom »Christus Dominus« št. 27. Uživa namreč isto oblast, ki ga splošno pravo daje generalnemu vikarju. Motuproprij »Ecclesiae Sanctae« z dne 6. avgusta 1966³² zato določa v št. 14 § 2, da mu v mejah njegove pristojnosti gredo trajna pooblastila od sv. stolice podeljena škofu. Ni mogoče torej dvomiti, da tudi njemu smejo poveriti pooblastila iz »Pastorale munus«. Sicer so pa vsi drugi izključeni od deležnosti na teh pooblastilih kljub predpisom splošnega prava, bodisi da gre za poveritev za vse zadeve bodisi za posamezen primer, ker za ta pooblastila veljajo posebna pravna določila. Iz okrožnice drž. tajništva z dne 24. novembra 1964 uradom rimske kurije³³ sicer sledi, da se v novejšem času uporablja milejši kriterij pri poverjanju pooblastil drugim osebam razen onih v motupropriju, vendar to dovoljenje ni dano splošno, ampak morajo posamezni škofje zanj izrecno prositi.

Motuproprij sicer sam teoretično dopušča možnost, da se pooblastila poverijo tudi drugim razen imenovanih, ko pravi: »ako ni pri posameznih pooblastilih izrečno drugače predvideno«. Toda nobeno pooblastilo te možnosti izrečno ne navaja. Morda je treba tako razumeti pooblastilo št. 40: »Podeljevati po drugih razumnih in sposobnih možeh dovoljenje za branje in hranjenje prepovedanih knjig in časopisov«, kar bi lahko pomenilo možnost poverjanja. Zato po vsej verjetnosti škof lahko poveri to pooblastilo »za vse zadeve« npr. škofijskim cenzorjem. Čeprav pooblastilo ne

³¹ Kan. 199 § 1 in 2.

³² AAS 1966, 757.

³³ Bibliographia Missionaria, Roma 1964, 213—219.

govori izrečno o delegaciji, vendar način izražanja dopušča to možnost. Nekateri avtorji³⁴ trdijo, da se ta klavzula nahaja tudi v drugih pooblastilih kot npr. v št. 13, 14, 27, 30. Ločiti je namreč treba med izvrševanjem prejetega pooblastila in med možnostjo drugim poveriti izvrševanje tega pooblastila. V št. 24 npr. se daje škofom pooblastilo, da lahko spovednike poverijo za odvezovanje od nekaterih cenzur. Spovedniki torej dobijo možnost odvezovati od cenzur, nikakor pa jim ni poverjeno, da bi lahko tudi druge poverili za odvezovanje in zato ne dobijo pravice delegiranja. Spovedniki so v tem slučaju *subiectum passivum*, ne pa *subiectum activum* delegacije.

Pooblastila iz navedenega motuproprija se zato tudi nikdar ne morejo znova poveriti. Zakonodavec je postavil posebna pravila za ta pooblastila in zato zanje ne veljajo načela splošnega prava. Brez dvoma ne morejo drugi imeti tega, kar je škofom izrečno in slovesno zabranjeno.

Čas trajanja pooblastil in privilegijev

Pooblastila in privilegiji iz motuproprija »*Pastorale munus*« so začeli veljati 8. decembra 1963, ker je bila izrečno določena zelo kratka vmesna doba.³⁵

Škofje in z njimi izenačeni, ki so takrat bili že v službi, so smeli uporabljati omenjena pooblastila od gornjega datuma dalje. Bodoči škofje pa od dneva kanonične podelitve. Pooblastila jim torej strogo rečeno pripadajo že pred škofovskim posvečenjem, ker to ni po pravu nujno potrebno za kanonično podelitev. Izjema so seveda ona pooblastila, ki predpostavljajo škofovsko posvečenje in jih zato ne morejo uporabljati brez njega.

Po zgledu kan. 349 § 1 določa motuproprij glede privilegijev, da gredo rezidencialnim in naslovnim škofom potem, ko so bili verodostojno obveščeni o svojem kanoničnem imenovanju. Privilegiji torej pripadajo tistim, ki so imenovani za škofove, že pred škofovskim posvečenjem. Absolutno verodostojno obvestilo o imenovanju je papeška bula. Ima pa se za relativno verodostojno obvestilo tudi sporočilo iz kakega drugega vira. Obvestilo, ki ga je dobil kdo povsem zasebno z obveznostjo čuvanja tajnosti, bi zadoščalo samo za uporabo onih privilegijev, ki jih lahko uporablja brez nevarnosti, da bi prekršil tajnost. Čim pa se je novica o imenovanju že razvedela, se sme torej posluževati vseh privilegijev, čeprav bula še ni bila odposlana.

Trajajo pa pooblastila toliko časa, dokler je kdo postavno v službi, ker so tesno povezana s cerkveno službo. Že na 1. vatikanskem koncilu so škofje predlagali in želeli, da bi »*pagella episcoporum*« ne veljala samo tri leta, ampak poljuben čas.³⁶ »Apostolski indulti naj bi se podeljevali za ves čas škofovske službe, ne samo za nekaj časa,« so želeli francoski škofje.³⁷ Pooblastila, ki jih škofje rabijo za opravljanje svoje službe, naj

³⁴ Belluco Batholomaeus O. F. M., *Novissimae Ordinariam Locorum Facultates*, Roma 1964, 33; in Romita Florentius, n. d., 19.

³⁵ Kan. 9.

³⁶ *Postulata Episcoporum Neapolitanorum*, Coll. Lacen., 824.

³⁷ *Postulata Episcoporum Galliae*, n. d., 838.

se podelujejo za ves čas trajanja službe, ne za pet let,« je bila želja nemških škofov.³⁸ »Izredna pooblastila naj se podeljujejo ne samo začasno, ampak za ves čas, dokler vodijo škofijo,« so predlagali belgijski škofje.³⁹ Vsem tem željam je ustregel motuproprij »Pastorale munus«, ki je škofom podelil trajna pooblastila, dokler so v službi. Prenehajo pa ta pooblastila na vse tiste načine, ki jih pravo predvideva za prenehanje cerkvene službe.

Privilegiji, ki jih naklanja motuproprij, so pa sami po sebi in po pozitivni pravni odločbi trajni, ker so za vedno podeljeni škofovskemu dostojanstvu. Tudi se ne predpostavlja, da so preklicani, ako ni popolnoma gotovo, da jih je postavna oblast preklicala.

Tisti, ki so jim bila pooblastila poverjena, jih izgubijo poleg drugih pravnih načinov tudi takrat, ko izgubijo službo, zaradi katere so jim bila podeljena, saj so jim bila podeljena samo zaradi službe. Za pomožnega škofa je koncilski odlok o službi škofov v št. 26 posebej določil, da ne izgubi oblasti in pooblastil, ki jih je po pravu imel sede plena, če je škofijski sedež izprazen, čeprav ne postane kapitularni vikar. Škofov vikar, ki ni pomožni škof, pa sede vacante izgubi službo in zato tudi pooblastila. Primerno pa je, da se jih kapitularni vikar poslužuje kot svojih delegatov.⁴⁰

Vsa ta pooblastila in privilegiji bodo gotovo, kakor se je zgodilo že pri prvi kodifikaciji, sprejeta v novi zakonik, ker razvoj cerkvenega prava nima rad skokov, ampak se ravna po načelu kontinuitete. Ius exceptionale bi tako znova postal ius commune. Ne bo torej odveč, ako pogledamo, kaj posamezna pooblastila in privilegiji dovoljujejo in kako se razlikujejo od dosedanjega prava.

(Nadaljevanje sledi)

³⁸ Postulata Episcoporum Germaniae, n. d., 874.

³⁹ Postulata Episcoporum Belgii, n. d., 877.

⁴⁰ Motuproprij »Ecclesiae Sanctae« št. 14 § 5.

O umetnem osemenjevanju

dr. Franc Debevec

DE INSEMINATIONE ARTEFICIALI

Summarium: Theologiae moralis periti inseminationem artificialem a fecundatione artificiali discernunt. Primo loco de translatione seminis virilis in mulieris organa generandi agitur, secundo loco fecundatio artificialis extra corpus feminae perficitur.

Hac disputatione de inseminatione artificiali uxorum adhuc infecundarum sub specie doctrinae moralis disseritur.

Haec interventio praecipue permittenda est, si mulieris sterilitati alia therapia mederi non potest. In aliis occasionibus ea cum exceptione tantum concederetur, e. c. ad fertilitatem possibilem confirmandam in processibus matrimonii dissolvendi. — Inseminatio semper cum semine mariti, arte morali accepta, perficienda est.

Quomodo medicus talem interventionem ad usum accomodatum efficiat, commemoratur. Deinde de malis, quae fieri possunt, disseritur, si inseminatio cum spermate alieno perficitur.

Quod allocutio papae Pii XII. die XXIX. Mens. sept. a. d. MCMIL medicis de fecundatione artificiali continet, citatur.

Temporibus nostris quotannis tricies centena milia infantum in toto mundo abortu in corpore matris occiduntur; proles permulta propter pillulas contraceptivas concipi non potest! Quarum victimarum ingens numerus inseminationibus raris compensari non poterit.

Splošno o umetnem osemenjevanju

Naši moralisti sodobno razlikujejo umetno osemenjevanje (inseminatio artificialis) ter umetno oplojevanje (fecundatio artificialis). V prvem primeru gre za umeten prenos moškega semena v ženske rodilne organe. V drugem primeru moralisti umevajo umetno oplojevanje izven ženskega telesa, vzemimo v stekleni cevki, epruveti, s pravim moškim semenom ali pa poskus oplojenja jajčeca v ženskem telesu brez uporabe moškega semena. (Pri živalih so neki taki poskusi baje uspeli.) — Takšno umetno oplojevanje oziroma oplojevalne poskuse moralisti seveda smatrajo za povsem nemoralne, tudi če bi šlo za oplojitev ženskega jajčeca s semenom moža izven ženskega telesa.

Naslednja vsebina obravnava umetno osemenjevanje v zgoraj navedenem pomenu, torej prenos moškega semena v ženske rodilne organe. Takšna intervencija bi prišla v poštev — na splošno vzeto: 1. za odpravo nerodovitnosti žene v že dalje časa trajajočem zakonu; 2. za ugotavljanje morebitne rodnosti pri ločitvenih procesih; 3. za ugotavljanje spornega očetovstva; 4. morda še v kakšnem drugem primeru. — Moralno dopustno bi bilo umetno osemenjevanje z ozirom na te razloge: a) v raznih primerih po št. 1; izjemoma v ostalih, pod št. 2—4 naštetih primerih. — Za vsako moralno dopustnost velja pogoj, da se osemenitev vrši le s semenom moža, s o z a k o n c a.

Primeroma največkrat je inseminatio artificialis smiselna za odpravo nerodovitnosti zakonskih parov. Saj je porajanje otrok eden glavnih namenov prave zakonske zveze. Če torej zakonci že daljšo dobo niso dobili

zaroda ter so bili morebitni zdravilni poskusi zaman, potem imajo zakonski pari »per se« pravico do smotrne pomoči za olajšanje zanositve z umetnim osemenjevanjem. Pred samo tako intervencijo je treba po možnosti ugotoviti, pri katerem izmed sozakoncev tiči dejanski vzrok dotedanje nerodovitnosti; navadno je hiba pri ženah zaradi bolj zapletenega ustroja njihovih spolovil pogostejša. Pri sumu na nerodovitnost zaradi moža je včasih treba mikroskopsko preiskati njegovo, na moralno neoporečen način dobljeno seme. V njem se da dognati prisotnost ali izostanek semenčic, njihovo življenjsko aktivnost, približno število; nadalje ali so v njem kake bolezenske primesi, npr. bele ali rdeče krvničke. Številne bele, levkociti, govore za vnetje semenovodov ali pritičnih žlez, zlasti v primerih kapavice.

Kako se seme pridobiva in rabi?

Kadar je torej umetna osemenitev žene moralno upravičena, se sme seme njenega moža uporabiti za olajšanje oplodnje in zanositve pri njej. Kakó takšno seme na moralno neoporečen način dobiti? Prvenstveno tu pride v poštev po redni kopuli izlito seme. Po mnenju nekaterih moralistov v takih primerih copula perfecta ni nujno potrebna, marveč zadostuje polovična kopula in celo copula »ante portas«.¹

Kot zdravnik naj tu s poudarkom pripomnim: zakonci ne morejo vselej z gotovostjo naprej »planirati«, da bo njihovo karnalno druženje res popolno, to je spremljano z zadostno in ustrezno dolgo trajajočo erekcijo ter z ejakulacijo v vagino med ženinim orgazmom itd. Taki akti so zlasti glede erekcije in ejakulacije vplivani po vegetativnem, od naše volje tedaj domala neodvisnega živčevja in vegetativnih centrov v križnem predelu hrbtne mozga. Včasih zato erekcija traja prekratek čas ali se do kraja niti ne razmahne, v tem ko je ejakulacijski center morda prenapeto vzdražen ter se izliv semena posledično primeri že ob vходу v nožnico. Toda tudi odondod se semenčice lahko spontano pomikajo po izliti spermi in vulvovaginalnem izločku dalje v vagino in maternico ter še naprej v jajceводе (tube). Za zanošenje prav sprejemljive žene se zato marsikdaj oplode in zanosijo že pri taki nepopolni kopuli. Če do tega ne pride, more umeten prenos tako izlitega semena v vagino in še dalje v maternico osemenitev olajšati. Smiselna adjuvatio naturae!

Seme se končno da dobiti tudi s punkcijo, izbrizganjem, s pomočjo brizgalke iz moda ali obmodka. Takšna metoda ni zanesljiva, vrh tega je boleča. Če pa se bolečnost poprej omili s krajevno omamo, se utegnejo semenčice kaj poškodovati. — Po mnenju moralista Vermeerscha je punkcija modov v to svrhu bržčas moralno dopustna, »cum hic modus sine pollutione fiat, licitus esset«.²

Pri nekih živalih dobivajo seme za umetno osemenjevanje z elektriziranjem spolovil pri samcih. Pri človeku se tak postopek še ni uveljavil.

Najbolj primerno in moralno neoporečno se torej dobi seme za osemenitev po fiziološki kupoli. Kraj vhoda v nožnico izlito seme si lahko že

¹ Celotni zadnji stavek je citiran po pojasnilnem pismu prof. dr. Št. Steinerja.

² De castitate, n. 241, 3.

žena sama s prstom potisne vanjo. Ustrezna alkalična izločevina v vagini ob neznatni kisli reakciji pospešuje pomikanje semenčic še dalje v maternico. — Bolj smotno to lahko opravi zdravnik (zdravnica), na domu zakoncev ali v posebni sobi zdravstvene ustanove. Takoj po njihovem občenju, v dobi ovulacije ali kak dan poprej, odvzame s posebno pripravo (katetrom, brizgalko) malce sperme ter jo previdno, pod nadzorom posebnega zrcalca, potisne skozi maternični vrat. Žena naj nato pol ure mirno leži. Zanositev se v možnih primerih večinoma pridruži že prvi mesec. Če se to ne zgodi, se postopek v naslednjem mesecu ponovi. V dobi nekako pol leta po takšnih intervencijah zanosi baje 65 % dotlej nerodovitnih žena, po zdravnikovih izbranih.

Kdaj pride umetno osemenjevanje v poštev?

Pri katerih obolenjih, hibah, motnjah spolovil in živčevja bi umetno osemenjevanje sploh prišlo v poštev? Navedimo najprej taka stanja pri moških! Pri njih so vzroki nerodovitnosti primeroma redkejši kot pri ženah.

a) Otežena je redna kopula, vzemimo pri nepopolni ali prekratkotrajni erekciji ali prerani ejakulaciji ali če gre za obe motnji hkrati. Seme se potem sicer izlije, toda ne na primernem mestu, namreč ob vhodu v nožnico ali že med zunanjimi spolovili ali še bolj odmaknjeno. Včasih se v takih primerih vendarle pridruži oploditev, iz že zgoraj omenjenih razlogov.

b) Pri epi-, hipospadiji seč in tudi seme iztekata skozi nenaravno odprtino na spolnem udu moškega, nekje zgoraj ali spodaj na membrum virile. Semenčice zato le težko ali sploh ne prispo v nožnico.

c) Še nadaljnji vzroki so incurvatio (ukrivitev) in razni drugi redki defekti penisa, potem njega znatna velikost v stanju otrdelosti, kar otežuje ali kar preprečuje redno občenje.

č) Tudi velika kila (hernija), nadalje okoli enega ali obeh modov bolezensko nabrana obilna voda, potem elefantiazistični narast mošnje (zaradi posebne bolezni) itd. lahko preprečujejo iztok semena v vagino.

d) Zaradi zraslosti ali upognitve semenovodov — največkrat zaradi kapavice — zastajajo semenčice pred takšno zapreko v njih, pa je zato osemenitev nemogoča.

Pri ženah bi bila umetna osemenitev smiselna zlasti v onih primerih, v katerih je dostop semenčic v maternico in jajcevode otežen: pri vaginizmu (napadih krčev ob vhodu v vagino pri poskusu občenja), pri zožitvah, začepljenosti v materničnem vratu, sploh pri kakršnihkoli mehanskih ovirah v votljivah notranjih spolovih (maternice, tub). To je mogoče že zaradi jake upognitve maternice, če le-ta ni hkrati v takšni legi prirasla, morda s tubami vred.

Kadar sta eden ali oba zakonca prizadeta po kaki resni bolezenski okvari, ki navadno že sama povzroča sterilnost, kar morda ogroža življenje, obstoj družine, ali kadar gre za težjo dedno obremenjenost ali za zakoreninjeno uživanje mamil in slično, potem umetno oplojevanje nikakor ni umestno (npr. pri alkoholizmu, morfinizmu, težji sladkorni bolezni, sifilisu,

resnejši duševni manjvrednosti itd.). — Pri ženah so nadalje neprimerna za umetno osemenjevanje huje okrnjena, defektna spolovila, vključno njih infantilno stanje, vnetja v njih i. sl. — Tudi starost bodi primerna: pri ženah ne nad 40 let, še bolj pod 30; pri moških v tem pogledu sicer ni ostre starostne meje, a že zaradi čvrstejših semenčic starost nad 50 let ni priporočljiva.

Pastoralno-zdravstvena presoja

Vsi posegi na človekovem telesu, ki se tičejo spolovila, njihovega delovanja in spremljajočega čutnega doživljanja, naj bodo v skladu s svetostjo zakonske zveze. Izostanek potomstva sam na sebi zakonske zveze ne razdira ter ni razlog za njeno morebitno razvezo, niti ne upravičuje kake nemorale intervencije, čeprav v pravcu morebitne zanositve. Zakaj drugi namen zakona (*mutuum adiutorium*, *sedatio concupiscentiae*) niso le akcesornega značaja ter zato lahko sami zase upravičujejo zakon.

Če pod temi vidiki motrimo razne sodobne (nekako v sredini 20. stoletja) običajne zdravniške indikacije za umetno osemenjevanje, potem jih bomo precej odklonili. Predvsem odpadejo primeri, ki tvorijo zakonski zadržek impotence ter je zato zakon že po svoji naravi ničen. Seveda naj se zakonska zveza po možnosti skuša ohraniti; če zakonci sploh ne vedo za ta zadržek, to je za impotenco, ter se jim zato ne rodi želja po razvezi, potem tako stanje na obstoječi zakon dejansko ne vpliva razdiralno, preostanejo pa še vedno fines secundarii.

Pri nekih hibah spolovil so možni smiselni operativni popravki, ki imajo znatno prednost pred morebitnim umetnim osemenjenjem, tem bolj ker slednje takoj skraja vselej ne uspe in je potem treba postopek ponavljati. Tako se često uspešno operativno zdravijo manjše anomalije nožnice, razna obolenja v materničnem vratu, *retroflexio uteri* itd. Neprehodnost jajcevodov se da le včasih odpraviti z operacijo, umetno osemenjevanje v primerih njihove neprehodnosti pa ne pride v poštev. — Kadar prekisel vaginalni izloček hromeče vpliva na gibanje semenčic, se kislost pred kupolo nevtralizira, npr. z *natr. bicarbonicum*, ali pa se membrum virile s tako snovjo pred občenjem kar napraši.

Prav smiselno indikacijo za morebitno umetno osemenitev daje zastonjanje semena ob vходу v vagino; vzrok takega nedostatka je navadno pri možu. V tem primeru že sama žena lahko s svojim prstom potisne ondi izlito seme v nožnico. Če ta postopek ne vodi do uspeha, potem po želji zakoncev lahko intervenira zaupen zdravnik (zdravnica) na že opisani način.

Kadar kaka mehanska zapreka v materničnem vratu preprečuje potovanje semenčic dalje v maternično votljava, je potrebna zdravniška odstranitev take ovire, npr. polipa, sluzničnega izrastka.

Umetno osemenjevanje so jeli uvajati nekako v sredi tega stoletja, zato še ni na voljo dovolj podatkov o morebitnih posledicah take pomoči naravi. V primerih uporabe sozакončevega semena pri lastni ženi jih ob pravilnem strokovnem postopku bržčas ne bo, vsaj ne resnejših. Gotovo pa bodo hude posledice v primeru osemenitve s tujim semenom: če bo

spočeta oseba pozneje zvedela o tem, jo bo morda vznemirjal občutek manjvrednosti; semedalec bo morebiti od takih staršev ali od njihovega odraslega potomca ali potomke izsiljeval kake materialne dobrine ob grožnji, da bo sicer razgalil dejansko očetovstvo pred javnostjo; sledili bodo bržčas sodni procesi, nastajalo sovraštvo itd.

Poštena žena želi imeti otroke le od svojega moža, ki si ga je sama izbrala. — Po Tomažu Akv. otrok ni očetov, če je le ex viro, a ne a viro, per actionem, to je po redni kupoli zanošen. Na splošno velja norma: Pater verus est, a quo infans genitus est; mater est, a qua infans natus est. Zato je prava mati tudi ona, ki je rodila dete zanošeno po jajčecu iz ovarija, ki je bil vanjo iz druge žene presajen. V takih primerih je pač treba računati z dejstvom, da se presajeni jajčnik v novem življenjskem okolju (druga kri, drugi hormoni itd.) spremeni in prilagodi novemu organizmu.

Posvetno pravo se na tem področju še ni dokončno znašlo, ker se pač ne opira na varen svetovni nazor in na krščansko nravnost. In vendar za človeštvo, narod, družino, javno moralo ni vseeno, ali se v enotnost zakonske zveze primeša tuja zarodna osnova, morda celo dedno manjvredna. Tudi nastane vprašanje, čigav je tako spočet otrok p r a v n o, kateremu očetu dejansko pripada, npr. v primeru ločitve dotedanjih zakoncev.

Premalo kritična aplikacija umetnega osemenjevanja, izven zgoraj očitanih mej, ogroža in ruši redno zakonsko zvezo, skruni njeno svetost, jo spreminja v materialistično razplojevalnico. Končno pa tudi zakon brez otrok lahko dosega svoje smotre ter more biti etično visoko vreden. Nasilni in nenravni posegi v zakonitost spolnih odnosov, dasi v namenu dobiti potomstvo, so zli in zato v kvar duše in navadno tudi telesa. Nemoralno je tudi sodelovanje drugih oseb pri etično nedopustnih intervencijah te vrste, npr. po zdravniku in semenodalcu-nezakoncu.

Umetno osemenjevanje tudi ni moralno dovoljeno v zvezi z raznimi »varnostnimi ukrepi«, ki zlasti tičejo semenodajalce, npr. študente medicine po ginekoloških klinikah: s tem da bi imeli podobne dedne osnove kot zakonski možje; dedljivih bolezni oziroma nagnjenj zanje ne bi smeli imeti. Ponekod upoštevajo tudi krvne skupine, osemenjevalec naj bi imel isto krvo skupino kot soprog; če pa je Rhesus-faktor v ženini krvi negativen, bodi takšna kri tudi pri semedajalcu.

Nadaljnji ukrep: žena, ki naj bi bila tako osemenjena, se z osemenjevalcem ne bi smela spoznati, niti zvedeti za njegovo ime. Seveda pa bi se na ta način utegnila primeriti osemenitev po kakem sorodniku! — Še nadalje: osemenitev posredujoči zdravnik bi moral o vsem tem strogo molčati.

Včasih zdravnik pomeša spermio semedajalca s semensko izločevino moža-sozakonca, češ da bi na ta način vendarle preostala neka možnost oploditve po soprogu.

Takšni in podobni »previdnostni« ukrepi so seveda nravno nedopustni, seme mora v vsakem primeru izvirati le od pravega moža.

Čujmo sedaj še besede papeža Pija XII., ki jih je ob avdienci katoliških zdravnikov dne 29. sept. 1949 med drugim izrekel glede umetnega osemenjevanja (povzeto po listu »Gore srca« konec leta 1949): »Pred nami je sedaj vprašanje bistvene važnosti, ki prav tako kakor še druga vpra-

šanja zahteva svetlobe katoliškega nauka, to je vprašanje umetnega oplojevanja.

Ne moremo dopustiti te prilike, ne da kratko razmislimo glavne smer-nice moralne presoje, zadevajoče ta predmet.

1. Vršenje umetnega oplojevanja se ne more obravnavati izključno — celo v glavnem ne — z biološkega ali medicinskega stališča, ne da bi upoštevali moralnega in zakonskega vidika.

2. Umetno oplojevanje izven zakonske zveze je treba enostavno ob-soditi kot nemoralno. Resnično, naravni zakoni in pozitivni božji zakon so taki, da more biti porajanje novega življenja edino plod zakonske zveze. Edino zakonska zveza ščiti dostojanstvo moža in žene, a v tem primeru zlasti dostojanstvo žene, ter njih osebno dobro. Edino zakon nudi vzgojo in dobro detetu. Ne more torej biti nikakih različnih mnenj med katoličani glede obsodbe umetnega oplojevanja izven zakonske zveze. Dete, na ta način spočeto, je s tem nezakonsko.

3. Umetno oplojenje v zakonu z uporabo aktivnega elementa neke tretje osebe je tudi nemoralno ter se tako mora zavreči. Edino zakonci imajo vzajemno pravico do svojih teles za porajanje novega življenja. Te pravice so ekskluzivne (t. j. izključno njihove), neprenosne in neodtujljive. Tako mora veljati tudi za dete. Na prav takšni temeljni obveznosti nalaga narava tistemu, ki daje življenje majhnemu bitju, dolžnost, da ga ohranja in vzgaja. Med zakonci in detetom, ki je plod aktivnega elementa, nude-nega po tretji osebi, čeprav je sprog na to tudi pristal, pa ni naravne, moralne ali pravne zveze za zakonsko razmnoževanje.

4. Kar tiče zakonitost umetnega oplojevanja v zakonu, nam je za sedaj dovolj sklicevati se na načela naravnega zakona: sólo dejstvo, da je zaže-leni uspeh dosežen na ta način, ne upravičuje uporabe te metode; želja sozakonca, da bi imel otroka, je sicer upravičena, a še ne zadošča za zakonitost početja v tem, da se zateče k umetnemu oplojenju, da si izpolni željo po potomstvu.

5. Napak je verovati, da bi postala veljavna zakonska zveza med dvema osebama, ki bi se poslužile te metode, pa sta nesposobni za nje sklenitev zaradi impotence. Odveč je tudi omeniti, da se kaj takega nikdar ne more zakonito doseči z dejanji, ki so proti naravi.

Uporabe novih metod ne moremo izključiti zgolj iz razloga, ker so nove ter moramo biti v takih primerih zelo oprezni, marveč moramo umetno oplojevanje povsem zavreči. **Seveda pa ne smemo nujno zabraniti rabo določenih metod, ki naj olajšajo naravno dogajanje ali pa ga omogo-čijo, a svoj namen dosegaajo na moralen način.**³

Bistveno vsebino tega papeževega nagovora smo v tej razpravi že podali in razčlenili. Navedli smo hkrati razloge in pogoje za moralno ne-oporečno osemenjevanje v določenih primerih nerodovitnosti zakoncev. V vseh takih primerih gre za smotrno adiuvatio naturae. V dobi, ko je na celem svetu zgolj s splavi vsako leto zamorjenih ca. 30 milijonov mladih bitij v materinem telesu ter so z raznimi antikoncepcijskimi pripomočki sleherno leto onemogočeni nadaljnji milijoni novih življenj, je namen za moralno upravičenim umetnim osemenjevanjem pospeševati porajanje

³ Podčrtal dr. F. D.

novega potomstva tem bolj smiselno, čeprav gre tu le za bolj redke intervencije. »Vaša izvajanja v priloženem spisu (delnem povzetku te razprave) so popolnoma v skladu s katoliškim moralnim naukom, kar se tiče umetne osemenitve.«⁴

Dodatek: Vrše se poskusi shranjevanja zelo ohlajenih zarodnih celic za morebitno poznejšo rabo. V tem oziru po mnenju biologa Hafeza (USA) baje ni tehničnih težav (ti podatki so iz l. 1966). »Vzemimo možnost,« tako pravi isti avtor dalje, »da bi se takšno shranjevanje res vršilo ter bi žene mogle na reden način nabaviti že oplojena jajčeca v ustreznem zavitku. Morda bi jih celo lahko izbirale po lastnostih bodočega potomstva: Na zavitku bi npr. bili naznačeni verjetni lasje, barva kože, spol, postava, celo neke duševne lastnosti tako donošenih in rojenih otrok. Žena bi šla z nabavljenim zavojčkom na kliniko, kjer bi ji vsadili že oplojeno jajčece v notranje spolovilo... Vse se nam na prvi pogled zdi prav fantastično, toda ni izključeno. Saj nam še pred primerom kratko dobo ni bilo nič znanega o umetnem oplojevanju, a dandanes se na ta način samo v USA poraja na tisoče otrok!«

Fantastična zamisel in nje morebitna, vsaj poskusna realizacija sta nemoralnega značaja; že naprej jih morajo moralisti obsoditi in zavrniti kot nedopustne. Nadalje ne pozabimo, da so zarodne (klične) celice zelo ranljive, že daljše, čeprav higiensko shranjevanje bi jih utegnilo okrniti, na kar bi se razvilo manjvredno potomstvo ali kar spački! Čim bi se to zgodilo le v nekaterih primerih, bi nastal poplah in bi nato bržčas sledil polom celotne akcije. Take drzne zamisli, predlogi, načrti nam tudi povedo, kako lahko človeški, tudi znanstvenikov duh zaide v krivo smer, če ga ne vodi varen svetovni nazor ter neoporečna etika!

⁴ Dr. Št. Steiner v omenjenem pismu.

Protestantska cerkvena uprava v Prekmurju od konca XVI. stoletja do leta 1781

Ivan Zelko

ADMINISTRATIO ECCLESIASTICA PROTESTANTIUM IN PREKMURJE A FINE XVI. SAECULI USQUE AN ANNUM 1781

Summarium: Finis huius articuli est praeberere conspectum historicum super administrationem ecclesiasticam reformationum ab origine suo usque ad annum 1781, cum libertatem suae religionis adepti fuissent.

Sacerdotes in decanatu Murska Sobota ad motum reformationis in altero dimidio XVI. saeculi introducti fuerant. Sectatores reformationis parochias in eodem decanatu sub potestatem suam in fine XVI. saeculi redegerunt.

Primae ecclesiae protestantium in Hungaria amplectabantur confessionem, quae doctrina Martini Lutheri et Johannis Calvini mixta fuisset. Hoc modo etiam in Prekmurje erat. Religio domini terrestris erat quae statuit quem religionem praevalere. Thomas Széchy (1555—1618), dominus terrestris in Grad (Gornja Lendava), sectatoribus Johannis Calvini favebat. Praesidio Thomae Széchy sectatores Johannis Calvini senioratum separatim in territorio decanatus Murska Sobota sede in Sv. Jurij v Prekmurju ordinabant. Ex contrario, filii Thomae Széchy sectatores Martini Lutheri favebant. Quapropter ii senioratum augustanae confessionis ordinabant. Tempore procedente sectatores augustanae confessionis in toto territorio totaliter praevalebant. Solum in parochia Martjanci difficultates exoriebant. Spatio temporis ab anno 1652 usque ad annum 1660 parochiam Martjanci sectatores augustanae et helveticae confessionis simul sibi vindicabant.

Per annos circiter octoginta (1592—1672) ecclesiae in decanatu Murska Sobota a ministris augustanae et aliqua ex parte helveticae confessionis erant administratae. Circa annum 1672 maxima pars parochiarum in decanatu Murska Sobota catholicis erat reversa. Adhuc quattuor parochiae, scilicet: Sv. Benedikt v Kančovcih, Gornji Petrovci, Sv. Jakob v Hodošu et Selo — a ministris augustanae confessionis usque ad annum 1732/1733 administrabantur.

Ab anno 1732 usque ad annum 1781 praedicantes transmurani et scholae magistri augustanae confessionis in locis articularibus Nemes-Csó et Surd degebant. Plus quam centum annos pastores, qui in Prekmurje oriundi erant, in parochia Surd agebant. Paulo post annum 1718 incolae augustane confessionis de Prekmurje in undecim villis in propinquitate Surd domicilium collocabant. Praedicantes, nazione de Prekmurje, aliquamdiu in Surd institutum theologicum slovenicum administrabant.

Edicto imperii Josephi II, anno 1781 promulgato, quod attingit tolerantiam religiosam, potestas iurisdictionis ecclesiae catholicae super fideles acatholicos, quae ad hoc tempus partim viguisset, desiit.

Viri in literatura

Fejér Gy., Codicillus iurium ac libertatum religionis et ecclesiae catholicae. Buda, 1847, 114—120.

Payr Sándor, Egyháztörténeti emlékek. Forrásgyűjtemény I. Sopron, 1910.

Visitatio generalis ecclesiarum schlavonicarum in bonis Széchianis et Batthiánis in comitatu Castriferrei... anno 1627 die 10 iulii facta. Skofijski arhiv Szombathely.

Visitatio canonica Kazóiana 1698. Šk. arhiv Szombathely.

Visitatio canonica 1756. Šk. arhiv Szombathely.

Fliszár J. — Luthár A., Prekmurja znameniti evang. možje. M. Sobota. Priloga »Düševnoga lista« (izšlo med vojnama).

Géfin Gyula, A szombathelyi egyházmegye története. I, Szombathely, 1929.

Ivanócy Franc, Vázlatok a régmúlt korból, VII. Szombathelyi Ujság 1900, št. 15.

Karácsonyi János, Magyarország egyháztörténete főbb vonásaiban 970-től 1900-ig. Veszprém, 1929.

Kelemen Atanáz, Keresztély Ágost herceg katolikus restaurációs tevénykesége a győri egyházmegyében. Pannonhalma, 1931.

Novak Vilko, Izbor prekmurske književnosti. Celje, 1936.

Payr Sándor, A Dunántúli evangélikus Egyházkerület története, I. Sopron, 1924.

Révész Imre, A magyarországi protestantizmus történelme. Budapest, 1925.

Šebjanič Franc, Pisma Mihaela Bakoša Mihaelu Institorisu-Mošovskemu. Jezik in slovstvo. Ljubljana, XV. (1969/70), št. 2.

Trstenjak Anton, Slovenci v šomodski županiji na Ogrskem. V Ljubljani 1905.

Zelko Ivan, K zgodovini reformacije v Prekmurju. Časopis za zgodovino in narodopisje. Maribor, 1937.

Prvi sledovi protestantskega gibanja na prekmurskih tleh se javljajo sredi XVI. stoletja¹. Győrska škofijska duhoviščina v Železni županiji se je z reformacijo kot verskim problemom uradno ukvarjala leta 1579 na sinodi v Szombathelyju, ki jo je sklical győrski škof Jurij Draškovič. Na sinodo so bili povabljeni vsi duhovniki. Protestantsko misleči duhovniki se niso odzvali pozivu, zaupajoč varstvu zemljiškega gospoda Franca Nádasdyja. Na drugem zasedanju sinode so bili razglašeni sklepi tridentinskega koncila. Glavni sinodalni govornik je bil jezuitski pater Marko Pitašič.²

Da je bilo v drugi polovici XVI. stoletja protestantsko versko gibanje zelo zasidrano tudi med prekmurskimi duhovniki, priča dejstvo, da so leta 1587 dali tiskati v Monyorókeréku (nemški Eberau; kraj v Avstriji ob madžarski meji) slovensko (v narečju) »a g e n d o« (obrednik). Evangeličanski duhovnik in pisatelj Mihael Bakoš jo imenuje »A g e n d a V a n d a l i c a«³, kar pa verjetno ni natančen naslov knjige.

Podoba je, da so začetki protestantskega gibanja v Prekmurju preko tiskarne v Monyorókeréku povezani s protestantizmom v osrednji Sloveniji. V drugi polovici XVI. stoletja je bil zemljiški gospod v Monyorókeréku Nikolaj Zrinjski in nato njegov sin Jurij (1549—1603). Za Jurija Zrinjskega je delovala v Monyorókeréku potujoča tiskarna Janeza Mandelca, ki se je moral izseliti iz Ljubljane (l. 1582). V petih letih bivanja v Monyorókeréku (1587—1592) je natisnil Mandelc več knjig verske in posvetne vsebine. Med prvimi knjigami, ki je bila natisnjena v Monyorókeréku, je bila »A g e n d a V a n d a l i c a«.

V Monyorókeréku je imela zemljiške pravice tudi rodbina Erdődy. Erdődyji so se v XVI. stoletju oklenili protestantizma prav tako kot Zrinjski. Primož Trubar se je po Ivanu Ungnadu spoznal s Petrom Erdődyjem. Saj ga omenja v svojem pismu Ungnadu z dne 19. julija 1562 (der Herr Peter freyherr von Ebrau...). Po letu 1563 je bival nekaj časa pri Petru Erdődyju Jurij Drenovački, Trubarjev literarni sodelavec v

¹ Payr Sándor, A Dunántúli evangélikus Egyházkerület története. Sopron 1924, I, 613—614.

² Dr. Géfin Gyula, A szombathelyi egyházmegye története. Szombathely, 1929, I, 17.

³ Prim. Franc Šebjanič, Pisma Mihaela Bakoša Mihaelu Institorisu-Mošovskemu. Jezik in slovstvo. Ljubljana, 1969/70, XV, št. 2, 58.

Urachu. Sin Petra Erdődyja, Tomaž, je bil poročen z Ungnadovo hčerko Marijo.⁴ Navedena dejstva morejo nakazati smer nadaljnjemu raziskovanju in najti odgovor na vprašanje, ali je prekmurska »agenda« povzetek Turbarjeve agende — ali samostojno delo, seveda če bo najden vsaj en primerek knjižice.

V 90. letih XVI. stoletja je val protestantske reforme v celoti zajel duhovščino v soboški dekaniji⁵, ki se je kot ostala v Železni županiji via facti podredila novo vznikli protestantski oblasti. To je bilo v razdobju 1592—1672, o katerem govori vizitacijski zapisnik győrske škofije iz l. 1698 in pravi, da so bile župnije soboške dekanije 80 let v upravi protestantov⁶.

Pri razvoju protestantske cerkvene uprave se tudi v Prekmurju izraža dejstvo, da se v okrilju protestantizma na Madžarskem pred koncem XVI. stoletja ni razvil niti čisto luteranski cerkveno-ustavni tip, niti čisto kalvinski. Najstarejše protestantske cerkve na Madžarskem so mešan tip obeh struj.⁷

Ločitev luteranske struje od kalvinske predstavlja razburljivi kolokvij v Csepregu l. 1591⁸. Ta kolokvij pomeni tudi dejansko negiranje jurisdikcije győrskega škofa. Zakonito priznanje dejanskega stanja pa pomenijo določbe novembrskih sklepov državnega zbora leta 1608, s katerim so bile določbe dunajskega miru iz l. 1606 raztegnjene na navadne trge in vasi — in s katerimi je bilo dovoljeno svobodno versko delovanje⁹. Po letu 1608 je bila dana zakonska podlaga, da se javno izvede protestantska cerkvena uprava¹⁰, ki je dejansko obstajala že več deset let prej¹¹.

Vzporedno z zanikanjem škofovske oblasti se je tiho in brez večje pozornosti izvršil odcep od katoliške Cerkve, da ni vzbudilo večjih protestov od strani škofov¹². Po prejšnji katoliški praksi so se duhovniki-predikanti, ki so že tako živeli v okviru (prejšnje) katoliške cerkvene organizacije, — saj so si tudi po idejni oklenitvi protestantizma prizadevali ostati v katoliški upravni skupnosti¹³, — zbirali k sinodam, ki jih je navadno in formalno skliceval zemljiški gospod (na primer l. 1625.: jussu et mandato comitis P. de Nádasd¹⁴, — vendar z drugačnim programom¹⁵. Duhovniki teritorialnih enot so si po vzgledu nemške luteranske cerkvene organizacije izvolili izmed sebe seniore in superintendente z namenom, da se organizira pro-

⁴ Payr, n. d., str. 276—278.

⁵ Payr, n. d., I, 255—271; — Ivan Zelko, K zgodovini reformacije v Prekmurju. Časopis za zgodovino in narodopisje. Maribor, 1937, 114.

⁶ Visitatio canonica Kazóiana 1698, str. 734. Škofijski arhiv v Szombathelyu. — I. Zelko, K zgodovini reformacije v Prekmurju. ČZN, 1937, 114.

⁷ Révész Imre, A magyarországi protestantizmus történelme. Budapest, 1925, 24 (A magyar történettudomány kézikönyve. III, 4.). i

⁸ Révész, n. d., str. 21; — Payr, n. d., I, 729—733.

⁹ Dr. Karácsonyi János, Magyarország egyháztörténete főbb vonásiban 970-től 1900-ig. Veszprém, 1929, 133. — Fejér Gy., Codicillus iurium ac libertatum religionis et ecclesiae catholicae. Buda, 1847, 114—120.

¹⁰ Révész, n. d., str. 23, 31; — Karácsonyi, n. d., 133.

¹¹ Payr, n. d., 604—605; — Karácsonyi, n. d., 220.

¹² Payr, n. d., 601.

¹³ Révész, n. d., 22.

¹⁴ Payr, n. d., I, 656.

¹⁵ Payr, n. d., I, 601.

testantska cerkvena oblast¹⁶. Tako so si predikanti Šopronske, Železne in Zalske županije izvolili na sinodah izmed sebe *superintendent*a, ki je bil »*primus inter pares*«, in s tem ustvarili ločeno cerkveno oblast¹⁷. Sedež pristojne superintendencije za teritorij soboške dekanije je bil najčesče v Sárváru¹⁸.

Kako je nadrejena luteranska cerkvena oblast izvajala jurisdikcijo nad slovenskimi župnijami v Železni županiji, je najbolj razvidno iz naslednjih dejstev.

V razdobju od 1612—1672 je večino prekmurskih predikantov ordiniral luteranski superintendent, kakor izkazuje seznam njihovih imen v knjigi soglasja (*Liber concordiae* ali *Formula Concordiae — Ecclesiarum Jesu Christi in Comitatus Castriferrei, Soproniensi et Zala-diensi existentium de Articulis, controversis habita in synodo Meszléniana secundum Augustanam Confessionem, cui omnes earundem seniores et pastores ac etiam scholarum rectores propiis manibus subscriberunt 12. die mensis Septembris Anno Domini 1595*), ki je bila sprejeta 12. septembra 1595 na sinodi v Meszleni in je predstavljala temelj luteranske ortodoksosti v Železni, Šopronski in Zalski županiji¹⁹. Predlagana je bila ordinandom v podpis in prisego. Najmanj 21 prekmurskih ordinandov-predikantov je lastnoročno podpisalo ob ordinaciji »*Formulo Concordiae*« s pripombami:

»*subscribo libro Concordiae absque omni fucō*«, »*subscribo huic Libro Concordiae et sana conscientia approbo, approbaturumque usque ad extremum spiritum candide et sincere me promitto*«, »... *salva conscientia absque omni hypocrisi subscribo*«²⁰, »*huic Formulae Concordiae sincera mente et manu subscribo mpr*«²¹.

Drugo izrazito dejanje izvajanja luteranske cerkvene jurisdikcije je bila vizitacija cerkva soboške dekanije v letu 1627.

Za superintendenta Bertalana Kisa, ki je bil izvoljen za luteranskega škofa l. 1625 na sinodi v Csepregu tudi ob glasovanju peterih prekmurskih predikantov (imena teh: Janez Terboč, senior, Gregor Svetič, Janez Kanizaj, Mihael Allodiator in Pavel Meško)²², je pooblastil luteranski konzistorij pod vodstvom Bertalana Kisa — Štefana Lethenyija iz Cseprega, Štefana Zvonariča iz Czenka in seniorja Janeza Terboča iz Gornje Lendave, in jim naročil, da izvrše vizitacijo cerkva na področju sedanje soboške dekanije, kar se je zgodilo med 10. in 19. julijem 1627 ob varstvu zastopnikov zemljiške gosposke²³. Redni način izvajanja protestantske višje cerkvene oblasti je bila prav vizitacija cerkva²⁴. Tako je nastal vizita-

¹⁶ Révész, n. d., 24.

¹⁷ Payr, n. d., I, 602—603, 616.

¹⁸ Payr, n. d., I, 604; — Révész, n. d., 23.

¹⁹ Payr, Sándor, Egyháztörténeti emlékek. Forrásgyűjtemény. Sopron, 1910, I, 48—52. — Karácsonyi, n. d., 221. — Payr, A Dunántuli evang. Egyh. tört., I, 625—626. — Révész, n. d., 21.

²⁰ Payr, Egyháztört. emlékek, I, 64—65.

²¹ Payr, n. d., I, 98.

²² Payr, A Dunántuli evang. Egyh. tört., I, 656—657.

²³ Payr, n. d., I, 257, 654. — Zelko, K zgodovini reformacije v Prekmurju. ČZN, 1937, 112.

²⁴ Révész, n. d., 23, 24.

cijski zapisnik, ki je eden najvažnejših virov za preučevanje reformacije v Prekmurju²⁵.

Izvajanje jurisdikcije luteranskega superintendenta je bilo končano nad večino župnij soboške dekanije v letih 1672—1673, kakor poroča győrski vizitacijski zapisnik iz l. 1698²⁶.

Zadnje vidnejše dejanje luteranske cerkvene oblasti je bila partikularna sinoda na Tišini 14. novembra 1670. V katoliškem smislu je to kanonična vizitacija, ob kateri je takratni luteranski superintendent Štefan Szenczi Fekete ordiniral dva prekmurska predikanta: Štefana Búkešija za Velike Dolence — in Štefana Haleka za Selo²⁷.

Primer lokalne sinode na Tišini razodeva prav isto, kot se ugotavlja za sosednje madžarsko ozemlje, namreč, da je izvajala luteranska višja cerkvena oblast svojo jurisdikcijo z vizitiranjem cerkva, s shajanjem na sinodah in z ordiniranjem predikantov na sinodah.

Provincialna ali generalna sinoda je bila sicer sestanek duhovnikov, vendar je bilo redno na sinodi zastopstvo pristojne zemljiške gosposke²⁸ kot »saeculare brachium«²⁹.

Madžarski protestantski zgodovinar Révész pravi glede postanka protestantske višje cerkvene oblasti:

»Čeprav je državna podpora pri organiziranju protestantske cerkvene oblasti izostala, je na drugi strani zemljiška gosposka podpirala in varovala širjenje reformacije. To varstvo je omogočilo, da so protestantske cerkvene občine in duhovniki obdržali v posesti prejšnje cerkveno imetje in cerkvene dohodke. Tako je bil madžarski protestantizem prav v začetni dobi prost skrbi za materialne potrebe. — V prehodni dobi iz katolicizma v protestantizem katoliški hierarhični red na sinodah ni mogel imeti vodilnega pomena. Ne le zato, ker je bila povsod kot protiutež navzoča oblast zemljiške gosposke, marveč predvsem zato, ker madžarski protestanti kot drugod duhovništva niso imeli za posebni sveti red (ordo), ampak so bili naziranja, da duhovništvo temelji na službi, poverjeni od skupščine«³⁰.

Upravni okvir luteranske cerkvene oblasti

Luteranska verska struja na področju soboške dekanije je tvorila v okviru luteranske škofije, imenovane »Superintendentia Cis Danubiana« (1661)³¹, ali po reorganizaciji l. 1695: »Diocesis Kemenesallyensis«³² — in tudi »Superintendentia Trans Danubiana« (1786)³³ — poseben dekanat.

²⁵ Prepis zapisnika iz l. 1699 je objavil Payr, Egyháztört. emlékek, I, 102 do 128, ki pa zaradi strganosti primerka, po katerem je povzel objavo, ni brezhiben.

²⁶ Visitatio canonica 1698, str. 734; — I. Zelko, n. d. ČZN, 1937, 114—118; — Payr, A Dunántuli evang. Egyh. tört., I, 260—271.

²⁷ Payr, Egyháztört. emlékek, I, 98—99; — isti, A Dunántuli evang. Egyh. tört., I, 268—269; — Zelko, n. d. ČZN, 1937, 116.

²⁸ Révész, n. d., 25.

²⁹ Payr, A Dunántuli evang. Egyh. tört., I, 656, 662—663, 666.

³⁰ Révész, n. d., 23—25.

³¹ Payr, Egyháztört. emlékek, I, 149.

³² Payr, n. d., I, 370; — isti: A Dunántuli evang. Egyh. tört., I, 454.

³³ Payr, Egyháztört. emlékek, I, 379.

Leta 1627 se je dekanat imenoval: *ecclesiae schlavonicae*³⁴.

V Musayevem seznamu luteranskih župnij iz l. 1661 je to osmi seniorat (sub senioratu Reverendi Domini Thomae Krisán) izmed deveterih, ki sestavljajo celotno luteransko škofijo Superintendencijo Cis Danubiano³⁵. — In v letu 1732 je bilo ime dekanata »districtus Tótság«³⁶, torej isto kot pri katoličanih.

V skupini »slovenskih cerkva« iz l. 1627 so bile naslednje župnije: Sv. Jurij, Pertoča, Tišina, Murska Sobota, Martjanci, Sv. Benedikt, Selo, Veliki Dolenci, Gornji Petrovci, Gornja Lendava in Gornji Senik³⁷.

Ker se je za reformacije uveljavilo narodnostno načelo, so luterani ponemčeni in deloma narodnostno mešani župniji Dobro in Sv. Martin ob Rabi pri organizaciji svoje uprave izločili iz okvira győrske škofijske cerkvene enote Tótság (Slovenske krajine) in ju pritegnili v sestav nemških župnij s sedežem v Németujváru (Güssing). Celo Pertočo, ki je iz jurjanske podružnice postala nemška župnija za Nemce, bivajoče v območju župnije Sv. Jurija, je nadzoroval senior németujvárskega seniorata (senioratus Ginziensis)³⁸.

Obseg prekmurskega luteranskega seniorata se je po l. 1627 razširil s pritegnitvijo župnij Bogojine in Reszneka iz Zalske županije — ter Gyarmata (Rabagyarmat) in Kardonfalve (Kondorfa) iz Zelenze županije. Zadnji dve sta bili začasno pod luteransko upravo, sicer pa pod kalvinsko. Največji obseg soboškega seniorata je bil med leti 1637—1661³⁹.

Tudi Legrad ki je bil izmed medmurskih cerkva najdalje v luteranski upravi (do l. 1670), je spadal nekaj časa pod upravo prekmurskega seniorata. Senior Janez Terboč je reševal cerkveno-upravne posle tudi v Legradu. Ko so ga prosili l. 1639 Legradčani po smrti prejšnjega predikanta — drugega, jim je obljubil Gregorja Svetiča iz Sobote. Ta je tudi nekaj časa tamkaj služboval⁴⁰. L. 1643 so prosili Legradčani soboškega Svetiča za posredovanje, da dobijo predikatorja Benedikta Semp-teija, ki je bil naslednje leto ordiniran za Legrad⁴¹.

L. 1664. je legradski predikant zopet prekmurski luteranski duhovnik Štefan Rakičanski (Rakicsányi). Ta je najprej nekaj let po 1652 služboval pri Sv. Juriju v Prekmurju. Toda l. 1670. se je moral umakniti iz Legrada, ker je župnija postala katoliška⁴².

Po letu 1672/1673 so luterani obdržali v svoji upravi še štiri župnijske cerkve: Sv. Benedikt, Selo, Gornje Petrovce in Hodoš. To stanje je trajalo do l. 1732/1733⁴³, z razliko pred l. 1725, ko so si tudi

³⁴ Zelko, n. d. ČZN, 1937, 112.

³⁵ Payr, n. d., I, 148—149.

³⁶ Payr, n. d., I, 292.

³⁷ Payr, n. d., I, 103—128.

³⁸ Payr, n. d., I, 147.

³⁹ Payr, n. d., I, 150.

⁴⁰ Payr, A Dunántuli evang. Egyh. tört., I, 427.

⁴¹ Payr, n. d., I, 428.

⁴² Payr, n. d., I, 431.

⁴³ Zelko, n. d. ČZN, 1937, 114—120.

Martjance za nekaj časa spet pridobili⁴⁴. Konec 1732 in v začetku 1733 so morali luterani prepustiti katoličanom tudi te nekdanje katoliške cerkve in župnije⁴⁵.

Razdobje 1732—1781

V letih 1732—1781 je bilo delovanje prekmurskih pastorjev in učiteljev osredotočeno v artikularnima krajema Nemescsó in Surd. V imenovanima krajema sta učitelj Mihael Sever in pastor Števan Küzmič dovršila najvažnejša književna dela prekmurskih protestantov XVIII. stoletja⁴⁶.

Surd je za vse XVIII. stoletje postal cerkvena postojanka prekmurskih luteranskih pastorjev. V okolici Surda je po l. 1718 nastala slovenska naselbina prekmurskih evangeličanov⁴⁷. Surd je v bližini Legrada, ki je bil, kakor smo videli, že v XVII. stoletju nekaj deset let cerkveno-upravno povezan z murskosoboškim senioratom.

Prvi znani prekmurski predikant v Surdu je bil Adam Bokan, ki je moral okoli l. 1673 predati martjansko župnijo katoličanom⁴⁸. Po odhodu iz Martjanec je bival v Szentgrótu in od tam je prišel v Surd, kjer je deloval do l. 1714⁴⁹.

Ob koncu Bokanovega službovanja v Surdu se je tja priselil evangeličanski učitelj Andrej Árvai, pregnan iz Petanjcev. Bil je izredno delaven. V Surdu je deloval 33 let. V letih 1714—1742, ko ni bilo v Surdu pastorja, je sam opravljal tudi cerkveno službo ne le v Surdu, marveč tudi v sosednjem Nemes-Pátróju, kjer je l. 1731 vodil zidavo nove evangeličanske cerkve⁵⁰.

Za Árvaija se je pričela in dokončala naselitev prekmurskih Slovencev v redko naseljenih in po Turkih opustošenih enajsterih vaseh okoli Surda⁵¹. — Naselitev pade v razdobje, ko so evangeličani imeli v Prekmurju še štiri župnije. Zato samo verski moment pri izselitvi ni mogel biti odločilen, marveč kažejo okoliščine predvsem na socialno ozadje. Prej ko ne je naselitev prekmurskih Slovencev v okolici Surda le del splošnega naseljevanja v po Turkih opustošenih krajih tedanje Madžarske. Naseljenci so prihajali celo iz inozemstva — kot Nemci in Francozi⁵².

Po Árvaiju je v Surdu učiteljeval Adamič, ki se je pa pred smrtjo preselil v Domanjševce⁵³.

⁴⁴ Payr, Egyháztört. emlékek, I, 371.

⁴⁵ Zelko, n. d. ČZN, 1937, 114—120.

⁴⁶ Vilko Novak, Izbor prekmurske književnosti. Celje, 1936, 10—12.

⁴⁷ Prim. Anton Trstenjak, Slovenci v šomodski županiji na Ogrskem. V Ljubljani 1905, 49—63.

⁴⁸ Visitatio canonica 1698, str. 734; — Zelko, n. d. ČZN, 1937, 117.

⁴⁹ A. Trstenjak, n. d., 68; — Payr, A Dunántuli evang. Egyh. tört., I, 477.

⁵⁰ Payr, n. d., I, 478.

⁵¹ Prim. A. Trstenjak, n. d., 55—63; — Payr, n. d., I, 477.

⁵² Karácsonyi, n. d., 235—236.

⁵³ Payr, n. d., I, 477.

Vrsta prekmurskih pastorjev v Surdu se nadaljuje z Adamom Berkejem (1751—1755)⁵⁴, — s Števanom Küzmičem (1755 do 1779), ki je za svojega pastrovanja v svoji hiši v sosednjem Pátróju dokončal več svojih književnih del, med njimi največje prevod sv. pisma nove zaveze⁵⁵ — in z Mihaelom Bakošem (1779—1783, 1790—1803)⁵⁶. V Surdu so imeli evangeličani tudi svoje slovensko bogoslovje, o katerem govori Mihael Bakoš v svojem pismu Mihaelu Institorisu-Mošovskemu z dne 28. jan. 1782⁵⁷.

S tolerančnim patentom Jožefa II. l. 1781. se je položaj evangeličanov v soboški dekaniji spremenil. Smeli so si ustanavljati lastne župnije, kar se je kmalu nato zgodilo v Puconcih (1783), Križevcih (1784) in na Hodošu⁵⁸. — Istočasno je nastopila tudi popolna ločitev od katoliške Cerkve in prenehala so medsebojna trenja. Niti se evangeličani nadalje niso potegovali za nekdanje katoliške cerkve, tudi je nehala vsaka jurisdikcija katoliške Cerkve nad njimi. Kot na primer pristojnost katoliških cerkvenih sodišč v zakonskih zadevah protestantov. Kajti z ediktom Jožefa II. je bila razveljavljena Carolina resolutio iz l. 1731⁵⁹ in odločba kralja Leopolda iz l. 1691: *Explanatio Leopoldina*, po kateri so se smeli protestanti obrniti do svojega duhovnika v artikularnem mestu zaradi krsta, poroke in pogreba šele, ko so pristojnemu župniku izplačali predpisano takso. V razdobju 1691—1781 so imeli katoliški župniki v győrski škofiji glede jurisdikcije nad nekatoličani tole navodilo:

Parochus pro sua privata notitia habens sub sua iurisdictione parochiali acatholicos cujuscunque sectae posse recurrere ex locis circumjacentibus ad ministrum suum acatholicum in loco articulari degentem, pro baptismatione, copulatione et sepultura ibidem facienda, praevidet tamen deposita parochia loci competente stola ordinaria juxta benignam caesaream regiam resolutionem Leopoldinam anno 1691. sub 2^{da} Aprilis Typo aeditam.

Minister vero acatholicus in loco articulari degens ad se recurrentes pro baptismatione, copulatione et sepultura ex circumjacentibus locis suae confessionis incolas non aliter praesumat baptizare, copulare et sepelire, quam erga fideidignum loci parochi catholici super rite eidem persoluta stola, et non subversante quopiam inter copulandos impedimento canonico, testimonium exhibendum. Taliter regulante et praescribente benigna Suae Majestatis resolutione 1749. Sub 2^{da} Augusti emanata⁶⁰.

⁵⁴ A. Trstenjak, n. d., 68; — Payr, n. d., I, 477; — Prim. Flisar Janoš — Luthár, Prekmurja znameniti možje. M. Sobota (med vojnama), str. 60. Priložba »Düsevnoga liszta«.

⁵⁵ V. Novak, Izbor prekmurske književnosti, str. 12; — Slovenski biografski leksikon, IV, 599—601 (V Ljubljani 1932); — Payr, A Dunántuli evang. Egyh. tört., I, 477.

⁵⁶ Trstenjak, n. d., 68, 85; — Slov. biogr. leksikon, I, 22; — V. Novak, n. d., 15.

⁵⁷ Franc Šebjanič, n. d., str. 57.

⁵⁸ Payr, Egyháztört. emlékek, I, 380.

⁵⁹ Karácsonyi, n. d., 251; — Géfin Gy., A szombathelyi egyházmegye tört., I, 52.

⁶⁰ Visitatio canonica 1756, str. 1397—1398. Škofijski arhiv v Szombathelyu. — Prim. Kelemen Atanáz, Keresztély Ágost herceg katolikus restaurációs tevékenysége a győri egyházmegyében. Pannonhalma, 1931, 51—57.

Kalvinska cerkvena uprava

Živahno in širokopotezno delovanje luteranske verske oblasti sredi XVII. stoletja pričuje, da je v soboški dekaniji prevladovala luteranska veja protestantizma. Okoli soboškega evangeličanskega seniorata so se zbirale tudi posamezne cerkve iz sosednjih okolišev, ki same zaradi premajhnega števila niso mogle predstavljati samostojnega seniorata, — ali so predstavljale verski otok sredi kalvinskega območja. Tako iz zagrebške škofije Bogojina, Resznek in nekaj časa tudi Turnišče in Dobrovnik⁶¹. Dalje Kardonfalva in Gyarmat (ostale župnije iz Őrséga so bile kalvinske!) in še osamljeni Legrad, kjer so sosednje medmurske cerkve bile vrnjene katoličanom⁶². — Toda v začetku XVII. stoletja je bila podoba, da se bo uveljavila kalvinska struja protestantizma.

Kalvinci tostran Donave dolgo niso tvegali, da bi si ustanovili ločeno versko oblast, marveč so živeli skupaj z luterani, da jih ne bi, ko bi bili ločeni, kot zakramentarce preganjali. Šele po uspehi Bocskayevi vstaji (1606) so si ustanovili višjo kalvinsko cerkveno oblast⁶³. Stališče zemljiškega gospoda je bilo odločilno za to, katera verska struja je bila na površju.

Gornjelendavski zemljiški gospod Tomaž Széchy (1555—1618) je bil pod vplivom svoje druge žene Katarine Batthány kalvincem bolj naklonjen kot luteranom. Njegov grajski duhovnik v Murski Soboti je bil kalvinec Štefan Szilágyi (1614—1618). Njegovo naklonjenost so izkoristili kalvinci in takoj izvedli cerkveno organizacijo. Osnovali so poseben dekanat s sedežem pri Sv. Juriju. Med leti 1612 do 1616 je bil kalvinski dekan Martin Perlaki (Preloški) in njegov naslednik od 1616—1619 pa Peter Bereczky.

H kalvinskemu dekanatu s sedežem pri Sv. Juriju so spadale župnije: Sv. Jurij, Gornji Petrovci, Sv. Benedikt, Selo, Velemér, Szentgyörgyvölgye (pri Kobilju; od tod izvira kalvinstvo v Motvarjevcih), Martjanci, Murska Sobota, Hodoš, Turnišče v Medmurju in Széchisziget⁶⁴.

Sinovi Tomaža Széchyja pa so izkazovali svojo naklonjenost pristašem Lutrovih nazorov. Po njegovi smrti (1618) je bil zaradi obtožb in nasprotovanja novega soboškega grajskega duhovnika Gregorja Svetiča pregnan kalvinski dekan Peter Bereczky od Sv. Jurija. Kljub posredovanju kalvinskega škofa Štefana Pathaya l. 1623. se ni obnovil po luteranih razbiti kalvinski dekanat, marveč se je večina predikantov priznala za pristaše augsburške veroizpovedi⁶⁵, čeprav se preorientacija v vseh primerih ni izvršila gladko, odkritosrčno, brez kolebanja in težav.

Še l. 1625 so Selo imeli kalvinci za svojo postojanko. Selanskega predikanta Jurija Bošanija je ordiniral 24. junija 1625 kalvinski škof Štefan Pathay. Vendar se je Bošani vedel ob priliki cerkvene vizitacije 1627 kot pristaš luteranstva. Res je v letih 1627 in 1629 izostal od kal-

⁶¹ Payr, Egyháztört. emlékek, I, 150.

⁶² Payr, n. d., I, 149—150.

⁶³ Karácsonyi, n. d., 222.

⁶⁴ Payr, A dunántuli evang. Egyh. tört., I, 260.

⁶⁵ Payr, n. d., I, 257.

vinskih sinod v Kőrmendu in Nemetujváru ter s tem pokazal, da se nagiba k luteranstvu. L. 1630 je formalno prestopil, ko je 5. junija podpisal simbolične knjige z izjavo, da je dal slovo kalvinski zmoti in spoznal pravo in čisto augsburško veroizpoved, katero je od otroških let izpovedoval in kateri bo sledil, dokler bo živel, kar je tudi s prisego obljubil (Ego Georgius Martini Bossaniensis, minister verbi Dei apud Lakienses valedicens omnibus haeresibus calvinianorum, agnoscens veram, puramque et sinceram Augustanam confessionem, quam antea quoque a primis annis amplectebam, amplexurus etiam, quoad vitam vivam, prout sub juramento pollicitus sum, in quo me adjuvet Sacro Sancta Trias⁶⁶).

Na sinodi v Csepregu 25. junija 1631 se je poslovil od kalvinske zmote tudi dobrovniški predikant David Csillagh in se oklenil augsburške veroizpovedi⁶⁷.

Martjanski predikant Mihael Domjan pa je do konca svojega službovanja v Martjancih (1612—1648) igral dvolično vlogo. Pred luteransko cerkveno oblastjo je hlinil luterana. Tudi je opravljal bogoslužje po luteranskih predpisih, sicer pa je bil helvetske veroizpovedi in se je udeleževal kalvinskih sinod. Na Domjana so se sklicevali kalvinci, ko so po njegovi smrti proglašali martjansko cerkev za kalvinsko postojanko v smislu zakonske določbe z dne 16. decembra 1645⁶⁸ in luteranom odrekali upravičenost do nje. — Domjanov sin Mihael Domjan je bil l. 1649 ordiniran za Martjance od kalvinskega škofa. Vendar so luterani že leto prej, 22. julija 1648 na sinodi v Locsmándu, ordinirali za Martjance svojega kandidata Janeza Synkocha (Sinkovca)⁶⁹ in tako kalvince prehiteli.

Na sinodi v Kajdonu 24. maja 1652 je zopet sledila nova ordinacija, ko so kalvinci določili za Martjance Janeza Rakicsányija (Rakičanskega).

Ker sta obe stranki vztrajali pri svojem, je prišlo do dolgotrajnega spora, ki ga je najprej, l. 1652, reševala turška oblast v Veliki Kaniži⁷⁰. Razsodba turške oblasti, da kalvinci vzdržujejo kalvinskega predikatorja, luterani pa luteranskega — ter naj med seboj v miru žive, ako so jim glave mar, — nasprotujoči si stranki ni pomirila.

S sporom so se bavili tudi državni poslanci v Bratislavi in istočasno 1. maja 1655 mešana verska komisija ob navzočnosti luteranskega škofa Musaya. Razsodili so, da se luteranski predikant umakne iz Martjanec ter se preseli k martjanskima podružnicama: k Sv. Sebeščanu in k Vsem svetnikom (pravilno: k Sv. Marjeti v Pužavcih). Tudi s to odredbo luteranskega škofa se luteranski verniki, ki so imeli večino pri podružnicah, niso strinjali. Na svojo stran so pridobili zemljiškega gospoda Adama Batthyányija, ki jim je sporočil v pismu z dne

⁶⁶ Payr, n. d., I, 267—268 — in isti, Egyháztört. emlékek, I, 71; — Zeko, n. d. ČZN, 1937, 118—119.

⁶⁷ Payr, Egyháztört. emlékek, I, 72.

⁶⁸ Karácsonyi, n. d., 140.

⁶⁹ Payr, n. d., I, 84.

⁷⁰ Dr. Franc Ivanóczy, Vázlatok a régmúlt korból VII. Szombathelyi Ujság 1900, št. 15; Prim. prevod Ivanocyjevega članka v NOVINAH Slovenske krajine, 22. avg. 1937, št. 34 (prevedel V. Novak); — Josip Gruden, Zgodovina slov. naroda. Celovec, 1910—1916, 701.

6. junija 1655, da on ne prepušča kalvincem matrne-župnijske cerkve v Martjancih. Luteranska sinoda v Szakonyu 9. junija 1655 je zaman pozivala martjanske luteranske vernike, naj prepustijo cerkev in župnišče kalvinskemu predikantu. Ob poskusnem prevzemu je luteranski predikant s svojimi pristaši kalvince s surovim nastopom zavrnil.

Vsekakor zaradi nepokorščine martjanskega luteranskega predikanta, da bi cerkev v Martjancih prepustil kalvincem in se sam preselil k podružnici Sv. Sebeščana, — je luteranska sinoda v Nagy Gencsu 25. novembra 1655 ordinirala za Pečarovce (Sv. Sebeščan) novega predikanta Štefana Nagya⁷¹.

Na ponoven poziv luteranskega superintendenta se je luteranski predikator sicer izselil iz Martjanec in pol leta bival v sosednji vasi. Toda tedaj so zoper odselitev predikanta in izročitev cerkve kalvincem luteranski verniki ogorčeno protestirali, sklicujoč se, da bratislavska komisija ni imela pravice cerkve eni stranki odvzeti in jo izročiti drugi, ker je bila martjanska cerkev luteranska in so v martjanski cerkvi pred in po Domjanu delovali tudi drugi (namreč luteranski!) predikanti, ki niso bili tako dvojni kot ta Domjan, ki je hlinil luterana, toda skrivaj je bil helvetske veroizpovedi in je spovedoval tudi kot luteran. Ako bi odkrito pokazal svoje kalvinstvo, ga tudi tedanji zemljiški gospodje ne bi trpeli. Vse to bi pričali v Bratislavi naši odposlanci, ako bi jih ne podžupan Baltazar Nádasdy zmerjal ter jim grozil in jih tako niso zasliali.

Da bi se v vrstah luteranskih predikantov ne ponovila taka potuhnjenost, je luteranska sinoda v Nagy Gencsu 25. novembra 1655 sprejela sklep, naj vsak luteranski duhovnik letno enkrat sprejme iz rok svojega seniorja Gospodovo večerjo, da bi nikdo ne v bodoče pod imenom augsburške veroizpovedi sejal kalvinskega semena in svoje vernike zastrupljal z nasprotno vero, kot sta delala do sedaj Peter Alvinczi v Košicah in Mihael Domjan v Martjancih.

Končno so posegli v spor še zemljiški gospodje Adam Batthyány, gospa Széchyjeva, gospa Forgácheva, Benedikt Meszlényi in Martin Lipič (Lipits) ter se zavzemali za luteranskega predikatorja. Tudi martjanski cerkveni ključarji, ki so se prej borili za kalvinskega predikatorja, so sodelovali pri ponovni vselitvi luteranskega predikatorja iz bližnje vasi v Martjance⁷².

Tako so se uredile razmere v prid luteranom in v seznamu iz l. 1661 navaja luteranski superintendent Musay Martjance kot luteransko cerkev⁷³.

Po zatrtju kalvinskega dekanata pri Sv. Juriju po luteranski stranki so posamezne prekmurske kalvinske župnije spadale h kalvinskemu dekanatu v Nemetujváru. — Po pomiritvi razmer Martjancev pred l. 1661 v prekmurskih slovenskih župnijah kalvinizem ni prišel več do veljave.

⁷¹ Payr, n. d., I, 90.

⁷² Payr, A dunántuli evang. Egyh. tört., I, 263—266; prim. I. Zelko, n. d. ČZN, 1937, 117, 121.

⁷³ Payr, Egyháztört. emlékek, I, 148.

Svetovni kongres teologov v Bruslju

MUNDI CONGRESSUS THEOLOGICUS BRUXELLIENSIS

Ob petletnici izhajanja znane teološke revije »Concilium« je bil letos od 12. do 17. septembra svetovni kongres teologov o prihodnosti Cerkve. Povabljenih je bilo 222 teologov, predvsem iz Evrope in Amerike. Vsi ti so imeli pravico glasovanja in so o vprašanjih, ki so bila v zvezi s temo kongresa, razpravljali tudi v posameznih delovnih skupinah, ki jih je bilo kar 11. Iz Jugoslavije sta sodelovala dekan teološke fakultete v Zagrebu Tomislav Šagi-Bunić in profesor teološke fakultete v Ljubljani Vekoslav Grmič. Katoliških teologov, ki so kot opazovalci sodelovali na kongresu, pa je bilo okrog 700. Med njimi sta bila tudi sarajevski kanonik in profesor Ivan Starčević in jezuit dr. Rudolf Brajčić iz Zagreba. Razen tega so bili na kongresu še nekatoliški teologi, psiholozi, sociologi in politologi.

V soboto 12. septembra zvečer je predsednik kongresa profesor Edward Schillebeeckx iz Nijmegena začel kongres in pri tem poudaril, da hoče kongres razmisliti o prihodnosti Cerkve in potem povzeti svoje misli v sklepe, ki bi naj bili smernice za teološko raziskovalno delo v prihodnosti in ki bi jih naj zadnji dan kongresa aktivni člani sprejeli z glasovanjem. Spregovoril pa je isti večer tudi belgijski kardinal Suenens in opozoril na tri stvari, ki so tesno povezane s prihodnostjo Cerkve, oziroma je ta od njih odvisna. Prvič je po njegovem prepričanju prihodnost Cerkve odvisna od pojmovanja Cerkve, kakršno bo prihajalo do izraza v teoriji in praksi. Drugo vprašanje, ki mora biti razčiščeno, je vprašanje »dveh« virov božjega razodetja, ki ga 2. vatikanski koncil ni rešil. Tretje vprašanje pa zadeva hierarhijo resnic, njihovo vrednost in odrešenjski pomen. Kot obzorje omenjenih vprašanj sta najpomembnejši dve vprašanji: kaj bo ljudem v prihodnosti pomenil Bog in kaj jim bo pomenil človek. Zato stoji teologija pred važnimi nalogami. K njihovi rešitvi bi naj prispeval svoj delež tudi ta kongres in tako pospešil zedinjenje vseh kristjanov. Takšne so bile glavne kardinalove misli.

Vsaki dan so bila potem dopoldne po tri predavanja, skupna razprava in razprave po delovnih skupinah, kjer je sodelovalo po 20 znanstvenikov in tudi nekaj opazovalcev.

Prvi dan so bila predavanja o funkciji teologije v Cerkvi. Govorili so: Walter Kasper iz Münstra, Edward Schillebeeckx iz Nijmegena in Jean-Pierre Jossua iz Francije.

Tema predavanja, ki ga je imel Walter Kasper je bila prav funkcija teologije v Cerkvi. Po mnenju predavatelja je krizo teologije povzročila predvsem sekularizacija našega časa. Tradicionalne formule krščanske vere predstavljajo pravo odtujitev zahtevam današnjega življenja. Zato mora teologija rešiti najprej nekatera osnovna vprašanja. Vedeti mora, da je razodeta beseda v Jezusu Kristusu sicer enkrat za vselej dana, da pa mora kljub temu ali prav zaradi tega vsebovati obljubo za vsako zgodovinsko obdobje. Krščansko oznanilo mora biti takšno, da ga bo mogoče tudi danes uresničiti in overovati. Učinkovito posodobljenje razodetja in vnaprejšnje uresničenje eshatoloških obljub v sedanjosti pa se imenuje v biblični tradiciji »Pneuma«. S pomočjo obnovljene pneumatologije bi torej mogli premagati izgubo zveze s stvarnostjo, s poslušom za stvarnost sedanjosti, kar zadeva oznanjevanje in teologijo. Takšna teologija

bi bila obenem »anamneza« in prerokba. Zgodovinsko-kritično metodo bi dopolnila z empirično-kritično metodo, ki bi vse teološke izjave overovala s stvarnim izkustvom, ob vprašanih in upih, ki vznemirjajo ljudi. Zavedati bi se morala, da »kemično čiste« evangeljske resnice ni niti v sv. pismu niti v cerkvenih dogmah, da pa je kljub temu vezana na svoj glavni vir — sv. pismo, kakor je z druge strani potrebno, da razlaga evangeljsko resnico tako, da bo to oznanjevanje ustrezalo sedanjosti in njenim potrebam. Sploh moramo vzeti pojem ortodoksije dinamično in dialogično, ne pa statično. Pastoralno učiteljstvo v Cerkvi kakor znanstveno učiteljstvo teologov sta med seboj povezani in eno od drugega odvisni. Obe učiteljstvi sta karizmi v službi Cerkve in sta na pravi poti samo takrat, če res hočeta služiti Cerkvi. Kar zadeva teologijo, moramo reči, da služi predvsem humanizaciji vere in cerkvenega življenja, razločevanju duhov in aktualizaciji krščanstva. To je njena naloga.

Edward Schillebeeckx je govoril o kritičnem statutu teologije. Poudaril je, da je teologija, ki je bila nekoč »regina scientiarum«, postala delna znanost in mora zato biti v dialogu z drugimi znanostmi. Druge znanosti ji ne dajejo samo metode, ampak tudi vsebinske informacije. V duhu sv. pisma mora namreč teologija interpretirati človekovo podobo o sebi in o svetu, kakor jo podajajo znanosti, ki pa se močno razlikuje od podobe, katero interpretira sv. pismo. Druge znanosti so za teološko znanost »loci theologici«. Pri omenjeni interpretaciji pa seveda ne gre samo za teoretično, ampak tudi za praktično interpretacijo.

Jean-Pierre Jossua je govoril o temi »Od teologije do teologa«. Po njegovem mnenju je teolog vsak vernik, ki razmišlja o svoji veri. Usposobljen pa je za to po krstu, zaradi katerega pripada božjemu ljudstvu. Ideja poklicnega teologa je zanj v bistvu blasfemija — kakor da bi v krščanski skupnosti bili specialisti za Boga. Sicer pa so kleriki dejansko danes praznih rok pred nalogami današnje teologije, ki jih postavlja sekularizacija našega časa. Zato je potrebna deklerikalizacija teologije. Teolog je predvsem karizmatik, ki z življenjem in mišljenjem razlaga božjo sedanjost. Gotovo pa mora imeti tudi čut za znanstveno, dobro pretehtano in kritično obravnavo problemov. Kritizirati sme Cerkev, a Cerkev mu sme prav tako ugovarjati.

Drugi dan je bil posvečen vprašanju krščanskega oznanila. To vprašanje so v svojih predavanjih obdelali Raymond E. Brown, Karl Rahner in Hans Küng.

Raymond E. Brown je dejal, da imajo novozavezni spisi sicer pred seboj različne probleme, ki jih rešujejo, a kljub temu je mogoče iz njih razbrati nekaj, kar jim je skupno. Zato moremo reči, da govori krščansko oznanilo o Bogu in o tem, kar je Bog storil. Je to oznanilo ljudem in za ljudi. Vsekakor pa ni v prvi vrsti nobena antropologija, pa tudi Kristus ni dano prvenstvo, temveč Očetu, čeprav je zopet res, da gre za to, kar je Bog storil v Jezusu Kristusu. Krščansko oznanilo je torej na drugem mestu oznanilo o Jezusu, ki je bil izročen v smrt in obujen od mrtvih. Končno je krščansko oznanilo tudi oznanilo o tistih, ki so opravičeni, ker so sprejeli vero v Boga, ki je obudil Jezusa Kristusa. Gotovo pa moramo prav tako priznati, da krščansko oznanilo predstavlja skupnost — Cerkev.

Karl Rahner je poudarjal, da je treba za razlikami poiskati skupno osnovno prepričanje tistih, ki se imajo za kristjane. To prepričanje je tudi navzoče v vseh časih, čeprav so formulacije nauka še tako različne in zgodovinsko pogojene. O čem pa govori? Govori nam o Bogu in o odrešilni dejavnosti Boga v vsakem času. Kristus je prav tako vsebina tega osnovnega prepričanja, krščanskega oznanila. Isto velja za Cerkev kot skupnost tistih, ki verujejo v Kristusovo veselo oznanilo.

Hans Küng je razvijal svojo tezo, ki povzema vsebino krščanskega oznanila tako-le: V luči in v moči Jezusa Kristusa moremo v svetu danes resnično človeško živeti, delati, trpeti in umreti, in to tako, da se zavzemamo za bližnjega in da nas povsod spremlja Bog. Kristus je namreč oznanjal božje kraljestvo in zavračal življenjske sheme na levo in desno, ker je hotel samo dobro ljudem, kar je tudi božja volja. Tako je prišel v nasprotje s predpisi postave, s »sveto« tradicijo in institucijami. Zavzemal se je pač za ljubezen in se enačil z ubogimi ter oznanjal odpuščenje namesto kazni. To je bilo resnično veselo oznanilo. Prav takšno pa mora biti krščansko oznanilo tudi danes.

Tretji dan so predavatelji govorili o prisotnosti Cerkve v prihodnji družbi. Bili so tile: Johann Baptist Metz, Gregory Baum iz Toronta in Antoine Vergote iz Lövena.

Johann Baptist Metz je rekel, da se mora Cerkev skazati kot priča in pri našavka svobode v sistemih naše družbe. Osnovna izrazna oblika naše vere je »memoria«, ki je obenem anticipacija prihodnosti, ki našo sedanost vznemirja in jo stalno spreminja. Takšno mora torej biti tudi delovanje Cerkve. V tej zvezi pa je važno vprašanje duhovnosti osvobajajoče svobode, ki se naj uveljavlja obenem z družbeno kritično svobodo. Zato se morajo pogumno nadaljevati procesi razsvetljenstva, zrelosti, kritičnosti, kulture svobode v Cerkvi, ker bo le tako mogla biti Cerkev prisotna v družbi.

Gregory Baum je v svojem referatu najprej opozoril na to, da moramo v kulturi in družbi videti tudi čudovita božja dela in božje oznanilo. Kar zadeva greh, pa moramo priznati, da je tudi v Cerkvi in da se npr. pojavlja v tem, da dajemo absolutno vrednost nečemu, kar je minljivo in spremenljivo, ko skušamo pobožanstviti cerkvene institucije. Priznati moramo, da je sakralizacija oblasti v Cerkvi ustvarila institucionalne otoke, ki niso več bili potrebni odrešenja. V tem pogledu je Cerkev potrebna božje besede, ki pa jo bo zaznala samo takrat, če bo ohranila stike z drugimi institucijami in ljudmi izven nje v razgovoru, sodelovanju in celo v konfliktih. Cerkev je namreč nujno zapletena v socialno, ekonomsko in politično življenje človeške družbe. Tega se mora zavedati, če hoče, da bo njen vpliv res izhajal iz evangeljskih osnov in da bo resnično ustrezal sedanosti. Utemeljeno je vsekakor vprašanje, ali ni morda marsikaj, kar Cerkev danes uči, odsev kulturnega in političnega sveta preteklosti. Svet in njegova zgodovina sta sestavni del definicije Cerkve. Cerkev je odprta skupnost, ki jo moramo nujno definirati tako, da upoštevamo njeno poslanstvo v človeški družbi. Zato pa tudi mora biti dejavno povezana s svetom sploh. Posebno se mora Cerkev danes ozirati na pomen manjših skupnosti in resno premisliti vlogo seksualnosti v človeškem življenju, ki je gotovo drugačna, kakor jo vidijo tradicionalni pogledi, ki izvirajo iz stare kulture. Sploh mora gledati, da bo mogla odigrati odločilno vlogo v humanizaciji prihodnje družbe.

Antoine Vergote je izjavil, da bo navzočnost Cerkve v prihodnji človeški družbi odvisna od njene sposobnosti, kako bo poskušala narediti vero verodostojno v odnosu do profane kulture in do vsebine lastnega oznanila. Za današnjo kulturo pa je značilno, da se človek postavlja v središče vsega zanimanja in prizadevanja. Svoboda, avtonomija, napredek in zgodovinskost so pojmi, ki imajo poseben poudarek v tej kulturi. Teocentričnost in sakrocentričnost je nadomestila antropocentričnost; religija je postala obrobna stvarnost današnje kulture, prav tako pa tudi Cerkev. Tako v socialnem in političnem kakor v znanstvenem in etičnem pogledu je Cerkev odrinjena na rob dogajanja. A vse to je končno normalen pojav. Kljub temu pa ne moremo enostavno reči, da Cerkev sploh ni več socialno funkcionalna. Res, krščanstvo ni direktno funkcionalno v današnji družbi. Vendar bi bilo zelo nevarno, če bi sprejeli alternativo med funkcionalnostjo in umikom v zasebno življenje. V obeh primerih bi Cerkev izgubila svojo substanco in vera bi se ne mogla več v resničnem odnosu

do sveta skazati resnično. Prihodnost Cerkve zahteva zavrnitev omenjene alternative in uresničevanje preroške dinamike v kulturi in družbi.

Četrty dan kongresa je bil določen za obravnavo vprašanja struktur v prihodnosti Cerkve. Govorili so: Bas van Iersal iz Nijmegen, Andrew M. Greeley iz Chicaga in Yves Congar.

Greeley je govoril o vodstvu v Cerkvi v prihodnosti. Poudaril je, da mora biti to vodstvo simbolično, ideološko, medčloveško in organizatorično učinkovito. Vsekakor pa mora sloneti na medsebojnem prijateljstvu, na ljubezni, kar je popolnoma v skladu s Kristusovim naukom, kajti Kristus je naravnost imenoval apostole prijatelje.

Van Iersal je rekel, da ima Cerkev kot Kristusova občina terapevtično poslanstvo. Vendar pa mora delovati obenem v smeri novega neba in nove zemlje, torej profetično. Pri tem jo mora voditi načelo enakovrednosti vseh in prvenstva krajevnih občine in manjše skupnosti ter sinodalnega modela Cerkve pred hierarhičnim.

Yves Congar je dejal, da se bo v prihodnosti ekleziologija božjega ljudstva vedno bolj preoblikovala v ekleziologijo skupnosti in bratstva. Tendencia, da bi se posredovalne funkcije in strukture avtoritete izolirale in samostojno razvijale, bo bolj in bolj stopala v ozadje in izginjala. Cerkev kot skupnost velikih množic ne ustreza več resničnim potrebam, temveč deluje kot torišče odtujevanja. Zato pa je tudi vidna dvojna tendencia, kar zadeva obliko duhovništva: duhovniki, često poročeni, ki imajo svoj poklic, a obenem vodijo manjše skupnosti, in duhovniki, ki ves svoj čas posvetijo župnijam ali dušnopastirskim enotam. Sploh pa bo v prihodnosti prevladal v Cerkvi pluralizem, ne da bi seveda s tem izginila edinost.

To bi bile nekatere misli, ki so bile izražene v referatih.

V zvezi s posameznimi vprašanji, ki so jih obravnavali predavatelji, so se v razpravah izoblikovali sklepi, o katerih so peti dan kongresa povabljeni aktivni člani glasovali, kakor je bilo že povedano.

Kratka vsebina teh sklepov ali smernic, bilo jih je dvanajst, je tale: Teologija je razmišljanje kristjanov o njihovi veri in krščanskem izkustvu v določenem času in kulturi. Teologi in cerkveno učiteljstvo morajo biti v nenehnem iskrenem dialogu in služiti istemu krščanskemu oznanilu. Evangelija ni mogoče oznanjati brez upoštevanja pomena, ki ga ima svet za to oznanilo. Teologija naj se torej naslanja na evangeljsko oznanilo in na človeško družbo, ki jo določajo različne kulture, verstva, znanosti z umetnostjo in literaturo. Krščansko oznanilo je Jezus Kristus. Križani in od mrtvih vstali Kristus je kriterij vsakega oznanjevanja in vsake dejavnosti Kristusove Cerkve. V Kristusu in po njem se je jasno razodel Bog kot ljubezen. V Kristusu in po njem je človek resnično odrešen človek in doživlja svojo svobodo v ljubezenski službi bližnjemu. Važne kristološke definicije imajo tudi v sedanjosti svojo vrednost, vendar jih ne smemo razlagati brez zgodovinske zveze ali celo stereotipno ponavljati. Dinamika krščanske svobode vključuje danes bolj kakor kdajkoli družbeno kritiko, od katere je odvisna sama uresničitev svobode. Cerkev in verniki se morajo vedno zavzemati za svobodo zaslužjenih v katerem koli pogledu. Cerkev ima poslanstvo in naročilo, da oznanja rešenje, ki ga Bog ponuja vsemu človeštvu, naj živi v kateri koli zgodovinski situaciji in na katerem koli delu zemlje. Novi zakon nakazuje tipe krščanskih občin in osnovna načela njihove organizacije, ki pa so glede na avtorje, kraje in čase različni. Vsaka krščanska skupnost je vključena v določeno človeško družbo, da v njej ponavzori eno apostolsko Cerkev. Pri volitvi nosilcev oblasti v Cerkvi mora sodelovati na neki način krščansko ljudstvo. Javno je treba kritizirati diskriminacijo žene v Cerkvi in često sploh v človeški družbi.

Vse omenjene smernice so pri glasovanju dobile dvetretjinsko večino. Dodane pa so bile še štiri smernice, od katerih prva ni dobila dvetretjinske večine. Ta smernica namreč precej ostro kritizira stanje v Cerkvi, zaradi katerega mnogi duhovniki trpijo. Sicer pa se dodatne smernice zavzemajo za vsestranski angažma kristjanov v svetu in za učinkovito pomoč vsem trpečim in zatiranim.

Res je, da je iz Azije in Afrike zelo malo teologov sodelovalo in moglo sodelovati na kongresu in da so bile tudi nekatere pomanjkljivosti v organizaciji, vendar moramo priznati, da je kongres bil zelo ploden in da njegovo delo ne bo ostalo brez odmeva v teologiji in v življenju Cerkve.

Vekoslav Grmič

Zborovanje delovne skupnosti katoliških katehetov

29. in 30. sept. 1970 je bilo zborovanje Delovne skupnosti katoliških katehetov (AKK) v Würzburgu. Obravnavali so splošno temo »Obnova verouka«. Johannes Deninger je predaval »O izhodiščih za pouk verouka«, Hans Dieter Bastian pa »O individualnih in socialnih predpostavkah za obnovo verouka«.

Glavno delo se je vršilo v delovnih skupinah. 110 udeležencev je bilo razdeljenih v 10. krožkih. Vprašanja so se glasila: 1. Veroučni cilji pod vidikom delovnih pogojev (učenci, šola, Cerkev, država, družba, znanost). Prispevek versko-vzgojnega prizadevanja pri izdelovanju kurikulumov (curriculum). 2. Življenjski položaj otroka in mladostnika v Cerkvi in družbi. Poizkus analize učnih ciljev verskega pouka. 3. Vrednotenje učnih ciljev in vsklajevanje veroučnih tem. 4. Učinkovitost in nadzor. Možnosti in meje tehničnega določevanja ciljev veroučnega pouka. Učno teoretske sestavine. Izoblikovanje mehanične kontrole. 5. Načrtovanje verouka: a) Izdelovanje osnovnih struktur določenega modela, b) Sestavljanje podrobnih ciljev v kurikularne učne metode pod vidikom celoletnih kurikulumov. 6. Verouk in verouk v kurzih ali letnikih. Teoretska in praktična preudarjanja o reorganizaciji verouka v strukturno spremenjeni šoli. 7. Analiza in kritična ocena predloženih modelov za verouk. 8. Monologi in dialogni načini pouka. Empirična opazovanja različnih družabnih oblik pouka. Pouk kot skupinsko dinamičen pojav. 9. Ponazorila in pouk. Verouk pod vidikom spremenjenih struktur obveščevalnih sredstev v sedanjosti in bodočnosti. 10. Programiranje verouka. Premislek o pogojih osnutkov. Kako dejansko preveriti veroučne načrte.

Delo v skupinah se je vršilo z jasnim poznanjem ciljev znanstvenega raziskovanja verske pedagogike v službi verouka. Določiti so hoteli medsebojno vplivanje teorije in prakse z ene strani versko-pedagoških znanosti, z druge strani pa dejansko stanje na poprišču prakse. Veliko pozornost so posvetili uvažanju v skupinsko delo (Teamworks) in na izkusno podlago raziskovanj (empirične kategorije in metode). Iz vsega naj bi zrastle ustrezno načrtovanje in vsklajanje v službi učnih modelov.

Stojimo pred novim vzgornjim dejstvom, ki bo katehetskemu delu v bodočnosti dal čisto nov obraz. To je tako imenovano »kurikularno« načrtovanje in tako imenovani »kurikularni« pouk.

Izraz »kurikulum« in »kurikularen« prihaja od latinske besede »curriculum« (currere) in pomeni tekma, dirka, tek, vse, kjer se teka in v teku giblje. V prenesenem pomenu se rabi tudi za »potek življenja« ali »kratek, pa izčrpen življenjepis«. V vzgoji danes »kurikulum« pomeni celoten potek študija in vadb,

ki so potrebne, da se kdo izoblikuje do izvedenca v določeni stroki. Ker ni časa za neuporabne poizkuse, skušajo na osnovi obširnih analiz dognati položaj, v katerem se nahaja kaka stroka, natančno določiti splošne in posamične cilje učnih in vadbenih stopenj in izdelati natančne postopke za pouk. Cilj je strokovnjak, ki popolnoma obvlada svoj tehnični in znanstveni položaj. Glavno sredstvo pa je izključevanje ne samo neresničnih, neustreznih, dolgo trajajočih nekoristnih predpostavk, domnev in postopkov, pač pa uporabljanje dejansko najbolj ustreznih, učinkovitih in k cilju vodečih postopkov. Zato je treba do skrajnosti obsežno, natančno in smotru podrejeno preštudirati glavne cilje, drugotne cilje in stranske cilje. Dobro je treba analizirati glavne osnove, drugotne osnove in tudi samo delne osnove. Iz poznanja ciljev in osnov pa je treba izoblikovati najustreznejše metode, ki izhajajo iz točno preračunanih osnov.¹

Tega dela ne more danes na nobenem poprišču izvršiti en sam človek. Sodelovati mora skupina, equipe, team. Posluževati pa se morajo vseh sodobnih tehničnih strojev, posebno kompjutorjev.

Če nočemo delati v prazno (nepoznanje dejanskega stanja in s tem neupoštevanje dejavnikov, ki so prisotni v oblikovanju človeka) in če nočemo po nepotrebnem izgubljeni časa (z uporabo postopkov, ki danes ne vodijo več k cilju) in hočemo doseči čim višje cilje, moramo tudi pri verouku seči po kurikularnem pouku. To je verjetno eden izhodov iz krize, v katerem se danes nahaja ves pouk in ki jo čutimo tudi mi pri verouku. Učiti in vaditi moramo samo tisto, kar gotovo vodi k cilju.

Izhodišča za pouk verouka

Predavatelj dr. Johannes Deninger iz Hofheima je vzel za podstavko svojega predavanja dejstvo, da se pouk verouka ne nahaja več v krizi, pač pa na začetku nove uspešne dobe, ki jo je treba vestno in natančno pripraviti. Kot izhodišče za uspešno poučevanje verouka naj služi ugotovitev dejanskega stanja, v katerem se nahaja verouk. Predavatelj se je omejil predvsem na negativne vidike, ki jih je treba popraviti in izboljšati, pozitivno pa naj kar naprej deluje v isti smeri kot do sedaj.

1. Pravni položaj

Weimarska zakonodaja iz leta 1919 je potrdila verouk kot obvezen šolski predmet v vseh oblikovalnih, to je ljudskih in srednjih šolah. Kako se ta zakon izvaja pa določajo predpisi posameznih zveznih dežel.

Zaradi splošnega verskega indiferentizma je treba resno preudariti, ali naj prevladajo zgodovinski in pravni razlogi nad dejanskim stanjem. To velja posebno danes, ko se Cerkev izogiba vseh privilegijev, ki ji ne prihajajo od dejanske funkcije in službe družbi.

2. Družabni položaj

a) V sklopu celotnega šolskega pouka imajo učenci in učitelji verouk za nekaj »posebnega« in »drugega«, v primeri z drugimi predmeti. Ne glede na predmet kot tak, ravnaajo z veroukom zelo »izjemno«; dajo mu najslabše ure (ali prve ali zadnje, ali celo popoldne), ni maturitetni predmet, redi ne prikazujejo znanja (treba je dajati dobre ocene), veroučitelji so ženske (zato izpade mnogo ur).

¹ Prim. F. Kerr, The Problem of Curriculum Reform v J. F. Kerr (izdajatelj), Changing the curriculum, London 1968.

b) Pri verouku je preveč veri oddaljenih ljudi. Zato bi trebalo nuditi informacijo (zgodovino in opis) mesto formacije (vzgoje). Ker ni resnega redovanja in ker poučuje mnogo žensk, ni prave discipline. V redovnih šolah se čuti verska prenasičenost.

c) Šolska oblast verouku ni naklonjena: kadar mora odpasti kak predmet, odpade verouk, četudi bi po urniku moral biti; mnogi gledajo na verouk kot stvar strankarstva in politike (dolga roka določene stranke v šoli); na Cerkev, kakor tudi na državo, gledajo na nekaj zastarelega in času neprimernega.

d) Veroučitelji imajo verouk za zelo težek predmet. Ni prave didaktične osnove: stari programi so neustrežni, v novem pa je vse tako negotovo. Veroučitelj ima težave z eksegezo (poleg katekizma imajo tudi biblični pouk, posebno zaradi protestantov). Veroučitelji imajo sami verske težave. Dostikrat so negotovi v moralnih vprašanjih. Veroučni učbeniki so zelo pomanjkljivi. Knjižnice so zastarele, finančna sredstva so nezadostna, mnogih strokovnih knjig veroučitelji enostavno ne poznajo. Praznina veroučnih obrazcev moti učitelje in učence. Zato je vedno manj učiteljev za verouk.

e) Verouk je preveč oseben predmet. Učenci najprej gledajo veroučiteljevo osebnost in življenje in šele potem poslušajo njegovo razlago ali berejo učbenik. Od vsakega veroučitelja se zahteva osebno pričevanje tega, kar izpoveduje. Temu pa so le malokateri dorašli. Posebno pri ženskih učiteljih je vse še bolj osebno poudarjeno (moda, nega osebe). Vsak razred ima svojo problematiko. Če naj verouk daje odgovore na vprašanja življenja, potem je treba »čutiti«, kaj »plava« v razredu. V tem primeru ni mogoče poučevati po učbeniku in po uradnem učnem načrtu. Tudi ne glede na določeno stopnjo razvoja in osebne interese, zanimajo učence prav drugačne teme, kot jih prinaša učbenik in učni načrt (dogmatiko, moralko, cerkveno zgodovino, liturgiko). Vrstni red bi mogel biti tale: religiozno-socialna vprašanja (vloga Cerkve v današnjem času), osebni odnosi do soljudi (kaj naj stori kristjan), filozofske osnove življenja, religija kot ideologija, spolnost, samoiskanje, politika, cerkvena zgodovina, dogmatika, oblikovanje značaja.

f) Velika večina staršev (krščeni) ne živi versko, vendar otrok ne odjavijo od verouka, ker pravijo, »saj mu ne bo škodovalo«. Pri vsej zmedenosti je verska morala v današnjem svetu še najbolj točno usmerjena in opredeljena. Zato si starši v veliki večini želijo cerkveni moralni pouk. Starši posebno za spolno uvajanje še najbolj zaupajo Cerkvi. Sami so na tem poprišču odpovedali, šola samo dosti govori, ne stori pa ničesar, tako da ostane Cerkev še edini resen pomočnik.

3. Didaktični položaj verouka

Če je verouk predzadnjo ali zadnjo šolsko uro, so učenci tako izčrpani, da že od začetka pouka ne sodelujejo. Zato je ves veroučiteljev napor prazen in povzroča samo negodovanje. Nezadovoljstvo se od predmeta prenese na učitelja in od učitelja na versko življenje. V bolj ugodnih urah pa sodeluje od začetka samo polovica učencev ob koncu pouka pa samo še ena petina.

4. Jezikovna analiza

Verouk je predmet, ki ima »svoj jezik«. Kdor ni od malih nog hodil k verouku in se »naučil« cerkvenega jezika, ga enostavno ne more razumeti. Tu se greši na celi črti: verske resnice so gola abstrakcija verskega življenja; te verske resnice je treba povedati v starem jeziku, iz časov, ko so verske formulacije nastale. Vse zveni popolnoma neverjetno in obenem še nesodobno, odtrgano od

življenja. Veroučitelj daje v spremembi zvoka glasu čutiti, da je tudi zanj tehnični dogmatsko-moralni izraz nejasen, prazen in neživljenjski. To čustveno valovanje negotovosti in nepristnosti učence bega.

5. Težave in rešitve

Verouk v dosednji obliki niti socialno, niti cerkveno, niti človečansko ne dosega učencev. Glavni vzroki so jezikovna okorelost in neživljenjskost, nepoznanje psihologije motivacije in neupoštevanje resničnega položaja verouka v šoli.

Kdor hoče rešiti položaj verouka mora: upoštevati dognanja empirične religiozne psihologije, vzeti za osnovo izsledke psihologije motivov, postaviti cilje z vidika mladostnikovega eksistencialnega položaja (ne več katekizma in dogmatsko-moralnih traktatov pač pa šolsko knjigo, ki upošteva mladostnikov emocionalni položaj).

Če je večina učencev nezadovoljnih, je treba to nezadovoljstvo vzeti kot znamenja časa in integrirati verouk s sodobnim kulturnim položajem.

Na prvi pogled je položaj verouka v šoli nevzdržen in uničujoč. Toda poznavalci šole vedo, da je danes v krizi celotna šola in vsa dosedanja oblika pouka. Pri verouku se stvari še bolj zaostrujejo zaradi njegove osebnostne usmerjenosti. To pa je tudi razlog, da bomo iskali ustrezne rešitve in verouk posodobili.

Individualne in socialne predpostavke za obnovo verouka

Ker se s težavami pri pouku verouka srečujejo pripadniki vseh veroizpovedi, so za temo »Individualne in socialne predpostavke za obnovo verouka« naprosili protestantovskega profesorja dr. Hans-Dieter Bastiana iz Bonna.

1. Krize verouka ni

Še do pred davnim smo govorili o krizi verouka. Danes te krize ni več, ker vidimo nove možnosti, da spravimo pouk verouka na nove tirnice. V rokah imamo zadosti izkustvenega materiala, ki ga je treba znanstveno obdelati in se tako znebiti pomanjkanja resničnosti. Posebno bo treba obdelati celotno psihologijo motivacije.

Naša religiozna pedagogika je šele na začetku. Do sedaj je imela premalo izkustvene osnove. Gre pa za širšo akcijo, ki ne bo obsegala samo vernikov v šolski dobi, pač pa predvsem odrasle vernike. Odrasli pa pričakujejo pri oznanjevanju interogativno ali vpraševalno metodo. Treba si je upati poslušati vprašanja in skušati nanje odgovarjati. Odgovori pa morajo biti taki, da jih je mogoče preveriti.

2. Kaj so strukture?

Religiozna pedagogika je še preveč utesnjena v dosedanje oblike oznanjevanja. Te so odvisne od dosedanjih struktur. Struktura vsako stvar stabilizira, utesni in ji vzame možnost spontanega gibanja.

Strukture so oblikovane od funkcij. Funkcije pa so dejavniki, ki jim pripišujemo določen prostor, določen pomen in določeno odgovornost. Ko kdo doseže »svoje« mesto, »svoj« položaj in delovanje, ki je »po njegovem« mišljenju, skuša vse ustaviti in dati videz od Boga postavljene in hotene institucije. Bila pa je na začetku samo potreba, da se kaj naredi, vendar Bog ni kazal, kako naj se naredi. Zato je tudi sklicevanje na sakralnost strukture neutemeljena.

Živimo v času. Čas je preteklost, sedanjost in bodočnost. Strukture so nastale v preteklosti in spadajo v preteklost. Mi živimo v sedanjosti in gledamo v bodočnost. Hoteti v sedanjosti podaljševati preteklost in v bodočnost vnašati, kar je bilo in sedaj ni več, se pravi pretvarjati resnico in uničevati možnosti za srečanje z resničnostjo. Ker resničnosti ne srečujemo, gre mimo nas, smo nesodobni in nesposobni, da bi današnjemu in bodočemu rodu posredovali odrešenje.

Usuznjenost neki pretekli strukturi se najbolj kaže pri veroučnem jeziku. Kaj hočejo naše teološke fakultete, ko govorijo tako, da jih nihče ne razume? Pred kratkim je bil čas eksistencialnega jezika, danes prevladuje sociološki jezik, nekateri napovedujejo čas kibernetičnega jezika. Dejstvo je da 98 % učenec zavrača naš način govorjenja, ker ga ne razumejo (ali pa jim nimamo ničesar povedati?). Sedaj, ko se nekako vživljamo v Heideggerjev eksistencialni jezik, pa je tudi ta že za nami.

3. Družba — sestav struktur

Človek je biološko in socialno bitje. V življenjskih potrebah ga vodijo nagoni, v družbenih pa navade. Biološki vidik se kaže v napadalnosti, družbeni v govorici. Nagoni so prirojeni, jezik je priučen in oblikovan v navado.

Tudi religija je družbeni proizvod (kakor jezik), naslanja se pa na prirojene nastavke in razpoloženja. Razvije se takrat, ko na otroka delujejo družbeni činitelji. Kolikor je religija prirojen nastavek ali od narave dano razpoloženje je podobna nagonu, kolikor pa je od družbenih dejavnikov izoblikovana navada z osebno jedrom, pa je podobna govorici.

Religija je kljub religiozni psihologiji in religiozni sociologiji še vedno zelo neraziskano družbeno dejstvo. Nasprotniki religije ribarijo v tej nejasnosti in pod etiketo znanosti vse, kar je religiozno, razglašajo za neutemeljeno. Te predsodke je treba danes s pozitivnimi raziskovanji razpršiti.

4. Religija se mora integrirati

Znanosti, ki mečejo luč na religijo: sociologija, psihologija, eksistencialna filozofija in veda o religiji kot družbenem dejstvu, so še zelo mlade. Zato vidimo v njih prej nasprotja kot stične točke in povezave. V najbližji bodočnosti se bodo med seboj izpopolnile in druga drugo razjasnile ali integrirale (povezale v novo celoto).

Še vedno ni zadosti jasno, da hoče religija odrešenje (Heil), medtem kot skušajo doseči svetne vede in družabna dejavnost časno blaginjo (Wohl).

Pri vsem nikakor ne moremo mimo osnovnih dejstev človeškega življenja: krivda, greh, smrt, želja po nesmrtnosti. To so pa dejstva, ki jih more samo religija razložiti in »ukrotiti«.

Treba se je otresti dosedanjih struktur, ki ovirajo integracijo in slediti novim zahtevam življenja, brez ozira na dosedanje strukture.

5. Pomanjkanje stika z resničnostjo

Naravne znanosti in tehnika vedno bolj obvladujejo naravo in svet. To pomeni, da njihovi vidiki in praktični posegi ustrezajo dejanski resničnosti. Človek z znanostjo posega v tok sveta, ker je našel način, po katerem se ravna narava.

Duhovne znanosti so mogoče na poti k obvladovanju narave, toda danes najvišjega predstavnika narave, to je človeka, še zdaleč ne obvladajo. To pomeni, da niso odkrile njegove resničnosti. Njihovi posegi niso vsklajeni z na-

ravo, pač pa izzivajo nasprotovanje narave. Tako duhovne znanosti — sociologija, psihologija, etika — niso v skladu z resničnostjo, pač pa se od človeške resničnosti oddaljujejo. Dokler je treba milijone ljudi s silo držati pri spoštovanju osnovnih norm človeškega sožitja je to znamenje, da duhovne znanosti človeka niso spoznale, pač pa da ravnaajo proti osnovnim težnjam človeške narave. Z eno besedo, izgubile so stik s človekom.

To velja tudi za religioznost. S sedanjo cerkveno prakso nismo našli poti do religioznega človeka našega časa. Ko se je vse tako temeljito spremenilo, se je spremenila tudi cerkvenost. Mi pa vztrajamo pri starih oblikah, ki morajo biti brez dvoma v škodo novim oblikam sodobnega življenja.

Vse kaže na to, da se vera privatizira. Mogoče se oblikuje tudi nova oblika vernosti in celo religije. Vprašanje se lahko glasi tudi: mesto religije v družbi, personalizacija proti strukturam v družbi.

6. Verouk in strukture

Pluralistična družba je abstrakcija. Resničnost je posamezen človek, iz katere se družba sestoji. Samo posameznik hoče, dela, se odloča itd.

Pri verouku moramo priti v stik s človekom, s posameznim človekom (v družini, pri verouku, pri katehezi za odrasle).

Posameznik stoji pred svojim Bogom. To je religija.

Verouk in religijo je treba v času pomasovljenja personalizirati.

Verouk mora človeka vzeti kot osebo pred Bogom in ga brez struktur privedi do stika z njim.

Bog nam prav sodobno znanost daje na voljo, da jo uporabimo za bolj oseben in poglobljen verouk.

Delo II. delovne skupine: Življenjski položaj otroka in mladostnika v Cerkvi in družbi

Izmed desetih delovnih skupin je posebno zanimivo delo krožka z obravnavanjem teme »Življenjski položaj otroka in mladostnika v Cerkvi in družbi«.

1. Osnovna življenjska izkustva

Vsak človek se znajde pred eksistencialnimi položaji svojega življenja: bojazen, strah, negotovost, želja po zavarovanosti, tegoba, strah pred uničenjem, občutje »biti brez mene«. Tem se pridružijo ambivalentna doživetja: praznupanja-pradanega, negotovost-gotovost, prilagojevanje-odpor, emigracija-angažiranost, vstavljenost-umikanje, uspešnost-frustracija, istovetenje-izguba samega sebe, podružabljenje-poosebljenje.

Ti položaji in doživetja so brez izjeme lastni vsem ljudem in vsakemu posamezniku. Temu se nihče ne more izmakniti in iz teh položajev raste človek v zrelo osebnost.

Nad vse važno je, kako osvetlitev ali tolmačenje dobi otrok in mladostnik od svoje okolice. Kajti prav tolmačenje teh danosti je merodajno za njegov »religiozni« ali »ne-religiozni« razvoj. Religija kot taka ni vrojena, pač pa so dani nastavki in življenjski položaji, ki vodijo k religiozni ali areligiozni osebnosti.

2. Verska vzgoja, verouk in kateheza

Otroku »osvetljujemo« njegov življenjski položaj z versko vzgojo, veroukom in katehezo. »Osvetljevanje« ali »tolmačenje« je toliko bolj učinkovito,

kolikor bolj otrok ne samo teoretično spozna (to je za majhnega otroka skoraj brez koristi), pač pa predvsem doživi, občuti in izkusi olajšavo svojega neprijetnega stanja, ali vidi svoj ugoden položaj podaljšan od delovanja okolja.

Otrok se čuti najbolj zavarovanega in gotovega v versko oblikovani družini. Družina je tudi osnova verske vzgoje. Pod vplivom »prijateljev« družine stoji kateheza. Verski pouk pa je nekako nadomestilo za delovanje družine. Zato je mnogo manj učinkovit. Na versko oblikovanje vpliva tudi družba.

3. Vpliv družbe

Za otrokovo religiozno rast so odločilni družbeni dejavniki. Treba je preštudirati naslednje vidike: 1. tipične družinske položaje (starši, število, starost in spol otrok), 2. oblike stilov z otroki, 3. stiki s preostalimi odraslimi, 4. stiki z institucionalnimi ustanovami (jasli, vrtec, šola, varstvo), 5. tipične danosti družbeno-kulturnega okolja (npr. promet, stopnja mehanizacije gospodinjstva), 6. tipični položaji prostega časa, 7. stiki s sredstvi družbenega obveščanja, 8. tipični stiki z naravo in tehničnim svetom, 9. položaji pri igri in 10. stik s politično-družbenimi ustanovami.

4. Kdo naj opravi to delo?

V smislu kurikularnega načrtovanja je treba pritegniti vse strokovnjake, ki morejo z gledišča svoje stroke osvetliti verski položaj otroka in mladostnika. Do sedaj so bili to zvečine dogmatiki teologi (skrbeli so za »čistost« nauka) in pastoralisti-kateheti (ker je družina že vzgajala, je bilo treba samo najti najbolj ustrezen način za verouk in katehezo). Danes je pa toliko »oblikovalnih ponudb«, vsaka s svojo vsebino in razlaganjem človeške eksistence, da so drugi vidiki zdaleč važnejši.

V delovni skupini za raziskovanje življenjskega položaja otroka in mladostnika v Cerkvi in družbi naj bi bili: socialni psiholog, psiholog razvojne dobe, globinski psiholog, katehetski teoretik, izvedenec v psihologiji religije, pastoralni teolog in mladostni socialni delavec-praktik.

5. Nadaljnje delo

Ko bi bila zbrana skupina teh strokovnjakov, bi vsak od svoje strani osvetlil otrokov in mladostnikov položaj.

Za tem bi se določili najbolj ustrezni načini, kako bi bilo mogoče osvetliti eksistenco mladega človeka z lučjo Kristusovega oznanila.

Zelo važno je določevanje celostnih in delnih ciljev. Kaj je mogoče doseči v najboljših, dobrih, srednjih in slabih okoliščinah. Kajti želja, da bi v slabih okoliščinah dosegli cilje, ki jih je mogoče doseči v najboljših okoliščinah, lahko obsodi na neuspeh celotno prizadevanje. Stavljane enakih ciljev v tako versko različni družbi, kot je naša danes, je priznanje nepoznanja osnovnega položaja oznanjevanja. Splošnim ciljem morajo slediti posamični cilji za različne starosti mladih vernikov.

Ko so bili izdelani cilji je treba misliti na praktično uresničevanje zamisli v učbenikih za katehete, starše in učence. Učbeniki morajo biti urejeni pod vidikom najvišjega, visokega, srednjega in minimalnega programa.

Vsemu delu mora slediti kot nujen zaključek preverjevanje. Kljub vsej zavzetosti in pozornosti so gotovo strokovnjakom ušli določeni vidiki, ki negativno delujejo na potek verouka. Verjetno so v določenih okoljih stališča učbenikov že neaktualna in neživljenjska. Mogoče so kje mesto srednjega programa uvedli minimalen program, ali narobe, in zato ni katehetsko delo pravilno steklo.

Zaključek

Tako Deninger kakor Bastian sta na začetku svojih referatov izjavila, da se verouk ne nahaja več v krizi. Našli smo pot uspešnega oznanjevanja v našem in bodočem času.

Na voljo so nam nove znanosti, razpolagamo s sodobnimi tehničnimi pripomočki in bodoči oznanjevalci lahko prejmejo sebi ustrezno formacijo.

Kar smo navedli o kurikularnem načrtovanju in o sodelovanju tolikih strokovnjakov, se bo komu zdelo preveč zamotano in izumetničeno. Tukaj je mogoč samo en odgovor: ali ostanemo pri sedanjem neučinkovitem oznanjevanju (ki je v krizi), ali pa hočemo novo, uspešno in učinkovito oznanjevanje. Gotovo v tako silno spremenjenih razmerah ne bo šlo s starimi metodami.

Valter Dermota

Krščanstvo na zatožni klopi spolne inkvizicije

INQUISITIO SEXUALIS JUDICAT CHRISTIANISMUM

Pod tem naslovom sem v verskem listu »Družina« (št. 19—21, 1969) oporekal trditvam dr. M. Košička, ki jih je le-ta o odnosu krščanstva do spolnosti in ženske zapisal v časopisu »Dnevnik« (10. jul. 1969). Košiček je na mojo kritiko obširno odgovoril v »Dnevniku« (7., 8. in 10. nov. 1969) pod naslovom »Nasprotnik bi se rad prikazal kot prijatelj«.

Moj poglobitni očitke Košičku je bil, da z inkvizicijsko metodo, to je aprioristično in krivično, obsodi krščanstvo kot tako za nasprotnika spolnosti in ženske. To obsodbo je Košiček v odgovoru na moje oporekanje nedvoumno ponovil: »Krščanstvo v svojem bistvu, v srčki svojega svetovnega nazora« obsoja spolnost in jo ima za zgrešeno; krščanstvo »postavlja žensko pod oblast moža«. Utemeljiti jo je hotel s kopico apriorističnih in krivičnih trditev.¹

Že v svoji prvi kritiki Košičkovih trditev sem jasno povedal, da so bili taki kristjani, ki so imeli protispolno in protizensko stališče. Kakor prvič tako tudi zdaj zavračam Košičkove trditve samo zato, ker se nanašajo na krščanstvo kot tako, ali kakor pravi Košiček, na »krščanstvo v svojem bistvu«. Njegove trditve zavračam po vrsti, kakor jih je nanizal v svojem odgovoru.

a) Posploševanje

Košiček ne skuša zavrniti očitka, da pri obsojanju krščanstva uporablja inkvizicijsko metodo, ampak raje govori o grozodejstvih cerkvene inkvizicije. Le-ta naj bi »pošiljala na grmade skoraj izključno ženske«, kar je po Košičkovo

¹ Zavrnitev Košičkovih samovoljnih trditev je zahtevala obširen spis. Tega sem napravil marca 1970 in ga ponudil »Družini« za objavo. Uredništvo »Družine« spisa ni objavilo z izgovorom, da je predolg, da je v njem preveč ožje strokovnih reči, ki bi bile za bralce premalo zanimive itd.

Kot docent moralne teologije na teološki fakulteti sem dolžan, da pojasnujem, kakšen je pristni krščanski nauk o spolnosti in ženski, in da ta nauk tudi branim pred krivičnimi napadi in potvorbami. To je poglobitni razlog, zakaj objavljam ta spis. Ker ima »Bogoslovni vestnik« med drugim tudi to nalogo, da brani krščanski nauk, je razumljivo, da objavlja tudi take članke, kot je ta.

»mogoče razložiti samo z njihovo (inkvizitorjev, o. p.) pa čeprav podzvestno potrebo, da se na najstrašnejši način maščujejo nad žensko, ker se ne morejo otresti njene zapeljivosti«. Inkvizitorji so prvi Košičkov »dokaz« za protispolnost in protiženskost krščanstva.

Brez dvoma je inkvizicija madež na Cerkvi, kolikor so jo zakrivali tudi cerkveni ljudje. Nikdar pa ni pri inkviziciji sodelovala vsa Cerkev, ampak le redki njeni člani. Inkvizicija je obsodila in mučila tudi mnoge cerkvene ljudi, celo »škofe, nadškofe in svetnike«, ugotavlja inkviziciji nenaklonjeni zgodovinar L. Luck (»Španska inkvizicija«, Maribor 1953, 126). Pravi kristjani so vedno bili in so proti vsaki inkviziciji. — Nihče ne more svoje inkvizicijske metode opravičiti s tem, da pokaže na inkvizicijski madež na Cerkvi!

Kdor pozna zgodovino inkvizicije, ve, da je v nekaterih deželah, npr. v Italiji, Španiji, inkvizicija mučila tudi mnoge moške (prim. Luck, n. d. 125—133). Košičkovo zatrjevanje, da so inkvizitorji pošiljali na grmade »skoraj izključno ženske«, je pretirano. Njegovo mišljenje, da je delo inkvizitorjev izraz »seksualnega sadizma« in da je skoraj izključno pošiljanje žensk na grmade izraz »podzvestne potrebe, da se na najstrašnejši način maščujejo nad žensko, ker se ne morejo otresti njene zapeljivosti«, ne odklanjamo toliko zaradi zgodovinskih razlogov, ampak predvsem zaradi zdrave logike in psihologije. Če bi namreč sklepali tako kakor Košiček, bi prišli do najbolj absurdnih sklepov in do nasprotij. Ali ne bi prišli npr. tudi do ugotovitve, da je napadanje krščanstva s spisi izraz seksualnega sadizma in podzvestne potrebe pisatelja, da se maščuje nad žensko? Krščanstvo namreč danes prakticira močna večina žensk, kar statistike jasno kažejo (pri nas okoli 70 %). Toda poudarjam, jaz sem proti takemu sklepanju. Opozoril sem samo, kam Košičkovo sklepanje vodi.

In četudi bi Košičkova ekstremno freudistična trditev glede inkvizitorjev držala, ne bi smel zaradi inkvizitorjev razglasiti za protispolno in protižensko vse krščanstvo, ki ga je v dobi inkvizicije gotovo sestavljalo vsaj 99 % neinkvizitorjev. In kakšen odnos so imeli potem do spolnosti tisti kristjani in kristjane, ki so jih inkvizitorji mučili?

Naslednji Košičkov dokaz za protispolnost krščanstva: »V najzgodnejših časih krščanstva, ko je bilo še čisto izvirno, so bili zakonski pari, ki so imeli za svojo versko dolžnost, da se celo v zakonu vzdržujejo spolnih odnosov.« — Z nekaterimi kristjani hoče torej Košiček dokazati, da je krščanstvo po svojem bistvu protispolno. Omenjeni kristjani so bili namreč prave izjeme. Kako to, da je Košiček pozabil na ogromno večino kristjanov, ki so imeli za versko dolžnost, da imajo spolne odnose, saj jih je sv. pismo učilo: »Ne odtegujta se drug drugemu, razen morda kdaj v soglasju« (1 Kor 7, 5). Poleg tega pa še sam priznava, da spolno vzdržujočim se kristjanom »uradni predstavniki Cerkve tega res niso odobraval.«

Istovrstni »dokaz« se Košičku posreči s sektami, ki so svojim članom prepovedovale spolne odnose in jih navajale, da so se skopljali. Sekte so torej po Košičkovem isto kot krščanstvo. In ko Krščanstvo zamenja z redkimi samoskopljenci, prostodušno prizna: »Cerkev jih je zaradi tega preganjala«, namreč omenjene sekte in skopljence.

Košiček je vsaj podzvestno čutil, da s svojim dokazovanjem pobija sam sebe, zato je imel za potrebno, da se znese nad Cerkvijo: »Cerkev jih je zaradi tega preganjala — kajti vedno je bila pripravljena na kompromise s svojimi svetovnimi interesi. Ti interesi so bili zanjo vsekakor važnejši, kakor pa doslednost lastni ideologiji.« — Če bi bilo tako, torej »vedno«, potem bi Cerkev tudi danes napravila kompromis s svojimi interesi in npr. ne bi z okrožnico »Humanae vitae« izjavila, da direktna uporaba kontracepcijskih sredstev ni dovoljena, saj so zaradi tega njeni »svetovni interesi« še kako trpeli. Toda tudi to

nekompromisarstvo Košiček Cerkvi zameri in pozneje »Humanae vitae« hudo napade. Naj torej Košiček pove, katera je poleg kompromisarstva in nekompromisarstva tretja možnost!

b) Podtikanje

Kako slabo pozna Košiček krščanski nauk o spolnosti, nam potrjuje njegova trditev, da je bila »krščanska teologija prisiljena dopustiti svojim vernikom vsaj eno samo komponento spolnosti — njeno genitalnost. Ta je v sposobnosti človeka, da rodi otroke.« Pustimo ob strani Košičkovo površno tolmačenje genitalnosti in mu povejmo, da je v krščanskih moralkah, celo v najbolj konservativnih, obširen nauk o negenitalnih spolnih dejanjih, ki so med zakonci lahko celo obvezna, dovoljena pa lahko tudi med fantom in dekletom, ki resno mislita na zakon.

Neresnična je tudi trditev, da je »po mnenju krščanskih teologov osnovni namen zakona rojstvo otrok, po možnosti čimveč otrok.« — Ne kakršnakoli krščanska teologija, ampak celo katoliška, uči posebno v zadnjem času, da je osnovni namen zakona medsebojna ljubezen zakoncev. Ta ljubezen je »polno človeška, to se pravi, da je čutna in duhovna«, po kateri zakonca »postajata eno srce in ena duša in skupaj dosegata človeško popolnost«; ta ljubezen je »celostna«, kar opmeni osebno prijateljstvo in medsebojno bogatitev zakoncev z darovanjem samega sebe; zakonska ljubezen je dalje »zvesta in izključna« ter zato »vir globoke in trajne sreče«; zakonska ljubezen je pa končno tudi »rodovitna«, kar pomeni, da »je naravnana na zbujanje novih življenj«, to je na rojstvo otrok. Ta teološki nauk o namenu zakona je Pavel VI. podčrtal v okr. »Humanae vitae«, iz katerega so gornji navedki (tč. 9). Tako uči tudi 2. vat. cerkv. zbor (konst. »Veselje in upanje«, 49—50). Tako učijo tudi sodobni krščanski teologi.

Košiček se pohujšuje nad knjižico »Riječ bračnim drugovima« (Đakovo, 1964), češ da propagira čim več otrok v zakonu, zamlčuje pa ta knjižica, »da je treba doseči intenzivno čustveno in spolno zadovoljstvo, ki edino opravičuje življenjsko skupnost dveh ljudi.« — Res je, da se knjižica zavzema za zakone s številnimi otroki, prav tako pa je res — kar Košiček zamlči, — da je v njej tudi zapisano: »Cerkve ni za to, da bi se porajali otroci za vsako ceno. Ona priporoča, naj bi vsaka družina imela toliko otrok, kolikor jih zmore po resnem premisleku in svobodni odločitvi, ne pa, kolikor bi jih biološko zmogla« (str. 8). Strinjam se s Košičkom, da bi avtor knjižice moral spregovoriti tudi o zakonski ljubezni, čeprav je namen knjižice, da razpravlja o roditvi otrok; otroci so namreč sad te ljubezni. Vendar naj Košiček ne misli, da je prav v omenjeni knjižici najbolj pristen krščanski nauk o zakonu in da sme z njim kaj dokazovati. Zakaj Košiček ne jemlje krščanskega spolnega in zakonskega nauka iz dokumentov cerkvenega učiteljstva, npr. iz dokumentov 2. vat. cerkv. zbora, iz teologov, ki nekaj pomenijo, iz knjižic, ki ta nauk celostneje in pristneje posredujejo, npr. »Človeško življenje« (Ljubljana, 1969)?

Po Košičkovi trditvi bi se naj krščanski teologi zavzemali za to, da imajo zakonci »čim več otrok«. To ni res. Ideal števila otrok po krščanski teologiji ni »maximum«, ampak »optimum«; to je tisto število, ki ustreza življenjskim pogojem zakoncev. 2. vatikanski koncil zakonce takole poučuje: »Zato bodo s človeško in krščansko odgovornostjo spolnjevali svojo nalogo in si v ubogljivi spoštljivosti do Boga s skupnim preudarkom in s skupno prizadevnostjo ustvarili pravilno sodbo: ozirali se bodo pri tem tako na lastni blagor kakor tudi na blagor otrok, naj bodo že rojeni ali pa šele v bodočnosti pričakovani; pazili bodo tako na gmotne kakor tudi na duhovne življenjske razmere svoje dobe in svo-

jega lastnega položaja; končno bodo upoštevali blagor družinske skupnosti, svete družbe in Cerkve same. To sodbo si morajo pred Bogom napraviti navsezadnje zakonci sami« (CS 50, 2). Prav tako uči tudi »Humanae vitae« (tč. 10, 16, 24), prav tako teologi (prim. npr. J. Fuchs, *De castitate et ordine sexuali*, Roma 1963, 185).

Ker sem v svojem odgovoru Košičku citiral svetopisemske besede »Plodita se in množita...«, mi Košiček očita, da se tudi jaz zavzemam za to, da je »osnovni namen zakona rojstvo otrok, po možnosti čim več otrok«. — Omenjenih besed nisem uporabljal v zvezi s številom otrok, ampak sem z njimi dokazoval, da je po nauku sv. pisma spolnost nekaj dobrega. Vsak dobronamerni bralec lahko ugotovi to mojo misel iz konteksta. Navedenemu citatu sem takoj dostavil tudi besede sv. pisma o ljubezenski skupnosti zakoncev: »Zaradi tega bo mož zapustil očeta in mater in se držal svoje žene in bosta oba eno telo« (1 Moz 2, 24). Tega odstavka Košiček ne mara upoštevati.

c) Samovolja

Med pogostnimi nasprotji, v katera zapada Košiček, je posebno očitno naslednje. Najprej priznava, da je na prvih straneh sv. pisma zapoved »Plodita se in množita ter napolnita zemljo« (1 Moz 1, 27—28). Ta zapoved očitno daje možu in ženi pravico do spolnega udejstvovanja in ga celo zahteva. Nato pa Košiček trdi: »Toda spolno željo krščanstvo obsoja že v prvih straneh svetega pisma.« To svojo trditev utemeljuje s simboli svetopisemskega poročila o grehu prvih ljudi: »kača, jabolko in figovo pero.« Neverjetna samovolja! Izrecnega nauka sv. pisma Košiček ne upošteva, ampak simbole, ki jih poleg tega tolmači tako, kakor njemu ugaja. Podobno kot on so razlagali omenjene simbole tudi nekateri cerkveni očetje in nekateri protestantski teologi. Pristen in obvezen krščanski nauk (cerkven') pa take razlage nikdar ni osvojil, ampak jo zavračal.

Krščanstvo je protispolna religija tudi zato, ker je »izrazito antimaterialna religija«, trdi dalje Košiček. Trditve pa z ničemer ne dokaže, pač pa namesto dokazov naplavi kup nekontroliranih misli, ki jim naj verjame, kdor more, npr.: v spolni ljubezni človek »doživi sebe v vsej polnosti« in »mu tedaj bog vsekakor ni potreben — to je ideja o nekem nadnaravnem abstraktnem bitju — kajti boga, to se pravi smisel svojega obstoja, najde v samem sebi in v svojem sočloveku«. Pustimo pisateljevo »filozofijo« in proti njegovi poglavitni trditvi poudarimo, da krščanstvo snovni svet iskreno ceni, ker ga ima za božjo stvar, za sredstvo osrečevanja ljudi in zveličanja. Neštetokrat to potrjuje sv. pismo (npr. 1 Moz 1, 1—31; Mt 25, 31—46), cerkveno učiteljstvo (npr. konstitucija 2. vat. cerkvenega zbora »Cerkev v sedanjem svetu« skoraj v vsaki točki), teologija in krščanska filozofija (prim. npr. G. Thils, *Théologie des réalités terrestres I—II*, Bruges 1946—1949; Theilhard de Chardin, *Le Milieu divin*, Paris 1957) in življenje kristjanov.

Tudi askeza, čistost, devištvo in nedolžnost (vse te izraze Košiček omenja) bi naj bili dokaz za protispolnost krščanstva. »Osnovni element askeze« je avtorju »spolna vzdržnost«. — Osnovni element krščanske askeze ni spolna vzdržnost, ampak vaja v dobrem in v odpovedovanju tistemu, kar vodi v slabo. Toda zdi se, da je Košiček zamenjal izraza »element« in »namen«. Tudi namen krščanske askeze ni spolna vzdržnost, ampak urejenost celotnega človekovega življenja, z drugimi besedami, prava ljubezen do sebe, bližnjega in do Boga. Košiček spet zamenjuje osnovni element (namen), ki so ga imeli z askezo nekateri kristjani, z osnovnim elementom (namenom), ki ga ima krščanstvo. — Pojem krščanske čistosti na spolnem področju ni isto, kar spolna vzdržnost, ampak je isto, kar spolna urejenost. Zato govori krščanstvo tudi o čistosti v za-

konu, če imajo zakonci npravno urejene spolne odnose. — Krščanstvo ne poveljuje devištva in nedolžnosti enostavno zaradi tega, ker vključujeta spolno vzdržnost, ampak predvsem zaradi tega, ker naj bi bila (torej, ko sta) izraz večje ljubezni do božjega kraljestva (prim. Mt. 19, 12; 1 Kor 7, 32—35), to je ljubezni do Boga in bližnjega, do zveličanja. Krščanstvo dalje uči, da je devištvo zaradi božjega kraljestva poseben božji dar in si ga zato morejo izvoliti le tisti, ki ta dar imajo. Ko krščanstvo ceni devištvo, pa nikakor ne podcenjuje spolnosti. Krščanstvo z enim in drugim nudi tisti način življenja, ki ustreza takim in drugačnim težnjam ter sposobnostim različnih vernikov. Če se celo nekateri nekristjani odločijo za spolno vzdržnost zaradi službe bližnjemu, npr. na zdravstvenem ali znanstvenem področju, zakaj si ne bi smeli kristjani izvoliti devištva zaradi božjega kraljestva?

č) Potvarjanje

Kako daleč je Košiček od razumevanja krščanske stvarnosti in kako iztrgava besede iz konteksta, da bi nekaj dokazal, nam priča naslednje: »Če zadovoljevanje spolnih želja ne otežkoča doseganja „nebeškega kraljestva“, zakaj je potem eden največjih krščanskih teologov Aurelij Avguštin (354—430) s prizvokom obtožbe v glasu zaklical svojemu bogu, ko se je zaman boril proti seksualnemu nagonu v sebi: „Daj tisto, kar ukazuješ (tj. asekualnost — prip. avt.), potem pa zapoveduj, kar hočeš!“

Poglejmo najprej, kar je Avguštin v resnici zapisal: »Daj, kar zahtevaš, pa zahtevaj, kar hočeš! Nalagaš nam vzdržnost: In ko sem videl, pravi nekdo, da ne more biti nihče zdržljiv, razen komur Bog dá, je bilo že to samo modrost, da sem vedel, čigav je ta dar. Saj se po zdržnosti zbiramo in spravljamo zopet v eno, iz katerega smo se na mnogotero raztresli. Kajti manj te ljubi, kdor ljubi ob tebi še kaj drugega, česar ne ljubi zaradi tebe. O ljubezen, ki večno goriš in nikoli ne ugasneš, dragost ti moja, moj Bog, vžgi me! Vzdržnost velelaš: daj kar zahtevaš, pa zahtevaj, kar hočeš! Gotovo zapoveduješ, naj se zdržujem poželenja mesa in poželenja oči in napuha življenja« (Confessiones, prevedel A. Sovrè, Celje 1932, X, 29—30). Torej: 1. Košiček je najprej Avguštinove besede iztrgal iz konteksta, ki je nujen za njihovo razumevanje, potem pa je še njihov pomen potvoril. 2. Avguštin misli na zdržnost od vsega slabega, od neurejene spolnosti, napuha, lakomnosti itd.; taka zdržnost je namreč Avguštinu sredstvo za pravo sožitje med Bogom in ljudmi. 3. Avguštin ne prosi za asekualnost, ampak za »dar«, to je za moč, milost, da se bo mogel zdržati vsega slabega. 4. Trditev, da Avguštin Boga obtožuje in da se je zaman boril proti seksualnemu nagonu, je samovoljna, neresnična.

Košiček očita katoliški Cerkvi licemerstvo, ker le-ta »prepoveduje uporabo sodobnih kontracepcijskih sredstev«, »dopušča pa samo nezanesljivo metodo obdodne vzdržnosti«, dalje zmerja katoliške teologe, ker »ne uvidijo, da moderna kontracepcija prispeva k razcvetu, zdravju in življenjskemu zadovoljstvu žensk«. — Če bi bil Košiček nekoliko bolj seznanjen s težko teološko, psihološko in zdravstveno problematiko kontracepcije, bi se vzdržal vsaj zasramovanja na račun Cerkve in teologov. Ker v okviru tega članka ni mogoče to problematiko pokazati niti s teološkega vidika, opozarjam na nekatere razprave o njej, v katerih je tudi odgovor na Košičkovo poenostavljanje: G. Martelet, *Pour mieux comprendre L'encyclique*, v: NRTh, 1968, str. 987 sl. in 1009 sl.; L'enciclica contestata, Roma 1969; B. Ribes, *Sur l'encyclique „Humanae vitae“*, v: Etudes, 1969, 428 sl.; B. Häring, *Krise um „Humanae vitae“*, Bergen-Enkheim 1968; Š. Steiner, *Uvod k slovenskemu prevodu „Humanae vitae“*, Ljubljana 1968. Na tem mestu naj povem samo naslednje. Pavel VI. ni prepovedal direktnega uporab-

ljanja kontracepcijskih sredstev samovoljno, ampak po temeljitem študiju problema, pri katerem so sodelovali največji teološki strokovnjaki, verni in neverni biologi (celo sovjetski), zdravniki, sociologi, psihologi in seksologi. Rezultat njihovega raziskovanja ni bil tak, da bi papež mogel odobriti direktno uporabo kontracepcijskih sredstev. Dalje naj povemo, da Cerkev prepoveduje samo direktno uporabo omenjenih sredstev, ne pa indirektno, npr. če gre za zdravljenje ženskega ciklusa.

Glede Košičkovega slavospeva o zdravljenosti modernih kontracepcijskih sredstev naj mi bo dovoljeno pripomniti, da nas posebno izjave zdravnikov ne prestando opozarjajo (o čemer vsak čas beremo v časopisih), da imajo ta sredstva poleg pozitivnih lahko tudi negativne posledice in da torej v tem primeru ne prispevajo »k razcvetu, zdravju in življenjskemu zadovoljstvu žensk«, vsaj nekaterih. Prof. C. Sirtori, eden največjih strokovnjakov za delovanje kemičnih snovi na človeško telo in predsednik svetovne zveze tovrstnih strokovnjakov pravi: »Poskusi s pilulo niso odprli svetu upanja, ampak temno prihodnost. Dejstvo je, da so pilule povzročile dvig tromboze pri ženskah... Drugi negativni učinek so jetrne motnje, pogostejši glavobol, motnje v krvnem obtoku, večja možnost čustvene in spolne toposti ter duševne pobotosti... Po vsem tem sklepamo, da pilula ne zavira samo sprostitve jajčeca, ampak nedoločno vpliva na vse organe ter škoduje njihovemu delovanju«. Sirtori svari tudi pred posledicami, ki jih more imeti uporaba kontracepcijskih tablet za potomstvo, ker so poskusi na miših pokazali, da te tablete spreminjajo kemično sestavo roditeljskega jajčeca (Famiglia cristiana, 1968, št. 39, str. 22–24). Pred podobnimi možnostmi opozarjajo tudi priznani strokovnjaki, kot so D. Cahal, H. Hill, C. Scarpiti (prim. revija Il Tempo, 13. avg. 1969, 21–25), H. Davis, ki opozarja pred rakom (Delo, 16. jan. 1970, 16). Nočemo posploševati ali dramatizirati negativnih posledic kontracepcijskih tablet. Opozarjamo le na možnost teh posledic v posameznih primerih.

Košiček trdi: »Cerkev je kruta, konservativna in neelastična (beri: nehumana)«, ker je izdala okr. 'Humanae vitae', ki uči, da »je dobro in častno samo spolno življenje v zakonu«, v zakonu »po obliki«, ne pa v zakonu »po vsebini«. — Če ima Košiček pravico, da uči spolno nevezanost, če prižiga zeleno luč na »tiste oblike spolnega življenja, ki ne omogočajo nastanka potomstva«, če avtoritativno izjavlja, da »bistvo človeške spolnosti ni sposobnost rojstva otrok, temveč doseganje specifičnega užitka pri zadovoljitvi spolnega nagona in vzdrževanje kontinuitete spolnega zadovoljstva«, itd., potem ima tudi Cerkev pravico, da kot občestvo posebne narave, s posebnimi sredstvi in cilji, daje norme za spolno in zakonsko življenje svojih članov. Cerkev nikogar ne prisiljuje, da njene norme sprejme, nikogar, da po njenem nauku živi, tudi svojih lastnih članov ne!

Skrajno krivičen je Košičkov očitek Cerkvi in katoliškim teologom, češ da jim gre za »zakon po obliki, ne pa po vsebini«. Ali sta nauk, npr. o neveljavnosti prisiljenega zakona, in praksa Cerkve, npr. predzakonske raziskave o svobodi in ljubezni zakonskih kandidatov, dalje predzakonski pouk, Košičku popolnoma neznan ali pa ju namenoma zamlčuje?

Košičku pomeni vsebina zakona »popolno čustveno in seksualno doživetost dveh ljudi«. Tudi Cerkvi. Cerkev pa ve tudi to, da je poleg omenjene doživetosti potrebna v zakonu medsebojna pomoč zakoncev v njihovi celotni eksistenci, pripravljenost na žrtve, potomstvo, če je možno, itd. Če ni tega drugega, bo tudi »popolna čustvena in seksualna doživetost« začela kmalu izginjati. Res je tudi obratno. In kdo potem ne ve, kako lahko človek zapada egoizmu prav na seksualnem področju, če ni tega drugega?! To drugo je dalje potrebno za vsebino zakona tudi zato, ker so čustvene in seksualne doživetosti pri ljudeh včasih dokaj različne in ker se tudi pri istem človeku lahko spreminjajo. Do kakšnih

disharmonij lahko zaradi tega dejstva prihaja v zakonih, o tem nam življenje preveč zgovorno priča.

Zaradi vsesplošne (in ne samo zaradi seksualne) ljubezni, zaradi blagra otrok in prav tako obeh zakoncev zahteva Cerkev tudi obliko zakona. Oblika je poleg tega potrebna zaradi družbenih posledic, ki ga ima najtesnejše sožitje med moškim in žensko; zato obliko predpisuje tudi država. Oblika je pa potrebna tudi zato, ker odvrača človeka od samovoljnosti in ga vzgaja k urejenosti na spolnem, zakonskem, družinskem in sploh na družbenem področju. Znano je tudi dejstvo, da fant in dekle navadno hočeta obliko zakona, če se vsestransko ljubita, saj je oblika potrditev te njune ljubezni.

d) Poenostavljanje in teološka nestrokovnost

V imenu »popolne afirmacije spolnosti« Košiček obdolžuje krščanstvo »misticizma, mračnjastva, življenjskega pesimizma in zemeljskega masohizma«, očita Cerкви krutost in »kastiranje človekove spolnosti«, katoliškim teologom slepoto in »zasužnjevanje človekove spolnosti«, vernikom pa naivnost. — Ker niti krščanstvo niti Cerkev niti noben pameten teolog nima nič proti »popolni afirmaciji spolnosti«, če ta afirmacija ne nasprotuje višjim osebnim in družbenim dobrinam ter če človek z njo ne dela krivice bližnjemu, moremo upravičeno vprašati Košička, ali izliva gnev na Cerkev, krščanstvo in teologe pa vernike zato, ker ne odobravajo te afirmacije takrat, ko z njo človek krši omenjene dobrine? Ali ima torej Košiček »popolno afirmacijo spolnosti« za najvišjo vrednoto, za cilj človekovega življenja? Če jo ima, je to njegova stvar. Nihče mu naj te pravice ne odreka. Toda, za drugo reč gre. Če nekdo povečuje popolno afirmacijo spolnosti, nima zaradi tega pravice žaliti krščansko versko skupnost, še manj ima pravico to delati zato, ker se iz vsega njegovega odgovora jasno vidi, da pravega spolnega nauka in odnosa do spolnosti te skupnosti ne pozna. Kdor se dalje zavzema za popolno afirmacijo spolnosti, ta bi moral tudi vsaj opozoriti na zlo, ki ga lahko taka afirmacija posameznika povzroči, če se ne ozira na druge vrednote življenja, na zlo, kot so npr.: razpadanje zakonskih zvez in družin, osirotenje otrok, spolne bolezni, moralna in materialna obremenitev družbe, pohujšanje, izkoriščanje človeka po človeku.

»Zelo se čudim, ker si je drznil dr. Šteiner postaviti mojim stališčem nasproti kar »največjega praktičnega moralista katoliške Cerkve« Alfonza Ligourija,« pravi Košiček in skuša onemogočiti sv. Alfonza z navajanjem neprimernih vprašanj, ki jih je ta moralist narekoval spovednikom, da bi jih postavljali spovedancem. — Tudi jaz se zelo čudim, da si je Košiček drznil Alfonzu kaj očitati. Najprej zato, ker je Alfonz vprašanja, ki jih Košiček citira, zapisal v knjigi, ki so jo dobili v roke samo spovedniki, Košiček pa tista nedostojna vprašanja dá tiskati v časopisu, ki ga dobijo v roke tudi nezreli ljudje. Dalje se čudim zato, ker se je Košiček malo prej zavzemal za »tiste oblike spolnega življenja, ki ne omogočajo nastanek potomstva«. In še se čudim. Košiček ne upošteva Alfonzovega pozitivnega nauka o spolnosti, ki sem ga postavil nasproti njegovim stališčem in ki izraža temeljni odnos krščanstva do spolnosti, pač pa poišče pri Alfonzu eno izmed redkih slabih točk in ga z njo zasramuje.

Košiček mi očita »močno psihično slepoto« in nestrokovnost, ker trdim, da sv. Pavel postavlja žensko v enakopraven položaj z moškim. Moja trditev naj ne bi bila resnična zaradi Pavlovega stavka: »Žene naj se svojim možem pokoravajo kakor Gospodu; zakaj mož je glava ženi« (Ef 5, 22—23). — Poglejmo, kdo je psihično slep in nestrokoven! Košiček hoče na podlagi omenjene Pavlove izjave dokazati, da Pavel zahteva podrejenost ženske moškemu, pri tem pa ne

vidi, da se Pavel odločno zavzema za enakost med spoloma z naukom: »Ni več ... moškega in ženske; kajti vsi ste eno telo v Kristusu« (Gal 3, 28).

Z besedilom iz lista Efežanom daje Pavel navodilo za praktično življenje teden dni kristjanov in se pri tem ozira na patriarhalistično miselnost svojih sodobnikov, ki je ni bilo mogoče naenkrat odpraviti. S tem besedilom Pavel ne uči razodetega nauka, ne uči torej stalnega in za vse čase obveznega nauka krščanske vere. Z besedilom iz lista Galačanom pa Pavel izraža razodeti, načelni in vedno obvezni krščanski verski nauk: med žensko in moškim je zaradi vcep-ljenja v Kristusa popolna enakovrednost in enakopravnost. Če bi Košiček malo bolj poznal novejšo biblično teologijo in nauk Cerkve (prim. CS 29, 1—2), bi to vedel.

In zakaj »med cerkveno poroko danes duhovnik še vedno prebere zakon-skima tovarišema« Pavlove besede: »Žene naj se možem pokoravajo kakor Gospodu; zakaj mož je glava ženi?«, očita Košiček. — Prvič: noben duhovnik teh besed ni dolžan prebrati, posebno še ne takrat, če meni, da bi na njih kak nepoučen poslušalec obvisel in se zaradi njih pohujševal. Drugič: Cerkev pušča te besede v berilu poročnega obreda zato, ker noče iztrgavati posameznih stavkov iz zaokroženega teksta sv. pisma in ker predpostavlja, da duhovnik pri poročnem nauku razloži, kako jih je treba razumeti v kontekstu. Tretjič: Košiček je omenjene Pavlove besede iztrgal iz konteksta, jih razglasil za načelni nauk Cerkve, čeprav so, kakor smo videli v prejšnjem odstavku, le časovni nauk, ki upošteva miselnost v starogrškem in starorimskem življenjskem prostoru. Četrtič: če Pavlove besede razumemo v kontekstu celotnega poročnega berila, jih razumemo temeljito drugače, kakor Košiček. Nadaljnji tekst berila namreč pomen teh besed pomensko določuje: »Možje, ljubite svoje žene, kakor je tudi Kristus Cerkev ljubil... Tako so tudi možje dolžni svoje žene ljubiti kot svoja telesa. Kdor ljubi svojo ženo, ljubi sebe. Kajti še nikoli nihče ni svojega telesa sovražil, marveč ga hrani in neguje, kakor Kristus Cerkev; zakaj udje njegovega telesa smo. Zaradi tega bo zapustil človek očeta in mater in se bo držal svoje žene in bosta dva eno telo« (Ef 5, 25—31). Iz celotnega teksta poročnega berila torej sledi: 1. Mož in žena sestavljata organsko življenjsko celoto, sta »eno telo«; v taki celoti pa ne gre za podvrženost enega dela drugemu, ampak le za razdelitev primernih funkcij delovanja, za medsebojno sodelovanje. 2. Mož mora ženo ljubiti kakor samega sebe; ob taki ljubezni moža pa je pokorščina v smislu podvrženosti oz. neenakopravnosti nemogoča; mož, ki ljubi svojo ženo kakor sam sebe, jo nujno mora imeti za enakopravno, žena pa, če je ljubljena od moža s tako ljubeznijo, se mora nujno počutiti enakopravno. 3. Tisto, kar hoče Pavel predvsem poudariti, je osebna in popolna medsebojna ljubezen zakoncev. 4. Pokorščino, o kateri govori Pavel v prvem stavku, torej ne smemo razumeti kot podvrženost žene možu ali kot neenakopravnost žene z možem. Dejansko naroča Pavel ženam ljubezen do mož in najtesnejše življenjsko sodelovanje z njimi. Če sedaj primerjamo Pavlov tekst iz lista Efežanom z onim iz lista Galačanom, vidimo, da Pavel v obeh uči v bistvu isti nauk: mož in žena sta enakopravna. Dokler bo Košiček iztrgal besede sv. pisma iz njihovega konteksta in še te iztrgane besede razlagal po svoji samovolji, ne bo ničesar resničnega povedal o krščanstvu in Cerkvi.

Košiček bi rad dokazal, kako globoko je bilo sovraštvo do žensk in kako velik je bil strah pred njimi v glavah številnih cerkvenih očetov in pisateljev. Kot 'dokazni material' navaja 5 citatov iz teh očetov in pisateljev, npr.: »Ženska je huda pošast, ostra hudičeva puščica.« Zraven še pomiluje mene, češ da sem se »verjetno zaman trudil, da bi v ideološki literaturi našel še kak izrek, ki bi bil ženskam v prid« (v svojem prvem odgovoru sem namreč navedel nekatere izreke). — Če bi Košiček poznal dela cerkvenih očetov in pisateljev o ženski in ne bi prepisoval svojih citatov iz drugotnega vira (iz P. Mantegazza), potem

bi vedel, da so omenjeni očetje in pisatelji uporabljali citirane stavke za javne ženske in zapeljivke, ne pa za žene kot take! Dalje Košiček pozna le nekaj negativnih izjav krščanskih pisateljev, niti malo pa se ne ozira na njihov pozitivni nauk o ženi. Proti Košičkovim negativnim citatom bi lahko navedli tisoče pozitivnih izjav teh pisateljev. Najznačilnejše pozitivne izjave cerkvenih očetov o ženi so izšle na več ko 300 straneh v knjigi: »La femme. Les grands textes des Pères de l'Église« (izbral F. Quéré — Jaulmes, Paris 1968). In končno. Četudi bi nekateri cerkveni ljudje povedali kaj protiženskega, ali je zato komu dovoljeno, da vse krščanstvo razglasi za protižensko in protispolno? Naj Košiček dokaže, če more, da je Cerkev kdaj razglasila za svoj, za uraden, za obvezen, za verski nauk kako protižensko izjavo kakega cerkvenega očeta ali krščanskega pisatelja!

Naslednji Košičkov 'dokaz' o neenakopravnosti spolov v krščanstvu je tale: »Stališča nedavnega vatikanskega cerkvenega zbora, ki jih v tej zvezi omenja dr. Steiner, samo delno in zelo sramežljivo priznavajo ženski enakopravnost z moškim, takšno enakopravnost, ki so jih socialistična gibanja na svetu zavrnila že pred sto leti.« — Dr. Košiček je postavil trditev. Naj jo zdaj še dokaže!

Krščansko gledanje na žensko, ki ga podaja papež Pavel VI., imenuje Košiček »trubadursko idealiziranje ženske« in izjavlja, da »dobro vemo, kakšna je bila ženska enakopravnost v trubadurskih časih.« — Naj Košiček pove, kakšna je bila! Jaz mislim, da vsaj taka, kakršna je v sedanji seksualni revoluciji, za katero se Košiček očitvidno zavzema in katera predvsem zaradi moških slači ženske v barih, na filmskem platnu, v seksi-revijah itd., ne samo v kapitalističnih, ampak tudi v nekaterih socialističnih deželah. In potem: prej je bil Košiček hud na cerkvene očete zaradi nekaterih njihovih neidealnih izjav na račun nekaterih žensk, zdaj pa je spet hud na Pavla VI. zaradi »idealiziranja ženske«.

e) Krivične trditve in žalitve

»Katoliška Cerkev je vedno zelo vneto zagovarjala fevdalni družbeni red ... Cerkev je vedno bila in je še vedno najzvestejši zaveznik svetovnega kapitalizma in imperializma ... Krščanstvo se lahko pohvali tudi s tem, da je vedno, pa čeprav samo molče, podpiralo tako imenovano dvojno moralo, ki je izraz globoke popačenosti patriarhalne družbe. Torej, če si nekdo nekaj izmišlja in meče ljudem pesek v oči, potem je to dr. Steiner, ne pa jaz.« — S temi trditvami, ki jih podkrepljuje z »vedno«, hoče Košiček tudi dokazati, da Cerkev in krščanstvo postavljata žensko v neenakopraven položaj z moškim in povzročata izkoriščanje ženske. Da so bili cerkveni ljudje, in so še, ki so se povezovali s kapitalizmom in podpirali dvojno moralo patriarhalizma, je, žal, res. Toda, naj Košiček pove, v kateri svetovni ideološki organizaciji ali skupnosti takih ljudi ni bilo?!

Naj Košiček že enkrat tudi pove, kaj pojmuje pod izrazom »Cerkev« in kaj pod izrazom »krščanstvo«! Ko se bo o tem izjasnil, mu bom na njegove obdolžitve lahko konkretnije odgovoril. Svoje težke obdolžitve pa bo moral tudi dokazati, drugače mu bo lahko vsak količjak objektivni človek očital staromodno proticerkveno in protikrščansko propagando, krivičnost in to, da si »nekaj izmišlja in meče ljudem pesek v oči«.

Za zdaj postavljam naslednja vprašanja: »Ali so zagovarjali fevdalni družbeni red in imperializem ter dvojno moralo desetisoči krščanskih mučencev, ki so jih pobili imperialisti, fevdalci in patriarhalisti rimskega imperija? Ali so podpirali imperializem in dvojno moralo tisoči kristjanov, ki so zaradi svojega krščanskega prepričanja trpeli ali bili umorjeni pod Hitlerjem in Stalinom? Ali so bili najzvestejši zavezniki svetovnega kapitalizma in imperializma ter zagovorniki fevdalnega družbenega reda tisti katoličani, ki so pod vodstvom

duhovnika dr. J. Kreka organizirali v Sloveniji socialno gibanje? Ali so zavezniki svetovnega kapitalizma milijoni sedanjih južnoameriških kristjanov, ki se temu kapitalizmu upirajo? Ali danes ne zapirajo katoliških duhovnikov v Španiji in Braziliji zato, ker se borijo proti socialni neenakosti, proti kapitalizmu in fevdalnemu redu? Zakaj kapitalisti in imperialisti napadajo okrožnice Janeza XXIII. (»Mati in učiteljica«, »Mir na zemlji«) in Pavla VI. (»Razvoj narodov«), ali zato, ker sta ta papeža najzvestejša zaveznika svetovnega kapitalizma in imperializma? Ali ni 2. vatikanski koncil odločno nastopil proti imperializmu, kapitalizmu in vsaki dvojni morali (npr. v konst. Cerkev v sed. svetu, 16, 27, 29, 44, 66, 68, 69, 71, 81, 82, 83)? Podobnih vprašanj bi lahko zastavili še mnogo. Za enkrat jih je zadosti, da objektivni človek vidi, kako krivične so Košičkove obdolžitve in kako neresnični so njegovi štirje »vedno«. Vsi zgoraj omenjeni ljudje so se namreč tudi imeli za Cerkev in za kristjane. V njihovem imenu in v imenu stotin milijonov kristjanov, ki niso nikdar zagovarjali fevdalnega reda, nikdar bili najzvestejši zavezniki svetovnega kapitalizma in imperializma, nikdar podpirali patriarhalne dvojne morale, protestiram proti Košičkovim krivičnim trditvam!

Ljudje, ki so objektivni in nekaj vedo o krščanstvu, govorijo čisto drugače kot Košiček, npr. znani marksistični ideolog R. Garaudy: »Dovolj številna revolucionarna gibanja so se v zgodovini vodila v imenu vere. Zategadelj ne smemo gledati na kristjane že a priori kot na revolucionarje druge vrste« (Naši razgledi, 6. marca 1970). — Kdo meče ljudem pesek v oči?

f) Zasramovanje na podlagi neznanstvenosti

Košiček mi očita, da »v svoji gorečnosti« še tega nisem opazil, da z izjavo M. Tavčarja (Komunist, 6. jan. 1969) citiram nekaj, kar nima veliko zveze z odnosom krščanstva do spolnosti. — V intervjuju, iz katerega sem citiral Tavčarjevo izjavo, je samo govor o problemu današnjega pojmovanja spolnosti. In ravno v zvezi s tem pojmovanjem je Tavčar dejal: »Današnja katoliška morala tudi ni nekaj, kar je moč čez noč in brez škode zavreči vse od kraja. Verska morala je vsrkala preveč splošno sprejemljivih humanističnih vrednot, da bi bilo tako fatalno zavračanje možno in pametno. Socialistična morala prevzema od nje nemalo človeško in družbeno preverjenih etičnih načel.« Če Tavčarjevih besed ne iztrgamo iz konteksta, potem ni nobenega dvoma, da se njegova izjava ne nanaša samo na neki nedoločeni predmet, ampak tudi in to pot predvsem na krščanska etična načela glede spolnosti.

Mojo kritiko na račun njegovega povezovanja prezgodnje ejakulacije s krščanskim pojmovanjem spolnosti in žene zavrača Košiček takole: »Menim, da je neodgovorno soditi o delu nekoga in o njegovi strokovnosti brez vsakega poznavanja tega dela in te stroke. Namesto, da bi se vmešaval v tisto, česar ne razume, bi bilo veliko bolj koristno, če bi avtor poskušal spoznati velikansko krivdo krščanstva glede na človeško spolnost.« — Odgovarjam: 1. »To delo in ta stroka« je v polemiki Košiček — Steiner odnos krščanstva do spolnosti in ženske ter povezava tega odnosa s prezgodnjo ejakulacijo. V svoji kritiki sem se držal tega področja in nisem posegel na druga področja Košičkovega dela in ni česar izjavil o Košičkovi strokovnosti na drugih področjih. 2. Za področje, o katerem razpravljava, imam kvalifikacijo. 3. Košičkovo povezovanje prezgodnje ejakulacije s krščanskim pojmovanjem spolnosti in njegovo zagovarjanje predzakonske spolne nevezanosti nisem zavračal s svojimi argumenti, ampak z mišljenji priznanih seksologov. Naj torej Košiček upošteva strokovnjake, katere sem navajal (Hair, Pertl, Corneven, Schelsky)! Naj torej ne beži z znanstvenega področja na področje zasa-

movanja. 4. Če se nimam jaz pravice vmešavati v zadeve seksologije, se nima Košiček pravice vmešavati v zadeve teologije oz. krščanskega nauka.

Namesto k dokazom se Košiček zateka k očitkom, sramotitvam, pretiravanjem, neresnicam: »Krščanska seksualna morala je neizogibno prežeta z dvatisočletnim patološkim strahom pred spolnostjo, ki se spreminja v agresivnost do nje. Zato ne verjamem, da bi se ga sedanji nosilci katoliške teologije lahko kar čez noč otresli. V njihovo iskrenost bi lahko verjeli šele potem, če bi se jasno in nedvoumno odrekli nekdanjih in še nedavnih dogem krščanske ideologije do spolnosti in odnosov med spoloma.« — Košiček nima pravice izreči takih trditev, ker jih z ničemer ni dokazal. »Antiseksualno stališče krščanske ideologije« in krščanski »zgrešeni« odnos med spoloma je Košiček le skušal dokazovati. In to: 1. z besedami sv. pisma, ki jih je iztrgal iz konteksta in potvoril njih pomen, 2. z nekaterimi izjavami nekaterih cerkvenih ljudi in pisateljev, 3. z nepravilnim odnosom nekaterih kristjanov do spolnosti in ženske, 4. s tezami svoje seksualne vere, 5. z neutemeljenimi sramotitvami krščanstva, Cerkve, teologov itd. Košiček je vseskozi ponavljal nedopustno napako in delal krivico: vzel je mali del in zaradi njega obsodil celoto, vzel nekatere kristjane in obsodil krščanstvo, vzel pritiko in jo hotel krščanstvu vsiliti kot bistvo. Ali je to znanstvena metoda?

Da ne bo nesporazuma, ponovno poudarjam, kar sem povedal že v svojem prvem odgovoru Košičku: med kristjani so bili taki (v nekaterih dobah jih je bilo celo mnogo), ki so imeli do spolnosti in do žene take odnose, kakršne očita Košiček vsemu krščanstvu. Bili so celo med cerkvenimi očeti, teologi, papeži in škofi (prim. npr. B. Häring, Brennpunkt Ehe, Frankfurt am Main 1968, 35–44). Kar sem oporekal Košičku v prvem odgovoru in kar mu oporekam sedaj, je trditev, da je krščanstvo »v svojem bistvu, v srčiki svojega svetovnega nazora« protispolno. Dokazuje za nevdržnost te trditve sem navedel v svojem prvem odgovoru. Košiček jih, kakor smo videli v tem drugem odgovoru, ni mogel spodbiti. Zato naj ponovno poudarim samo naslednje. Krščanstvo ima spolnost za božjo stvar, urejeno spolno dejavnost pa za božjo voljo. Drugače ne more biti, saj bi sicer zanikalo, da je Bog stvarnik vsega in bi se tako spodbijalo v svojem osnovnem verovanju. Prav tako ima krščanstvo žensko za enakovredno in enakopravno moškemu. Drugače ne more biti, saj bi se sicer spodbijalo v svojem verovanju, da so vsi ljudje božji otroci, vsi kristjani pa vraščeni v Kristusa. Protispolnost ni sad krščanstva, ampak se je pritihtopila v nekatere kristjane (najprej v nekatere cerkvene očete) iz maniheizma (ime po začetniku, Babiloncu Maniju, u. okoli l. 277). Podrejanje žene moškemu, ki so ga nekateri cerkveni ljudje poudarjali, pa je posledica napačnega razumevanja nekaterih tekstov sv. pisma in posledica patriarhalistične miselnosti v zgodovinskem prostoru, v katerem je krščanstvo nastajalo. Kljub vsemu pa uradna Cerkev ni nikdar razglasila kake protispolne dogme ali kake dogme o neenakosti spolov.

Košičku moramo torej zopet postaviti vprašanje. Katere so tiste »nekdanje in nedavne dogme krščanske ideologije do spolnosti in odnosov med spoloma«, ki bi se jih naj Cerkev odrekla? Niti papež niti vsi škofje in duhovniki ter teologi skupaj ne vedo za nobeno protispolno in protižensko krščansko dogmo. Vedo pa za nauk cerkvenega učiteljstva, ki je že od 3. stol. dalje branil dobrost zakonskega spolnega udejstvovanja proti manihejcem (Denz. 36, 435), valdencem (Denz. 424), albigenem (Denz. 430), armencem (Denz. 537) itd. Prim. tudi Denz. 3975!

Ko smo zavrnili Košičkovo tezo o tem, da je krščanstvo »v svojem bistvu« protispolno in da postavlja žensko pod oblast moža, smo spodbili tudi Košičkove obdolžitve, da je krščanstvo deformiralo spolnost, da ima patološki strah pred njo, da je agresivno do nje itd. Ko nekdo podtakne krščanstvu neresničen

odnos do spolnosti in ženske, mu ni težko obdolžiti krščanstva takih in podobnih reči. Zaradi grehov proti spolnosti in ženski, ki so jih storili nekateri kristjani, nima nihče pravice obdolževati vse krščanstvo. Ti kristjani pa teh grehov niso delali samo zaradi nepravilnega razumevanja krščanskega odnosa do spolnosti in ženske, ampak tudi zaradi miselne dediščine, struktur, navad itd. nekristjanov. Če bi Košiček upošteval zgodovino spolnega udejstvovanja, bi moral priznati, da so nekatera ljudstva že davno pred začetkom krščanstva vsaj v tem ali onem zatajevala, omejevala, prepovedovala in deformirala človeško spolnost. To delajo nekateri nekristjani v neki obliki še danes. Tako so npr. še danes tudi v nekaterih državah z ateistično oblastjo zakoni, ki prepovedujejo to ali ono obliko spolnega udejstvovanja. Naj navedem v tej zvezi dokazilno literaturo: P. Jadis, *Piaceri e credeltà storiche*, Milano 1933; Rattray — Taylor, *Sex and History*, 1954; H. Schelsky, *Soziologie der Sexualität*, Hamburg 1955; R. Lewinson, *Eine Weltgeschichte der Sexualität*, 1958.

g) Licemerstvo?

Na koncu svojega pisanja obdolži Košiček »voditelje katoliške Cerkve«, da nadaljujejo »stoletno seksualno licemernost«. ‚Dokaz‘ za to licemernost je Košičku: 1. »njihova tako imenovana liberalizacija stališč do spolnosti«; 2. »sedanji nosilci katoliške ideologije« niso priznali, »da je sv. pismo samo zbirka mitov, legend in historiografskih podatkov, nikakor pa ne ‚božja beseda‘, da so stališča in mišljenja cerkvenih očetov, sholastičnih teologov in drugih krščanskih piscev omejena s prostorom in časom, v katerem so ti ljudje živeli, nikakor pa ne nekaj, kar bi imelo neminljivo vrednost.«

Najprej povejmo Košičku, da »nosilci katoliške ideologije« njegovi gorostasni zahtevi ne bodo nikdar ugodili. Nikdar ne bodo razglasili sv. pisma za »samo zbirko mitov, legend in historiografskih podatkov«. Sv. pismo je namreč osnovni vir krščanske vere. Nikdar se ne bodo odrekli tistemu, kar je v nauku cerkvenih očetov in drugih krščanskih pisateljev zdravega, pristno krščanskega. Če bi se krščanstvo odpovedalo sv. pismu in svoji zdravi tradiciji, bi se odpovedalo samemu sebi. Cerkev pa se je vedno trudila, posebno dela to danes, da bi spoznala, kaj je v sv. pismu božja misel in kaj samo literarna oblika, mišljenje svetopisemskih pisateljev, mit itd. Tako npr. smatra Cerkev besede sv. pisma, kolikor govore o podrejenosti žene moškemu za izraz človeškega in ne božjega mišljenja. Isto in še bolj dela Cerkev s svojimi cerkvenimi očeti in pisatelji. Tako npr. cerkveno učiteljstvo nikdar ni dogmatiziralo kake protispolne ali protizenske trditve kakega cerkvenega očeta. Kdor bi hotel vsaj nekoliko spoznati pristni cerkveni nauk in prizadevanje cerkvenih ideologov, da spoznajo resnico, ji ne bi smel očitati »nadaljevanja stoletne seksualne licemernosti«. Toda Košiček noče spoznati, kakšen je pravi cerkveni nauk o spolnosti in ženski. Še več. Na podlagi podtaknjene nauka dokazuje krščanstvu protispolnost in podrejanje žene moškemu.

Če Košiček imenuje sedanje nositelje krščanskega nauka o spolnosti in ženi nadaljevalce stoletne spolne licemernosti, ne priznava temu nauku niti pičice pozitivnosti. Pozitiven nauk, ki ga učijo o spolnosti in ženski sv. pismo, cerkveni očetje, 2. vat. cerkveni zbor, Pavel VI., teologi itd., Košiček spregleduje ali smeši.

Košiček si lasti pravico, da svoje teze argumentira s sv. pismom in cerkvenimi očeti, istočasno pa zahteva od Cerkve, da se odreče sv. pismu in cerkvenim očetom tako, da razglasi prvo za »zbirko mitov, legend«, druge pa za omejene s prostorom in časom. (Sicer pa je Košiček sam iz »teh mitov in legend« ter iz teh očetov, »omejenih s prostorom in časom«, na veliko dokazoval protispolnost in protizensko krščanstva!)

Enkrat očita Cerkvi kompromisarstvo, potem pa glede iste reči neelastičnost. Lasti si pravico, da postavlja glede važnih verskih reči samovoljne teze, Cerkvi pa ne priznava pravice, da normira spolno udejstvovanje njenih vernikov. Obsoja, ko krivde ne dokaže. Zaradi grehov in zmot nekaterih kristjanov, cerkvenih predstavnikov, teologov itd. obsoja in zasramuje vse krščanstvo, predstavnike Cerkve, teologe itd. Od »nosilcev katoliške ideologije« zahteva iskrenost, ki jo veže na svojevoljne in nemogoče pogoje.

To niso vsa nasprotja in svojevoljnosti, v katera pada Košiček. Mislim pa, da jih je zadosti, da opravičeno postavim vprašanje: Komu bi moral Košiček očitati licemerstvo?

Štefan Steiner

Osemdesetletnica dr. Franceta Vebra

IN HONOREM DR. FRANCISCI VEBER OCTOGENARII

Letos, ko obhaja slovenska univerza v Ljubljani svojo petdesetletnico, obhaja svojo osemdesetletnico eden izmed prvih profesorjev naše univerze profesor dr. France Veber. Rodil se je 20. septembra 1890. v Gornji Radgoni, gimnazijo je dokončal v Mariboru in po maturi stopil v mariborsko bogoslovje. Da bi se ves posvetil filozofiji, je izstopil iz bogoslovja in odšel na vabilo profesorja Alexeja Meinonga, pl. Handschuchsheim (1853—1920), v Gradec in se vpisal na filozofsko fakulteto, kjer mu je postal učitelj Alexej Meinong. Pri njem je dokončal filozofske študije in postal doktor filozofije. Med prvo svetovno vojno je bil vpoklican v vojsko. Tudi v tem času je zanj skrbel z očetovsko skrbjo njegov profesor A. Meinong. Po končani vojni je postal prvi profesor filozofije na novo ustanovljeni slovenski univerzi v Ljubljani. Tu je kot profesor deloval do 1945 leta, ko mu je na namig od zgoraj svetoval prof. dr. Fr. Ramovš, naj zaprosi za upokožitev. Prošnja za to prezgodnjo upokožitev je bila takoj rešena. Od upokožitve živi v Ljubljani in praznuje letos svojo osemdesetletnico še vedno ves duhovno bister in čil kot nekdanj v letih svojega znanstvenega dela na univerzi. To so glavni mejniki njegove življenjske poti.

Dr. France Veber kot človek

Njegove osebne vrline, mimo katerih ne moremo in ne smemo, so: Bil je vedno ves predan slovenskemu narodu, resnicoljuben in plemenit do vsakega človeka.

Ko je dokončal svoje študije na graški univerzi, bi po želji svojega učitelja postal njegov naslednik. Tako bi ostal na graški univerzi kot profesor filozofije in odprta bi mu bila pot v veliki svet. Po svojem delu in svojih spisih bi postal svetovno znan filozof, ki bi ga mi Slovenci s ponosom citirali in se trkali na prsi, da je Slovenec. Toda klicala ga je domovina. To je sam čutil in na to ga je vedno opominjal tudi tedanji redni profesor slavistike na graški univerzi, dr. Rajko Nahtigal. Izrazil je svojo željo svojemu dragemu učitelju. Ta ga je razumel in mu z bolečino v srcu dejal: »Sie haben recht; jetzt, da die Nationen auch territorial voneinander geschieden sind, gehören Sie zu Ihrigen.« (Sistem filozofije, Predgovor.) Vedel je, da gre k svojemu malemu narodu, kjer mu ne bo dano, da bi postal tako slaven, posebno še, ker je usoda, da mali narodi ne znajo vrednotiti svojih velikih ljudi. Menda zato ne, ker se dva petelina

ne trpita na majhnem dvorišču in fizično močnejši okavska in napodi fizično šibkejšega. Veber je s tem, da se je odrekel profesuri na graški univerzi, doprinesel svojemu narodu veliko osebno žrtev. Toda hotel je svojemu narodu, ki je tedaj dobil svobodo, služiti z vsemi svojimi silami, da bi slovenski narod, če ne po številu in moči, postal vsaj po kulturi velik. Po drugi svetovni vojni je dobil zopet vabilo, da naj pride v Gradec. Postal bi v Gradcu ali na kaki drugi svetovni univerzi profesor filozofije, saj je bil tedaj šele v svojem 56 letu. Zopet je rekel: ne! Ni si hotel iskati po svetu časti in slave, ostati je hotel pri svojem narodu, pa čeprav v pokoju, obsojen na molk. Vebrovo znanstveno delo je bilo tako tesno združeno z njegovim učiteljskim poklicem na univerzi, da je s prenehanjem tega, prenehalo tudi njegovo znanstveno raziskovalno delo.

Druga Vebrova vrlina je resnicoljubnost. To so dan za dnem lahko občudovali njegovi učenci in vsi, ki so zasledovali njegovo znanstveno delo. Kot univerzitetni profesor ni bil nikoli avtoritativen, ki bi zahteval slepo duhovno pokorščino, nikoli ni bil duhovni tiran nasproti svojim učencem in ne nasproti nikomur. Bil je vedno svobodoljuben. Vsakemu je bil na razpolago, če ga je prosil za kak članek ali predavanje, a vedno je pisal in predaval le to, kar je sam spoznal za resnico. Nikoli pa ni hotel biti »naročen«, da bi pisal ali predaval po želji ali naročilu drugih, da bi služil temu ali onemu sloju, razredu ali stranki. Nikoli ni hotel biti »agitator«, »naročeni« ali »uradni« filozof. Zato njegova filozofija ni ne meščanska ne komurkoli dekla, ampak vedno in povsod je v službi resnice, pa naj bo to komu prav ali ne. Tudi slušatelj prvega semestra mu je smel povedati svoje ugovore. Tega ni nikoli zameril. V veliko veselje mu je bilo, če mu je mogel slušatelj dokazati svojo trditev, priznal mu je brez zamere in užaljenosti, da ima prav. Tako je Veber vzgajal svoje učence v ljubezni do resnice in jih uvažal v znanstveno raziskovanje. V tem oziru je Veber naš Sokrat. Njegovim učencem ni bilo treba prisegati ne na Meinonga, začetnika predmetne filozofije, ne na njega samega. Svojih učencev ni učil, kaj je rekel ta ali oni filozof, ni učil »znanstveno« prepisovati razne avtorje, ampak jih je uvažal v znanstveno raziskovanje in odkrivanje resnice. Vrhovno Vebrovo načelo je resnica. Zato v svojih delih nenehno analizira in samostojno išče nove resnice. Služil je resnici in zato je služil vsem. Nikoli se ni bal, da bi kateri njegovih slušateljev odkril kako novo resnico, saj v svojih delih z veseljem in priznanjem omenja svoje učence in njihova dognanja. Nikoli ni hotel imeti filozofije za svoj monopol. Čim več je imel svojih učencev, ki so filozofsko razglabljali, tem bolj je bil vesel in srečen. Zato si je vzgojil celo vrsto učencev, jih naučil samostojno misliti in samostojno znanstveno raziskovati.

Dr. France Veber je kot človek vedno plemenit. V svojem predgovoru k »Sistemu filozofije« (1921) izraža hvaležnost svojemu prvemu učitelju filozofije, prof. F. Kovačiču. »V bogoslovju se nisem le temeljito seznanil s staro in sodobno školastiko, tu sem obenem skozi leto dni užival prvi sistematičen in metodično urejen filozofski pouk in rade volje priznavam, da sam ne morem presoditi, koliko dobrega zahvaljujem baš v tem pogledu svojemu tedanjem učitelju prof. F. Kovačiču.«

V svojih delih se zopet in zopet spominja s hvaležnostjo svojega velikega učitelja Alexeja Meinonga, ki ga priznava za svojega »najboljšega duševnega očeta«. Prof. dr. Rajko Nahtigal je na Vebrovo željo podal izjavo o očetovski skrbi Meinonga za svojega učenca: »Vsled avtorjeve želje potrjujem, kako plemenito je zanj skrbel pokojni prof. Meinong, da se je npr. ob preobratu potrudil v seminar za slovansko filologijo v drugem nadstropju ter s prisrčno vnemo priporočil podpisanemu slovenskemu profesorju njega, svojega učenca Slovenca, naj bi storil zanj vse, kar je le mogoče.« (Sistem filozofije, VIII.) To plemenitost, ki jo je sam užival od svojega učitelja, pa je imel tudi sam do svojih učencev, bil je do njih vedno očetovsko dober in skrben. To ni bilo

pri njem nekaj narejenega, ampak pristno. Če se je njegov učenec znašel v kakih težavah, ga je kar s skrbjo vprašal: »Kako naj-vam pomagam?« In mu je tudi pomagal, kolikor je mogel. Kolikokrat je hodil s tem ali onim svojim učencem od vrat do vrat in trkal, posredoval in prosil, kot da gre za njega samega. Tudi za to očetovsko skrb so mu njegovi učenci iz srca hvaležni.

Dr. France Veber kot filozof

Če velja za pesnike in za umetnike v splošnem, da so »rojeni«, velja to tudi za filozofe. Nobeno učenje filozofije ne pomaga, da postane človek filozof, če mu to ni prirojeno, dano. Tak rojen filozof je tudi dr. France Veber. Njegov filozofski duh se je zbudil, ko je kot sedmošolec bral Descartesove »Regulae ad directionem ingenii«, ki so napravile iz njega popolnoma drugega človeka. Nesistematično in nervozno je prebiral nato Aristotela, Avgušтина, Descartesa, Leibniza, Huma, Kanta, Haeckla. Zatem je sistematično študiral sholastično filozofijo in se končno oklenil predmetne filozofije, ki jo je tudi dokončno utemeljil.

Slišal sem že večkrat od malo poučenih ljudi, ki pa bi morali biti dobro poučeni, sledeči dve trditvi: »Veber je bil ateist, pa se je spreobrnil in napisal knjigo o Bogu. Veber je večkrat menjal svojo filozofijo, saj je napisal kar dva uvoda v filozofijo, njegova filozofija je pač taka, da je ne bo nihče več obujal in spada le še v zgodovino filozofije.« Res strogi in porazni trditvi, toda, hvala Bogu, popolnoma neresnični.

Veber ni bil nikoli ateist. V boju proti psihologizmu, subjektivizmu ga je prevzela resnica, da predmeti niso odvisni od doživljajev, katerih predmeti so, da so apsihološki in z ozirom na doživljaje naprej dani ter od subjekta neodvisni. V tem navdušenju si je zastavil še eno vprašanje, mimo katerega bi tedaj prav lahko šel. Zastavil si je vprašanje: Ali so predmeti ustvarjeni od Boga? To vprašanje je bilo tu zastavljeno prezgodaj. Ker je prej dokazal, da je zmoten psihologizem, da izkustveni subjekti ne ustvarjajo predmetov in da so prav subjekti odvisni od predmetov, ki si jih le predočujejo, zato je postavil trditev, da je tudi Bog odvisen od predmetov kot apsiholoških dejavnikov, da torej Bog ni ustvaril izkustvenega sveta. »S tem pa je zdaj še naknadno zopet pokazana nesmiselnost vseh onih teorij, ki govore o nekem 'ustvarjanju' zunanjega sveta od boga kot najvišje 'osebe', vsaj kolikor se tudi 'bog' razumeva kot najvišja duševnost, torej kot neki najpopolnejši jaz: v smislu naših izvajanj tudi tega jaza ni in ne more biti brez doživljajev, le-teh ne brez pristnih doživljajev najnižjega reda in teh zadnjih ne brez faktične eksistence nekega zunanjega sveta v fizikalno-prostorno-dinamičnem smislu besede. Torej je tudi ta (najvišji) jaz — če eksistira — brezčasno odvisen od faktične eksistence tega zunanjega sveta in ne narobe!« (Uvod v filozofijo, 1921, str. 318.) Tu torej Veber ne dokazuje, da ni Boga, pač pa, da ni stvarnik izkustvenega sveta. Torej je trditev, da je Veber dokazoval ateizem in da je bil sam ateist, neresnična.

Tedaj je Veber poznal na doživljajih le predočevalno stran, jaz mu je bil le »nadstat« in ne podstat in zato je tedaj menil, da ni doživljajev brez jaza in ne jaza brez doživljajev, a doživljajev zopet ni brez zunanjega sveta. Brez eksistence zunanjega sveta ni ne doživljajev ne jazov. Veber tedaj še ni odkril jaza kot podstat, ki ni odvisen od doživljajev in more eksistirati brez doživljajev. V predgovoru k svojemu delu Filozofija pravi: »V tem spisu so popravljene tudi take hibe 'Uvoda', ki so izvirale od tod, ker sem že tam seveda reševal tudi taka vprašanja, ki se z vidika golega razmerja doživetja do objekta sploh ne dadó reševati in sem jih torej tam le umetno ali nasilno

rešil.« Torej si je Veber vprašanje, ali dobiva zunanji svet svojo vsebino od Boga, stavil v »Uvodu« prezgodaj. Treba je bilo še prej prodreti od »zastopniških« predmetov v naši duševnosti v res pravi realni izkustveni svet, v svet pravih predmetov. Šele ko je z zadevalno stranjo naših doživljavaev prodrl v svet pravih predmetov realnega izkustvenega sveta, je bilo vprašanje, od kod dobivajo ti predmeti realnega sveta svojo vsebino, res smiselno in rešljivo. To je napravil v knjigi o Bogu.

Do spoznanja svoje duševnosti, lastnega subjekta, jaza in zunanjega sveta prihajamo le s pomočjo svojih doživljavaev. Brez doživljavaev bi bili kakor kamen na cesti, ki ne ve ne za sebe ne za svojo okolico. Že John Locku (1632—1704) je bil doživljaj izhodišče za spoznanje notranjega in zunanjega sveta. Vsa duševnost mu je zavestna, on ne pozna ne nezavestne ne podzavestne duševnosti. Ne vemo, kaj je stvarna in kaj duhovna podstat, naše spoznanje ne sega do njih. Locku je eksistenca naše duševnosti nedvomna, ni mu pa tako nedvomna eksistenca zunanjega sveta. Še dalje je šel George Berkeley (1685 do 1753), ki uči, da eksistirajo samo duševne substance, stvarnih substanc ni. Zunanjega sveta izven subjekta ni, samo duh je, ki spoznava, realnost stvari je isto kot spoznano biti (*esse est percipi*). To je subjektivni idealizem, psihologizem, fenomenalizem, ki končno vodi v solipsizem. Nikakor ne moremo ven iz spoznavajočega subjekta.

David Hume (1711—1776) pa že uči, da je spoznanje realnih, stvarnih in duhovnih substanc nemogoče, do podstat duše in snovi ne moremo. Mi ne moremo iz naše duševnosti.

Kantu (1724—1804) je »stvar na sebi«, ki jo sicer priznava, nepoznatna. Tudi njemu ni bila znana pot iz naše duševnosti.

Vsi ti filozofi so poznali le predočevalno stran doživljavaev. Zato niso mogli prodreti v realni svet izven duševnosti, vrata v ta realni svet so jim bila zaprta. In vendar je osnovno teženje človeškega duha prodreti v stvarni realni svet, ob katerega zadeva in ga z globinskim razumom zre. Tudi tisti, ki negirajo zunanji svet, zadevajo ob njega, ga z globinskim razumom zrejo in živijo v njem!

V psihologizmu je sledil Hume tudi Alexej Meinong (1853—1920). Toda psihologizem ga ni zadovoljil. Zato je iskal izhod iz tega psihologizma in sicer zopet prek doživljavaev k apsihološkemu predmetu. Začel je iskati pri vseh doživljajih take od doživljavaev neodvisne predmete. Spoznal je, da imajo predstave, misli, čustva tudi nepsihološke predmete. Na »najstvo« kot predmet stremljenja pa je Meinonga opozoril že njegov učenec France Veber. Meinong je spoznal tudi, da je med vzrokom in učinkom stvarna zveza. Zdaj je mislil, da je predmetna teorija (*Gegenstandstheorie*) v celoti vpeljana in izvedena. Meinong je poznal le predočevalno stran naših doživljavaev in apsihološke predmete teh doživljavaev: osnove, dejstva, vrednote in najstva. To so sama kajstva, bistva, ki nam jih kaže predočevalna stran doživljavaev. Toda ta predočevalna stran doživljavaev je le ena stran doživljavaev. Doživljaji pa imajo še drugo, zadevalno stran. Te strani doživljavaev ni poznal tedaj ne Meinong ne Veber.

Meinong je odkril, da moramo poleg vsebine doživljavaev priznati še svet predmetov. Poti do pravih predmetov v realnem izkustvenem svetu ni poznal tedaj ne Meinong ne Veber.

Toda nemirni duh filozofa ne more mirovati. Zato je tudi Veber raziskoval dalje. Do tedaj je raziskoval razmerja doživljava do predmeta. V »Filozofiji« pa se mu je odprla pot od doživljava do subjekta doživljava, do jaza, osebe. »Vidimo, slišimo, okušamo, vohamo itd. res le vse vnanje pojave, svojega videnja, slišanja, okušanja, vohanja samega pa se vsaj v ugodnem primeru le — neposredno zavedamo, tako neposredno zavedamo, da že naprej

ne moremo dvomiti, ali v trenutku res kaj vidimo, slišimo, okušamo, vohamo ... Tako se utegnemo drugič enako neposredno zavedati tudi svojih trenutnih misli, čustev, stremeljenj kakor sploh kakršnihkoli ostalih svojih doživljanj. Prevažna pa je zdaj še nadaljnja okoliščina, da se utegnemo enako neposredno zavedati tudi — samega sebe in da je vprav ta primer uresničen pri vseh že navedenih primerih, ko vas kdo hvali ali graja, ko nas polni ponos ali tare kes itd.« (Filozofija, 32, 33.) Vebrova pot do doživljanja in jaza je zavedanje. Če to dopolnim s svojega sedanjega stališča, pravim, da so doživljanji in podstat jaza, tj. oseba, pravi predmeti globinskega razuma. Tako si je predmetna filozofija odprla pot na novo do zdaj še v njej neobdelano področje. Ne samo razmerje doživljanj—predmet, ampak tudi razmerje doživljanj—subjekt je pravi predmet našega globinskega razuma. Jaz sam in doživljanji so pravi predmeti globinskega razuma. »No, vprav pričujoči spis pa je in hoče biti taka prva in načelna sinteza obojega gledišča, gledišča, ki se opira na predmet doživljanja, in gledišča, ki se opira na subjekt doživljanja; šele to oboje gledišče pa odpre pot k polnemu umevanju življenja, k umevanju življenja z vidika tega, kaj se 'izživi', in z vidika tistega, ki 'živi'.« (Filozofija, 8.)

Ob tem odkritju je bil Veber tako presenečen, da se nekako ni znal orientirati, pa je že mislil, da je tu odpovedala predmetna filozofija. »Filozofijo« imenuje Veber »novi uvod v filozofijo«. Mislil je tedaj, da je to uvod v neko filozofijo, ki naj bi bila različna od predmetne filozofije, a v resnici je le uvod v novo področje predmetne filozofije, v področje: subjekta, osebe, jaza in doživljanja, ki so pravi predmeti globinskega razuma. Tu je torej Veber prodrl do pravih, realnih predmetov v naši duševnosti.

Treba je bilo zdaj napraviti še en korak naprej, korak v realni izkustveni svet izven nas, izven naše duševnosti. Veber je raziskoval naprej. V knjigi o Bogu odkrije na doživljanjih poleg predočevalne strani še zadevalno stran, ki zadeva ob istinitost, veljavnost in podstat izven človeškega subjekta v realnem izkustvenem svetu. S tem je bila odprta pot v realni izkustveni svet izven človeške duševnosti, odprta je bila pot do pravih predmetov. S tem spoznanjem je bila dokončno utemeljena predmetna filozofija in dokončno premagan subjektivizem, fenomenalizem, idealizem. Zdaj šele predmetna filozofija lahko razpravlja o vseh predmetih, ne da bi pretila nevarnost nasilnega ali celo platonskega izločanja predmetov iz dejanskega stvarstva. Predmetna filozofija je zdaj postala celotna filozofija. Pravi predmeti so apsihološki temelji »zastopniških« predmetov v naši duševnosti. Pravi realni predmeti pa so vsi le dvo- l'čne, polnostno, popolnostno in bitno protislovne realnosti, ki so končno utemeljene v Prarealnosti, v Bogu, ki jim daje vso vsebino.

Ko je Veber odkril zadevalno stran doživljanja, je odprl pot predmetni filozofiji v novo in najvažnejše področje stvarnega, realnega sveta, v področje pravih predmetov.

Ob tem odkritju se Veber nekako ni znašel in zopet je mislil, da je zapustil predmetno filozofijo. Primerjaj: Knjiga o Bogu, 402—408, 417, 418; Vprašanje stvarnosti, 5, 6, 16, 97, 181, 334, 335, 341, 377, 381, 385, 417, 428. In vendar je bila šele s tem odkritjem dokončno utemeljena predmetna filozofija sama in odprla se ji je pot v vsa področja predmetov in v vse filozofske discipline. Področje predmetne filozofije so vsi predmeti od praznega ničla, nemožnih in možnih predmetov, od zastopniških in pravih predmetov do Prarealnosti same, v kateri so utemeljene objektivne možnosti možnih, zastopniških in pravih predmetov in od katere dobivajo vsi dvo- l'čni pravi predmeti svojo vsebino.

Knjiga o Bogu ni uvod v neko novo filozofijo, ampak uvod v področje pravih predmetov, ki spadajo v področje predmetne filozofije.

Takó je Veber izpeljal filozofijo iz slepe ulice, v katero so filozofijo zapeljali Locke, Berkeley, Hume, Kant in drugi. Tu je torej Vebrovo mesto v zgodovini svetovne filozofije in tu njegova neminljiva zasluga, ki mu je ne more nihče oporekati in vzeti. Če slavimo te filozofe, ki jim moramo na drugi strani priznati tudi zasluge, moramo priznati veliko zaslugo tudi filozofu, ki je izpeljal filozofijo iz tega labirinta, čeprav je to le naš slovenski filozof dr. France Veber.

Bistvo predmetne filozofije je v tem, da so njeno izhodišče doživljaji; tudi razpravljati začne o doživljajih in njihovih predmetih. Le doživljaji nam kažejo predmete, pa naj bodo ti predmeti kakršnikoli. Druge poti do predmetov in do same stvarnosti kratko malo ni. Doživljaji nam kažejo predmete predočevalno in zadevalno, kažejo nam kajstva, bistvo predmetov, zadevamo pa tudi ob istinitost, bit, ob veljavnost, podstati, doživlja in jaz, osebo, vzročnost, časovnost in prostornost, da, ob stvarnost v času in prostoru, v njenem spreminjanju, njeni delovnosti, v njenem nastajanju in propadanju. Po svojem bistvu skuša predmetna filozofija dokončno doumeti vse predmete, vprašuje se, kje so predmeti dokončno utemeljeni, ker je po svojem bistvu usmerjena proti subjektivizmu, idealizmu v objektivnost.

Predmetna filozofija uporablja z velikim uspehom analitično metodo, a posluži se tudi eksperimentalne in sintetične metode, dà, vsake metode, ki ji pomaga čim bolj doumeti predmete. Važno je vprašanje: kakšen odnos ima predmetna filozofija do drugih filozofskih sistemov? To vprašanje je kaj lahko rešljivo, če upoštevamo, da skuša vsak filozof dognati resnico. Resnica pa je samo ena, a različne so poti do nje. Vsi, ki jo odkrijejo, se ob njej srečajo. Zato predmetna filozofija prihaja do resnice po svoji poti. Nihče si ne sme lastiti resnice samo zase. Tudi predmetna filozofija si ne lasti monopola nad resnico. Resnica je skupna last vseh, ki jo iščejo in ji služijo. Predmetna filozofija je celotna in odprta za vse, obsegajoča vsa področja filozofije kot morda noben drug filozofski sistem. Zato predmetna filozofija ni in ne more biti mrtev sistem nekje v muzeju starih in ne več uporabnih filozofskih sistemov, ampak je še vedno živa, življenjska in sodobna za filozofa, ki ima smisel za samostojno raziskovanje in iskanje resnice.

Prav zato ne smemo misliti, da so se Vebrova dela preživela ali da so zastarela, še vedno so sodobna in času primerna. To nam kažejo že sami naslovi njegovih del: Uvod v filozofijo (1921), Sistem filozofije. O bistvu predmeta (1923), Znanost in vera (1923), Problemi sodobne filozofije (1923), Etika (1923), Analitična psihologija (1924), Očrt psihologije (1924), Estetika (1925), Idejni temelji slovanskega agrarizma (1927), Filozofija. Načelni nauk o človeku in njegovem mestu v stvarstvu (1930), Sv. Avguštin. Osnovne filozofske misli sv. Avguština (1931), Knjiga o Bogu (1934), Nacionalizem in krščanstvo, Kulturna pisma Slovincem (1938), Vprašanje stvarnosti, Dejstva in analize (1939), Problem predstavnosti produkcije (Zbornik ZDHL, IV, 1928) in še več kot 80 razprav. Vsako delo ima nad 200 strani. Razen tega spadajo sem še neštevilni članki v časopisju in manjših revijah.

Vebrova dela moramo brati kot celoto ali tako, da jih beremo v zaporedju, kot so bila napisana, ker tako vidimo, kako si je predmetna filozofija osvajala vedno nova področja in kako je Veber sam v poznejših delih reševal ugovore, ki jih je stavljajl v prejšnjih delih, ali tako, da beremo najprej zadnja dela in iz vidika zadnjih dognanj prejšnja dela. Vebrova dela pa so tudi taka, da jih moremo brati tudi posamezna, ne da bi poznali njegovih prejšnjih del, zakaj v svojih delih vse analizira, izvaja in razlaga in tudi svojo terminologijo sproti uvaja, razlaga in utemeljuje.

Ob svoji osemdesetletnici lahko gleda dr. France Veber z zadovoljstvom na svojo prehojeno življenjsko filozofsko pot in na svoja izvirna dela. Mi Slo-

venci pa mu moramo biti hvaležni za njegovo življenjsko delo in smo lahko ponosni nanj.

Ob osemdesetletnici se je spomnila profesorja Vebra tudi tujina. Graška univerza, na kateri je postal pred petdesetimi leti doktor filozofije, mu je za zasluge za filozofijo dne 14. decembra 1970 podelila z vso slovesnostjo zlati častni doktorat.

Ludvik Bartelj

Nova »zgodovinska« dognanja Rudolfa Kolariča

Bogoslovni vestnik je leta 1968 (str. 274—87) v sklopu ocen Trofenikovih publikacij prinesel tudi zavrnitev nekaterih zgodovinskih tez Rudolfa Kolariča (nanje se nanašajo str. 277—82). Kolarič se je čutil prizadetega in je svoje odklonilno stališče do te kritike z ostrimi puščicami na račun moje osebe (ki niso zadele) oblikoval kot nov članek z naslovom Kontinuiteta slovenskega knjižnega jezika in literature od konca 8. stoletja do danes (Prostor in čas 1970, št. 4/5, str. 252—61). Ker mi ni do osebne polemike in rajši vidim, da se nasprotja razčistijo s sodbo neprizadetih strokovnjakov, Kolariču nisem odgovoril. Brez vsake zveze z menoj pa se je kmalu nato oglasil Bogo Grafenauer in v širše zasnovani obravnavi še odločneje pokazal, da je Kolaričeva zamisel zgodovinskega ozadja freisinških spomenikov do kraja nevzdržna (gl. članek Zgodovinarjeva prolegomena k novi izdaji freisinških spomenikov v Baševem zborniku = CZN NV 1969, str. 146—70). Smisel Grafenauerjevih izvajanj je v ugotovitvi, da Kolarič brez upa na zmago skuša »z jezikovnim vzvodom« bistveno preobrniti našo zgodovino (ib. 162). Svojo ugotovitev Grafenauer opira na temeljito analizo virov za naša kritična obdobja (8. do 11. stol.) in s pritegnitvijo celotne literature k tem vprašanjem. Če bi Kolarič isto snov enako prizadevno obdelal in se ne bi preveč zagledal v lastno samovoljno presojo dogajanj, bi moral svoje poglede na ta čas do kraja revidirati. S svoje strani pozdravljam Grafenauerjev članek, ker sega globlje v jedro problemov kakor moja ocena (ki je pač samo ocena, ne sistematična obravnava) in mi je s tem prihranil ponovno zavračanje Kolaričevih tez.

Žal pa je Kolarič v omenjenem pisanju (PČ 1970, 4/5) povedal, da svojih sodb noče popravljati in je k starim zmotam dodal nove, še hujše. Moj sobesednik je tu ravnal nekoliko previdneje in se je navidezno zavaroval s tem, da je svoja izhodišča za presojanje verskih in cerkvenih razmer ob prehodu Slovencev na krščanstvo preimenoval v »dejstva«, ki so na prvi vtis videti dokaj objektivna. Svoj sestavek začne z besedami: »Izhajam iz sledečih dejstev:« — in potem svoja izhodišča strne v štiri teze. Kolikor morem razbrati (popolni jasnosti se Kolarič izmika), naj ta štiri dejstva dokazujejo: 1. upravičenost domneve, da je bilo prvotno krščanstvo pri Slovencih arijansko, 2. da se je krščanstvo k nam razširilo iz Ogleja že pred Karlom Velikim zaradi bližine patriarhovih sedežev v Korminu, Čedadu in Vidmu, 3. da je vse naše slovensko ozemlje že od antike pripadalo oglejski metropoliji, 4. da Salzburg pred 800 ni bil slovenska »metropola« (sic! — pri Kolariču), za kar naj bi ga jaz razglašal. — Vsa ta štiri »dejstva« samo delno ustrezajo resnici, v Kolaričevi formulaciji pa vodijo k zmotni predstavi, v 3. točki pa že sama vsebujejo kopico zgodovinskih napak.

Prvo »dejstvo« začenja Kolarič dokaj neoporečno z ugotovitvijo, da so Slovenci po odhodu arijanskih Langobardov prišli na Sočo okoli 580. Sumljiv je že dostavek, da je nekaj Langobardov ostalo še naprej na našem ozemlju.

M. Kos (Zgodovina Slov., 1955², 47) namreč trdi: »Langobardov na prehodnem ozemlju med Italijo in Panonijo po letu 568 ni več, kvečjemu se drže še kaka leta ob poteh v nekaterih postojankah med Furlanijo in zgornjim Posavjem, tako mogoče v Kranju.« Dokler so bili tam, jih je treba po zgodovinskih okoliščinah šteti le za vojake in ne za arijanske misijonarje — bile so to zaščitnice, ki so se umaknile, brž ko je bilo ukazano. Na povsem napačno sled pa hoče Kolarič speljati bravece z zadnjim stavkom: »Poleg Langobardov so bili arijanci tudi Vzhodni in Zahodni Goti, Burgundi, Vandali, Bavarci itd.« Nakazuje namreč, da je po teh Germanih k nam prihajal arijanski vpliv, sicer jih ne bi našteval. V resnici pa takega vpliva ne moremo domnevati, kakor hitro se spomnimo tehle zgodovinskih ugotovitev: 1. Od 555 ni bilo v Italiji nobenega ostrogotskega vojaka več (G. Schnürer, *Die Anfänge d. abdl. Völkergemeinschaft*, 1932, 88). 2. Na Pirenejskem polotoku živeči Vizigoti so bili od 586 katoličani (ib. 103). 3. Državo Vandalov so zatrli Bizantinci 533 in 534, ostanke pa izselili (ib. 72). 4. Burgundi (ob reki Rhone!) so prešli na katolištvo pod kraljem Sigismundom (515 do 523) in arijanstvo nasilno odpravili (ib. 129—30). 5. Bavarci so se pod katoliškimi Agilfingi (od 550) in frankovsko nadoblastjo otesli arijanskih plasti, drugi pa so bili zvečine pogani, zlasti tisti ob slovenski meji (Schnürer, n. m. 156), ki so se okoli 593 prvič zapletli v boje z našimi predniki. Vse bavarsko ljudstvo je sprejelo katoliško vero po irskih misijonarjih, ki jim je bilo arijanstvo povsem tuje. 6. Langobardi so začeli opuščati arijanstvo kmalu po naselitvi Slovencev (593) in pod vlado Ariperta (653—62) je zadnji arijanski škof (v Paviji) postal katoličan. Na arijansko propagando s strani Langobardov ni niti misliti, zlasti zato ne, ker je bil na slovenski meji oglejski patriarh, od 553 in skoraj do 8. stoletja v razkolu z Rimom, a ne kot arijanec, marveč kot branivec »čistejšega krščanstva«, kar je za poučenega dejanska vsebina spora zaradi »treh poglavij«. — Prvo »dejstvo« torej zastonj naglaša, da so bili naštetih Germani arijanci, ker od njih arijanski vplivi spričo navedenih razmer niso bili možni, prej arijanstvu nasprotni vplivi.

Drugo »dejstvo« lahko priznamo brez ugovora, ker so patriarhovi sedeži res bili »na robu slovenskega ozemlja«; še najbolj oddaljen je bil Videm, a ta se je uveljavil šele v 13. stoletju. Vendar taka lega malo pomeni spričo dodatnega dejstva, ki ga je Kolarič zamolčal, da je bila med Slovenci in Furlani (Langobardi) ostro začrtana meja, zavarovana s pasom gostih utrd ob Pušje vasi na Humin Rtin, Neme, Čedad, Kormin in Gradiško, morda tudi Solkan (M. Kos., n. d. 55—56). Penetracija preko meje je bila nemogoča in pozabiti ne smemo, da je bilo prehajanje čez mejo ostro prepovedano tako s cerkvene kakor z langobardske državne strani, na kar umestno opozarja B. Grafenauer (Bašev zbornik 165 z op. 96; papeževo prepoved navaja tudi Kosovo Gradio I, št. 201). Mejo je praktično odprla šele vojska Karla Vel. leta 791. Pri tem ne smemo pozabiti, da so takoj ob furlanski meji nastopali Obri in je bil torej tudi s te strani prehod čez mejo zaprt (prim. Kos, Gradio I, št. 277 in 280, posebno še št. 281, kjer je zapisano, da je frankovska vojska že prvi dan zavzela obrski tabor). Obri niso dopuščali, da bi se ob meji s Furlanijo širilo krščanstvo. Kolaričeve domneve, da je krščanska vera iz Furlanije zajela večje množine Slovencev pred letom 791 ali 796, nimajo stvarne podlage v zgodovinskem značaju meje na robu Furlanske nižine.

Največ spodrsrljajev je Kolarič napravil s tretjim »dejstvom«. Tu se je zavaroval z navajanjem iz knjige Vittorio Piva, *Il Patriarcato di Venezia* (sic!) e le sue Origini, Venezia 1938, v drugem delu pa iz Kosovega Grativa I, št. 85. Iz obeh navaja precej besedila doslovno, svoj sklep pa oblikuje mnogo krajše. Tam pokaže, da mu je šlo za obseg oglejskega patriarhata in določitev sufraganskih škofij. V obeh primerih je razločno vidno, da ni obravnavanih besedil pravilno razumel. Kaj je dognal glede mej oglejskega patriarhata? Prišel je

do spoznanja, »da je ob prihodu Slovencev v Panonijo in Alpe cerkvenopravno pripadalo oglejski nadškofiji (pravilneje bi bilo: metropoliji) ali patriarhatu vse ozemlje, na grobo rečeno, vzhodno od črte Tagliamento—Passau ob Donavi, dalje vse ozemlje južno od Donave do Save pred Sremsko Mitrovico (stari Sirmium), torej vsa Panonija, vsa Dalmacija od Zadra navzgor s Kvarnerom vred, vsa Istra, vsa Venezia. Na jugu ji je bila meja reka Pad...« S tem je Kolarič pokazal, da nima čistih pojmov ne o pravu ne o realnem prostoru in ne o času. Ko je podčrtal besedo cerkvenopravno, bi moral dostaviti, da v tem obsegu oglejska metropolija nikoli ni realno obstajala — v antiki in ob prihodu Slovenov je bila mnogo večja (segala je tja do Luganskega jezera s škofijo Como in pod zgornjo Donavo oklepala še škofijo Augsburg), po slovanskih naselitvi so ji bili iztrgani vsi kraji bivše sirmijske nadškofije (lastila si je tudi dediščino Sirmija!) in dejansko še prostor nad Karnijskimi Alpami in Karavankami na sever. Ko so naši kraji postali krščanski (v začetku 9. stol.), je mogla znova zaseči samo še prostor do desnega brega Drave. Ko se je v 8. stoletju (po apostolskem legatu sv. Bonifaciju) izvedla cerkvena organizacija nemških dežel, je papež Gregor II. leta 723 patriarhu Serenu »prepovedal dotikati se tujih pravic« in ukazal, naj bo zadovoljen s tem, kar ima in naj se drži mej langobardskega naroda (Kosovo Gradivo I, št. 201). Tako dejansko Oglej kot metropolija nikdar ni imel takih mej, kakor jih navaja Kolarič in oglejske pretenzije (cerkvenopravne) realno niso bile učinkovite. — Druga, hudo začetniška napaka pri Kolariču je ta, da zamenjuje obseg oglejske škofije in obseg oglejske metropolije. Oglejska škofija se je res na zahodu začela ob Tilmentu, segala pa ni nikoli do Donave pri mestu Passau, ker je tam in v Panoniji bila cela vrsta drugih škofij do slovenske naselitve (Emona, Celeia, Poetovio, Virunum, Teurnia, Aguntum itd.), pozneje pa nobene, dokler niso mimo Ogleja ustanovili novih škofij po vrnitvi krščanstva v Podonavje (brez sodelovanja Ogleja je nastala korna škofija pri Gospe Sveti v 8. stol.). Do Donave je oglejska škofija segala spet v 9. stoletju, a le južno od Drave in le za kratko dobo. Na isti strani Kolarič navaja italijansko besedilo Vitt. Pive, ki pa dela razloček med škofijo in metropolijo in pravi: »... governando come Diocesi tutto il territorio del Friuli alla sinistra del Tagliamento fino alle foci del Timavo, il Calore con l'Ampezzano, la Carnia«, kar je bila prava meja škofije po slovenski naselitvi, v 9. stoletju pa so v sklop oglejske škofije prišli še novi kraji, ki jih našteva Piva kot »la Carinzia meridionale, la Carniola e parte della Stiria«, kar seveda ne velja za čas »fine del VI secolo«, kakor je zapisano in podčrtano pred začetkom te navedbe. Kolaričev »sklep te točke« torej ni v skladu niti z besedilom, ki se nanj opira. — V začetnem delu tretjega »dejstva« se Kolarič ubada z ugotavljanjem škofijskih sedežev, ki so bili podrejeni (sufragani) oglejskemu metropolitu, naslovnem patriarhu. Tu je pojmovna in zgodovinska zbrka še večja. Piva jih našteje 31 (Aquileia poteva contare ben trent'una suffraganee), Kolarič jih (hvalevredno) omenja le 15, dodajajoč zvečine in po možnosti leto ustanovitve. Ob tem poslu ni imel sreče, ker je zamenjaval leto prve omembe z letom ustanovitve, kakor delajo začetniki. Za leto 579 (ki ni nesporno, zakaj novejši avtorji datirajo sestanek izmišljene gradeške sinode, kjer so te škofije prvič omenjene, med leta 571—77 ali 572—76) navaja Kolarič kar pet nanovo ustanovljenih škofij: Peneta, Concordia, Feltre, Trst in Pičan (pri Kolariču dosledno: Pedena). Prva — Peneta — sploh ne obstoji s tem imenom, drugo poznajo viri že ob koncu 4. stoletja (394—96 po Lanzoniju), za Feltre in Pičan ustanovno leto ni znano, Trst pa je imel zanesljivo škofijo že prej (gl. ugotovitve M. Kosa v Carnioli NV 1916, 164, 177). Škofijo Cissa postavlja na otok Cres, čeprav je utemeljeno mnenje večine avtorjev, da je Cissa bila pri Rovinju (prim. Bašev zbornik, n. m. 168). Med sufragane šteje tudi Juvavum = Salzburg, ki ob naselitvi Slovencev še ni bila

škofija, ampak je nastala šele v 8. stoletju, čeprav se je tam naselil misijonski škof Rupert že okoli 696 — vse zoper patriarhovo voljo. Glede ustanovitve škofije v našem Kopru se Kolarič raje drži legendarnega leta 524, ki ga naveda njegova »avtoriteta« Piva, namesto da bi upošteval trezno in podprto sodbo Fr. Kosa, ki je razčistil vprašanje nastanka Kopra in tamkajšnje škofije že 1897 (LMS 1897, Črtice ..., str. 23 in 32). Otok Caprea so gosto naselili šele pozneje v 6. stoletju (begunci z naših tal?) in mesto je moglo dobiti ime Justinopolis šele po cesarju Justinu II. (565—78), zakaj leta 524 so tod gospodarili še Ostrogoti in bizantinsko je mesto postalo najbrž 522, ko je Narses vdrl z močno vojsko s severa v Italijo.

Za vodnika po ozemlju oglejske škofije ali metropolije je Kolarič imel na voljo kopico slovenskih zanesljivih poznavavcev oglejskega teritorija, pa je raje segel po Vitt. Pivu, ki opisuje beneško patriarhijo in mu je oglejska le stranski problem. Naveda tudi P. Paschinija (Zgodovino patriarha Pavlina II. iz leta 1906), ne zanima pa se za Paschinijeve boljše spise, zlasti *Storia del Friuli*, I—III, Udine 1934—36, še boljše I—II², Udine 1953—54. Če že treba seči po tujih avtorjih, bi se mogel opreti na sodobnika Gian Carla Menisa (*Storia del Friuli*, Udine 1969, posebno še na njegove zemljevide v 'dobro dokumentiranem spisu: *I confini del patriarcato d'Aquileia*, Trst, 1964).

Glede škofije in nadškofije (metropolije) v Salzburgu, ki sta predmet četrtega Kolaričevega »dejstva«, so si naši in tuji zgodovinarji povsem edini, ker zaradi soglasnosti virov spori skorajda niso možni. Kolarič je hotel biti izviren in je srečno našel nekega Perta Peternella, ki v svojem ilustriranem vodniku po Salzburgu govori drugače kakor viri, objavljeni v Kosovem Gradivu (I, št. 224, 231, 235 in II, št. 37) in v mnogih izdajah virov, ki jih Kos naveda, Kolarič pa si jih ni ogledal. Poglavitno listino iz leta 811, junij 14, prinaša tudi v celoti C. Silva-Tarouca, *Fontes historiae ecclesiasticae mediae aevi* I, 1930, št. 292. Navedeni viri razločno povedo, da so trije papeži (Zaharija, Štefan II. in Pavel I.) zapored izročili Karantanijo salzburški škofijski upravi nekako med leti 751 in 767. Ko si je Oglej (še po smrti Pavla II., ki je deloval v soglasju s Salzburgom) lastil pravice nad to zemljo, je Karel Vel. sam določil za mejo obeh metropolij tok reke Drave (811). Videti je, da je meja ob Dravi bila prijateljsko dogovorjena že 796 med Pavlinom II. in Arnom, ki je 798 postal nadškof in metropolit (Kos, *Gradivo* I, št. 313, 314, 315) in je tako obstajala skoraj celo tisočletje (do 1786). In kaj trdi Kolarič? Da je Salzburg postal nadškofija »okoli 803; zgodovinarji si niso edini.« Kateri zgodovinarji? O tem ni besede, ker jih pač ni. Zdi se, da je šlo Kolariču samo za priložnost, kako bi meni mogel naprtiti krivdo, da razglašam Salzburg »za prvo slovensko metropolo pred 800«. Na žalost pa tudi te krivde ne morem priznati, ker sem se dosledno pri svojem pisanju držal virov in se jih mislim držati tudi zanaprej.

Ker je Kolarič svoja izvajanja zaključil s spravljivo gesto in dopušča, da imam včasih vsaj indirektno le prav, se moram tudi sam zahvaliti za močan namig, bolje spodbudo, naj bi vendar pristal na njegova »dejstva«. V opombi 30 je na strani 261 odkril zgodovinski — čudež, ki naj me gane kot cerkvenega zgodovinarja. Sklicujoč se na (zdaj že umrlega) ravnatelja C. Martinellija v Čedadu Kolarič pravi dobesedno: »Rekel mi je, da so v 8. in 9. stoletju poleg manjših samostanskih skriptorijev v Čedadu bili trije veliki skriptoriji, največji med njimi dominikanski, ki je redno imel po tristo letopiscev.« (Ali morda lepopiscev?) Nesporno je znano, da je sv. Dominik, ustanovitelj dominikancev, umrl v Bologni 6. avgusta 1221. Udje njegovega reda, tj. dominikanci, pa so po Kolariču nekako 500 let poprej, preden so nastali in se naselili v Čedadu, v istem mestu že imeli največji skriptorij s 300 rednimi »letopisci«. Če je to res, je Kolarič svetu sporočil enega največjih čudežev, kar jih beleži zgodovina. Meni pa naj spoštovani avtor odpusti, da njegovega (ali Mutinelli-

jevega, če bi morda le on bil prvi oznanjevalec tega čudeža) pričevanja ne vzamem prav zares. Premalo je pokazal zvestobe in potrudljivosti pri iskanju zgodovinske resnice, ki naj bo podlaga razlagi o postanku freisinških spomenikov, da bi mu to in vse prejšnje ugotovitve ali »dejstva« verjel, dokler jih ne bo potrdila neprizadeta, objektivna znanost.

Bolje je, da resnice sploh ne odpravimo v nižje prostore, da bi ostala zgolj samovoljno prirojena »dejstva« na površju. »Če boste resnico zaprli v klet, bo eksplodirala s tako silo, da bo vse razneslo« (ta Zolajev stavek navaja Bogdan Pogačnik v NR 3. jul. 1970, št. 13, str. 388). »Kajti nič ne moremo zoper resnico, ampak samo za resnico« (kakor je preskušeno, napisano pa že v 2 Kor 13, 8).

Maks Miklavčič

Pierre Teilhard de Chardin odstranjevalec pregraje med vero in znanostjo*

PIERRE TEILHARD DE CHARDIN UT RECONCILIATOR INTER FIDEM ET
SCIENTIAM, INTER AMOREM DEI ET SANUM AMOREM MUNDI

Uvod

O Teilhardu de Chardinu je bilo že mnogo napisanega. Mnogi so ga razglasili za heretika. Celo iz ust Garrigou-Lagrangea slišimo, da vodi Teilhardova teologija v skepticizem, fantastičnost in herezijo. Drugim pa Teilhard velja za Tomaža Akvinskega 20. stoletja. Mislim pa, da Adolf Portmann sodi pravilno, ko pravi, »da moramo biti pozorni na Teilhardovo veličino in meje; ne sme biti slepega navdušenja zanj, ker bi lahko maličilo njegove resnične misli, pa tudi ne ozkosrčnega odklanjanja«. ¹ »Človeka, ki ne obvlada Teilhardovega izrazoslovja, morejo njegovi spisi zmeti, čeprav je Teilhardovo delo hotelo biti le interpretacija znanstvenih dejstev v luči krščanske dogme. Teilhardova vizija sveta je nedvomno krščanska in skladna s Pavlovo idejo o Kristusovem mističnem telesu. Vendar pa zaradi pomanjkanja filozofsko-teološke formacije Teilhard vse to marsikdaj zastre z izražanjem, ki ga je mogoče razlagati in zlorabljati v smislu panteizma, modernizma ter sekularizma, ako človek noče ali ne more upoštevati celote.« ² To zlorabljanje se je godilo in se še zdaj godi. De Lubac je zapisal o »Le Milieu divin«, kar pa lahko obrnemo na vse Teilhardovo delo: »Toda tudi tisti, ki ne odtegujejo knjigi 'Le Milieu divin' svojega zanimanja, zapadajo v praksi kaj lahko v docela podobno cepitev na dvoje. Ko sami iščejo nauk ali mistiko o človeški dejavnosti, so srečni, če najdejo v tej knjigi poglavja, ki se jim zde, da ustrezajo njihovem pričakovanju in da dajejo njihovim najlepšim slutnjam trdne obrise. Oslepljeni od bogastva, ki odseva iz 'Le Milieu divin', ne vidijo nato v tem delu ničesar več. Tu bi moral že

* Ob knjigi Henri de Lubac — Karlhermann Bergner, Teilhard de Chardins Religiöse Welt, Herder, Freiburg—Basel—Wien 1969, 384 str.

¹ Prim. A. Guggenberger, Entwicklung und Weltende. Zur Diskussion um P. T. de Chardin; v: Theologie der Gegenwart 3 (1960) 144—155. Nav. A. Strle, Dogmatična teologija v službi človeka, v: Zbornik Teološke fakultete 1962, 89.

² A. Portmann, Das Bild der Natur und der christliche Glaube. Zum Werk Teilhard de Chardin, v: Universitas 16 (1961), 639—645 — nav. H. — K. 15 (1961), 526. Glej tudi M. de Tollenaere, Welterschöpfung als Entwicklung, v: Wort und Wahrheit 16 (1961) 273—282, n. m., 89.

navaden pogled na seznam vsebine zadoščati, da bi jim pokazal, kako so obtičali v uvodni fazi in so predrli le zunanjo kožo. Do srca Teilhardove mistike pa niso prišli.³ Naprej zopet de Lubac piše: »Ta ali oni avtor zbuja vtis, kakor

³ Henri de Lubac, Teilhard de Chardins *Religiöse Welt*, str. 11. (Odslej navajam med besedilom samo v oklepaju št. strani.

da išče iz Teilhardovih del citatov, ki bi dali vzpodbudo za njegova osebna iskanja. Drugi pri Teilhardu bere, da mora religija pri človeku učiti tega, da „najprej strastno spoznava veselje, ga ljubi in mu služi“. To misel si prisvoji in se v njej udomači, kakor da ta „najprej“ pomeni kvalitativno prednost in ne samo prvi korak dialektičnega postopka ali prvo etapo religiozne pedagogike« (11 sl.).

Da, priznati moramo, da je bil Teilhard kristjan in mistik in da ni bil njegov namen učiti kakšne zmote; tega nikoli ni hotel. Vedno je iskreno želel ostati zvest Kristus in njegovi Cerkvi, in to ne kateri koli, ampak katoliški. Sam je zapisal: »Prepričan sem, da je pričakovana prenova mogoča le na rimskem deblu in že petdeset let opazujem krščansko miselnost in krščansko življenje in vidim, kako se znova krepita; kako ne bi mogel torej imeti brezmejnega zaupanja, da bo ravno „rimsko deblo“ znova vzcvetelo.«⁴ Dobro misel najdemo v njegovi knjigi »Phénomène humain«: »Samo, brezpogojno samo krščanstvo se v današnjem svetu izkazuje za sposobno, da v enem samem dejanju poveže v enoto vesoljstvo in osebo. Samo krščanstvo more naša srca nagniti ne le k službi temu silnemu gibanju sveta, ki nas nosi dalje, marveč ga objeti v ljubezni.«⁵ H. de Lubac navaja iz pisma, ki ga je Teilhard pisal leta 1951 svojemu vrhovnemu predstojniku: »Resnično in stvarno (in naravnost iz celotne strukture svojega mišljenja) se čutim bolj nepreklicno navezanega na hierarhično Cerkev in Kristusa evangelija, kakor sem bil kdaj koli in v katerem koli trenutku svojega življenja. Nikoli ni Kristus stal pred mojimi očmi resničnejši, osebnejši in neizmernejši« (95).

Ne more biti dvoma, da Teilharda njegova mistična narava ni zavedla v kak panteizem. De Lubac piše: »V mišljenju Teilharda de Chardina, nikakor ni Kristus zatemnjen od vesoljstva; nasprotno, vesoljstvo samo dobiva v njem jamstvo za svoj obstoj.«⁶ Oseba učlovečene Besede in zgodovinska resničnost Jezusa iz Nazareta nista na noben način zabrisani, da bi tako obstajala nevarnost, da bi se spojili v nekakšno kolektivno bitje ali da bi se razpustili v tajnost vesoljstva. Prav tako ne pritegne „evolucija“ Kristusa k sebi, da bi ga vključila vase. Za tega neomajno verujočega človeka je po izpovedi vseh bistvenih črt njegovega mišljenja ravno nasprotno res: to je „vstali Kristus evangelija“; tega postavlja Teilhard „nad vse stvarstvo“, ki bo nekega dne „dovršeno“, „ko bo Kristus evolucijo, katero bi ljudje radi postavili v nasprotje z Njim, vključil vase“.⁷

Bog je Teilhardu osebno bitje, ki je nad svetom in nad evolucijo. »Če človek taji zgodovinski Kristusov značaj,« piše Teilhard l. 1944, »to se pravi božanstvo zgodovinskega Kristusa, pomeni to takojšen razpad celotne dvatisočletne v krščanstvu zbrane mistične energije v nerealnost. Iz Device rojeni in od mrtvih vstali Kristus sta neločljivo zaključena enota« (85). Teilhardov namen

⁴ Teilhard de Chardin je bil učenec sv. Pavla, v: Družina 1965, št. 22, 221.

⁵ Odlomek je v prevodu naveden v »Družini« 1965, št. 14, 150.

⁶ To navaja de Lubac (str. 95) iz Teilhardovega dela »L'Énergie humaine«, napisanega l. 1937.

⁷ To Teilhardovo trditev navaja de Lubac (95 sl.) iz Teilhardovega članka »Epiphanie« iz l. 1918. Podobno je de Chardin zapisal v pismu z dne 15. 8. 1936; nav. de Lubac, n. d. 96. Teilhard je prav tam tudi zapisal: »Vsak kristjan veruje v božanstvo historičnega Kristusa, ne le kot preroka in popolnega moža, marveč kot predmet ljubezni in čiščenja.« Podobno v začetku knjige »Le Sens humain« iz l. 1929.

je bil tega osebnega Boga pokazati in ga približati današnjemu človeku in obenem jasno opozoriti sodobnike, da je le v osebnem Bogu, ki je v Kristusu postal človek, rešilni izhod za človeka in vesoljstvo. Teilhard je pogosto zatrjeval, da je življenje brez vere v osebnega Boga nesmiselno. Temu Bogu se predajati pomeni rešitev iz nesmisla. V »La Messe sur le Monde« pravi: »Nikdar se ne bi iskreno uklonil pred nikomer drugim. Tako sem kot vernik dolgo blodil, ne da bi vedel, kaj ljubim. Danes pa se mi, Učenik, prikazuješ v vseh zemeljskih silah z nadčloveško močjo, ki ti jo je dalo vstajenje. Zato te priznavam za svojega najvišjega Gospoda in se ti izročam z vso radostjo.«⁸

H. de Lubac je zoper krivične predsodke glede Teilharda poudaril: Teilhard ni imel nikoli namena, da bi krščanstvo spreminjal, ampak je želel le to, da bi bili kristjani »znova nalezljivi«.⁹

Za pravilno poznanje Teilhardovega religioznega življenja in njegove miselnosti moramo preštudirati knjigo njegovega prijatelja in sobrata de Lubaca »La pensée religieuse du Père Pierre Teilhard de Chardin«, apologijo Teilhardovega dela in življenja. Obenem pa je opozorilo za vse hujše zlorabe, tiste namreč, ki jih napravljajo mnogi navidezni Teilhardovi »prijatelji«. Predvsem nam de Lubac osvetli Teilharda kot človeka, kristjana in preroka. Pokaže nam njegovo globoko vernost. V tej knjigi vidimo Teilharda kot človeka, ki živi globoko versko življenje, ki pa je tesno povezano z znanstvenim delom. Pokaže nam ga kot vidca, mistika in človeka, katerega naloga je, pobratiti znanost in vero. In te vidike imam pred očmi, ko hočem navesti glavne, za teologijo in njen napredek zelo važne misli iz de Chardina, kakor nanj gleda njegov redovni sobrat H. de Lubac, ki je Teilharda poznal bolj od blizu kakor kdorkoli, ki danes o Teilhardu piše ali more pisati.

I. Narava in milost

1. Harmonija med naravo in nadnaravnim

Teilhard de Chardin je kljub svoji evolucijski metodi, ki jo uporablja in zaradi katere so mu mnogi očitali, da meša naravno in nadnaravno, zelo dobro obrazložil razmerje med naravnim in nadnaravnim redom, ter pokazal, da so ti očitki neumestni.

Poleg tega, da je dobro ločil med obema redoma: redom narave in redom milosti ali redom nadnaravnega, je pokazal, da obstoji harmonija med njima, ali kakor on pravi, »koherenca« (178). De Lubac pravi: »Teilhard je poudarjal, kako neizogibno je potreben razcvet in razvoj prvega, da pripravi tla za nastop in razcvet drugega. Poln občudovanja je Teilhard opazoval prepletenost njune medsebojne 'igre', ki je tako čudovito osnovana. Teilhard je vzpostavljajal med njima 'zvezo', vendar ni nič manj opozarjal, da so med njima razlike, katere more premostiti samo božji dar« (178). Ta vidik povezave med naravo in milostjo kažejo mnogi teksti iz različnih obdobji Teilhardovega delovanja. Tako beremo v nekem pismu »O ljubezni« iz leta 1916: »Če hočemo svojega bližnjega ljubiti drugače kakor pogani, moramo biti zmožni, svoje simpatije napraviti za nekaj nadnaravnega, in to v enaki meri do najbolj nesrečnih, neinteresantnih in nesimpatičnih...« (179).

Leta 1917 piše v »Le Milieu Mystique«: »Opazil sem, da je vsaka izpopolnitev v naravnem redu potrebna podlaga za mistični in dokončni organizem, katerega Ti, Gospod, s pomočjo vseh stvari pripravljaš. Ti ne uničiš bitja, ki si ga napravil zase, Ti ga preoblikuješ, medtem ko izvršiš, kar so stoletja

⁸ Navedeno v »Družini« 1965, št. 8, 74.

⁹ Navedeno v »Družini« 1965, št. 22, 221.

ustvarjanja v njih izoblikovala« (179). Naslednje leto je pisal v delu »Le Prêtre«: »Ves svet je koncentriran in dvignjen v pričakovanju združenja z Bogom. In vendar zadeva svet na neprestopno pregrado. Nobena stvar ne dospe h Kristusu, če je Kristus ne vzame in prižme nase« (179 sl.). Isti pečat imajo besede, ki jih je pisal v svoji drugi spomenici Mauriceu Blondelu: »Vse naše delo vodi navsezadnje k temu, da oblikuje Hostijo, na katero bo prišel božji ogenj« (180). V »Le Milieu divin« kritično pripominja: »Kakšna zmeta bi bila, če bi človek »iskal ljubezen in božje kraljestvo na isti ravni, kakor jo imajo človeška nagnjenja in človeški napredek«. In dalje pripominja: »Resnična krščanska nadnaravnost, kakršno je Cerkev često določila, ne pušča stvari na njeni stopnji; a je tudi ne duši: daje ji naddušo« (180). V »L'Antropologie« poudarja skrivnostno ustrežanje med noosferično enoto in mističnim nadorganizmom, ki ni niti koincidenca niti identiteta. Pravi, da sta to dve realnosti, ki pa ne težita za tem, da bi se stopili druga v drugo, ampak se medsebojno hranita in težita v soglasje. Njegovo stališče je tudi, da mora izpolnitev hominizacije in kolektivna spolnitev človeštva biti potreben, a nezadosten predpogoj in le priprava za pobožanstvenje človeka in vzpostavitev božjega kraljestva (181 sl.).

Ti in mnogi drugi teksti nam kažejo konstantno Teilhardovo misel, kakor zo povzema de Lubac: »V svoji dvojni realnosti, kozmičnosti in nujnosti na eni strani ter svobodi in morali na drugi strani je vélika noogeneza, v katero se steka zgodovina stvarjenja s svojimi podaljški v človeški zgodovini, samo priprava na cilj, za katerega nas je ustvaril Bog in katerega nam je hotel razodeti po svojem Sinu... Odrešenje je povezano z dovršitvijo vesoljstva... L. 1945 je Teilhard zapisal: »Vsaka naravna človeška edinost pa ima nalogo pripraviti višjo edinost v Jezusu Kristusu« (183 sl.).

2. Teženje sveta in človeka v združitve ter preoblikovanje

Za boljše spoznanje razmerja med naravnim in nadnaravnim je Teilhard de Chardin uvedel še dva nova izraza, od katerih obravnava vsak en vidik pri tem razmerju. To sta: integracija in transformacija. Iz Teilhardovih del lahko razberemo stalno trditev, da ves svet in človek sam stremita po integraciji. Obenem nastopa tudi preoblikovanje, ki spreminja svet in človeka, kajti »živeče vrste lahko prehajajo iz ene eksistence v drugo samo po poti preoblikovanja« (187). To preoblikovanje torej preobraža svet in človeka. V »Le Milieu Mystique« se Teilhard obrača na Boga z besedami: »Jaz ne bom nikoli imel miru... dokler ne pride vame Tvoj dejavni vpliv, da me preoblikuje« (187). V »La Foi qui opère« pokaže na stvariteljsko energijo, ki nas čaka, da nas prenovi v nekaj, »česar človeško oko ni videlo in uho ni slišalo« (188 sl.). Lepo poudarja Teilhard, da »transcendentni Bog in v evoluciji se nahajajoče vesoljstvo nista nič več dva nasprotna centra privlačnosti, ampak stopita v hierarhično zvezo« (188).

Z J. Daniéloujem (iz l. 1926) moramo reči, pravi de Lubac: »Teilhard de Chardin obnavlja katoliško harmonijo med naravo in milostjo« (190). Nikakor nima prav Ch. Journet, ki pravi, da je po mislih Teilharda de Chardina: »Vse, kar se v naravi dviga, milost, božje območje, mistično Kristusovo telo« (191). Jean Daujat je bolj previdno pisal, da je Teilhard na obćudovanja vreden način pokazal na eno stvar: Da je namreč vsak človeški trud in vsak človeški napredek namenjen Kristusu in dosežen zaradi Kristusa (191).

3. Človeško teženje k cilju in združenje z njim

»Če bi tvoje kraljestvo, moj Bog, bilo od tega sveta, bi zadostovalo, da bi se, ako naj se Tebe držim, zaupal tistim močem, ki nas pustijo trpeti in umreti, ko nas oprijemljivo dvigajo v rasti, nas ali pa tisto, kar nam je še ljubše,

kakor smo mi sami sebi. Toda cilj, h kateremu se giblje zemlja, leži onstran sleherne posamezne stvari, pa tudi onstran celote vseh stvari; in delovanje sveta obstaja ne v tem, da bi samo v sebi proizvedlo kakršno koli najvišjo stvarnost, ampak da se dovrši po zedinjenju s preeksistentnim Bitjem. Iz tega sledi, da za človeka, če naj doseže plameneče središče vesoljstva, ne zadostuje to, da živi vedno bolj zase; pa tudi ne zadostuje, če svoje življenje zastavlja za kak zemeljski cilj, naj bo še tako velik. Svet Te bo, o Gospod, mogel končno doseči le po nekakšnem prevratu, zaobratu, ekscentraciji, v kateri se bo nekaj časa zdelo, da propadajo ne le uspehi posameznikov, ampak da je propadu zapisana celo vsa veličina človeškega napredka. Če naj bo moje bitje odločno priključeno Tvojemu, mora v meni umreti ne le monada (poedinskost), ampak tudi svet; to se pravi: iti moram skozi trgajočo fazo zmanjšanja, ki ga ne bo nadomestilo nič oprijemljivega. Prav zato mi ponujaš kelih, v katerega zbiraš grenkobo vseh ločitev, vseh omejitev, vseh jalovih izgub: „Pijte iz njega vsi!“ (191 sl.).¹⁰

Kakor vidimo iz dosedanjega, delujeta po Teilhardovem naziranju v svetu in človeku dve sili, ki vesoljstvo družita in preoblikujeta in ga hkrati dvigata k neki združitvi in h končnemu preoblikovanju, ki bo nastopilo ob Kristusovem veličastnem prihodu ob koncu časov.

Kakor pravi sv. Bernard o Kristusu, da je šel v nebesa, »ne da bi naprej živel v mesu, ampak, da se spremeni v duha«, tako tudi človeku ni obljubljeno kakršnokoli zemeljsko, čeprav povzdignjeno življenje, ampak popolna preobrazba, ki ga bo prenovila v »duhovno telo« (glej 1 Kor 15, 44), ki pa bo vendar res telo in ne zgolj duh. Isto usodo pripisuje Teilhard de Chardin tudi velikemu skupnemu telesu, katerega človeštvo, ki deluje na zemlji, snuje skozi rodove. Oblika tega telesa je minljiva, nekega dne bo dokončno preoblikovana, kakor se zgodi z vsakim posameznikom ob smrti. Tudi vesoljstvu je obljubljena velika »metamorfoza po Svetem Duhu« (195).

4. Vesoljstvo teži k izpopolnitvi

Teilharda de Chardina je v prvi vrsti zanimala usoda in namen vsega vesoljstva, tista usoda, ki se bo odločila ob koncu časov, ob Kristusovem prihodu v slavi. Henri de Lubac opozarja, da »Teilhardove misli in vse njegovo bitje težijo za dovršitvijo mističnega telesa, za dokončnim dosegom ‚plerome‘ ali za ‚dovršitvijo božjega območja‘« (196). Teilhard tudi ve, da bo sedanji svet po Kristusu moči »veličasten in živ topilnik, v katerem vse izginja, da se na novo rodi« (196).¹¹ Ta svet se bo torej prenovil in prejel novo, popolnejšo obliko. Bog, ki je vse stvari ustvaril, bo tudi vse stvari prenovil. Teilhardova misel je tudi misel cerkvenih očetov. Sv. Hieronim npr. pravi (In Amos 1. 1 c. 5): »On vse ustvarja in prenavlja, On vse obnavlja in dviga...« (196). Kakor pri sv. Pavlu tako sta tudi pri Teilhardu preobrazba sveta in odrešenje človeštva tesno združena.

Lepo govori Teilhard (v spisu »Mon Univers«) o prihodu Kristusa v slavi, ko se bo začelo dokončno gospodstvo Sina človekovega. To bo trenutek »edinstvenega in največjega dogodka, v katerem se mora vsa zgodovina, kakor nam pravi vera, zvariti s transcenco«. To je tudi trenutek, ko bo nastopila dokončna »ekstaza v Bogu« za vse od mrtvih vstale verujoče (202). Zaradi doseženja te ekstaze moramo čakati na ta dogodek s hrepenenjem, kakor so pravi Izraelci pričakovali Mesija.

¹⁰ Zdaj je spis »La Messe sur le Monde« preveden tudi v slovenščino. Nekoliko drugače je ta tekst prevedel Janez Zupet pod naslovom »Maša sveta«, v: 2000, Revija za krščanstvo in kulturo 1969 (št. 2), 33–40. V mojem sestavku navedeno mesto je v Zupetovem prevodu na str. 37 sl.

¹¹ J. Zupet, n. m., 40.

V pogledu na preosnovo sveta in človeštva je Teilhard zvest sv. Pavlu. Pavel piše Filipljanom: »... Naša domovina pa je v nebesih, od koder tudi pričakujemo Zveličarja Gospoda Jezusa Kristusa, ki bo z močjo, s katero si more podvreči vse, preobrazil naše borno telo, da bo podobno njegovemu povelikavanemu telesu« (3, 20 sl.). Sam Gospod nam obljublja na koncu Razodetja (21, 5): »Glej, vse delam novo.«

II. Spoznanje in vera

1. Omega

Nepovratnost duha in evolutivno napredujoča personalizacija sta zopet dve stvarnosti ali pogoja, katera po Teilhardu de Chardinu obvladujeta stvarstvo. To dvoje pa suponira nazadnje še drugi, višji pogoj, ki je pogoj za trdnost vsega. Ta zadnji pogoj se imenuje »omega« (258). »Omega« kot prvi in zgornji del evolucije je v prvi vrsti, kakor da že beseda razumeti, neka končna točka, skrajnost in cilj zorenja sveta, ki ima v njej svoje središče, uresničitev enote in dovršitev konvergence; je nekaj nadfizičnega. To je center, ki je v najvišji možnosti avtonomno središče in žarišče združenja, ki ima samo v sebi svoj obstoj ter je absolutno zadnje počelo, enkratni »omega«. Po svetopisemsko je to Alfa in Omega (259).

Točka »omega« je torej prvo počelo vsega in jo, kakor pravi de Lubac, lahko primerjamo z Aristotelovim Prvim gibavcem, od nobenega gibanim (258 sl.). To bi lahko imenovali »fizikalni dokaz« za Boga, ki pa ni statično pojmovan kakor pri Aristotelu, ampak izvira iz evolucije, ki je Teilhardu dejstvo, katero je našel v svetu. To je torej fizikalni dokaz za božjo eksistenco, točko »omega«, ki mu pripadajo atributi, kot so: avtonomija, aktualnost, nepovratnost in v tem je vključena tudi transcendenca (260). Teilhard trdi (v »L'Énergie humaine«), »da moramo po poglobljeni analizi temelja v evolucijo ujetega sveta prideliti Bogu evolucije iste attribute, kakršne ima v srednjeveški filozofiji Ens a se« (260). Dobro pa se Teilhard zaveda, da Boga »v njem samem« z naravnim razumom ne dosežemo, ampak samo »v razmerju, ki ga imajo vse stvari do Boga (prim. sv. Tomaž, 1 q. 32 a. 1; In Boet. de Trin. q. 5 a. 4). »Nihče ne more prodreti v notranjost središča, kakor le središče samo,« pravi Teilhard v pismu Leontini Zanta z dne 1. 4. 1929. Vedno je Teilhard poudarjal, da je to »točka, ki je na koncu vrste, hkrati zunaj vrste in najvišji cilj, kateri usmerja napredovanje hominizacije« in jo obenem izžareva kot »usmerjevalec in totalizator centrogeneze« (v L'Énergie humaine, de L. 261).

Osnovno točko »omega« lahko po Teilhardovem razumemo na dva načina: kot še popolnoma idealno in virtualno točko, ali pa že kot udejstveno in realno. V njej lahko vidimo enoto čiste konvergence, ki se mora v bodočnosti docela realizirati, ali pa kot bit, ki nas privlači, da bi nas sprejela k sebi in zedinila s seboj (podrobneje glej str. 269). Da pa lahko uteši zahteve našega razuma in ravnanja, mora biti »omega« neodvisen od moči, iz katerih dobiva evolucija svoje predivo. Še več, »omega« mora biti »Nekdo«, drugače nas lahko zanos, ki nas k temu nosi, spet potopi v kako »super-materijo«, poudarja Teilhard v »Phénomène humain«. »Omega« mora biti moč, ki je Gospodar nad časom in dogodki, transcendentna resničnost, piše v »L'Union créatrice«. Samo tako bitje more podeliti dušam značaj neminljivosti in samo tako bitje more podeliti obstoj zavestnim centrom in monadam. Samo tako bitje ima moč, pritegniti jih ne v zlitje enega v drugega, ampak v zedinjenje. To je, kakor pravi Teilhard v pismu z dne 19. 1. 1929, uresničitev »teosfere« (De Lubac str. 269—270). To je postulat, ki je brez njegovega uresničenja po Teilhardovem prepričanju vse

absurd. Teilhard je tudi poudarjal (»Le Christique«, 8): »Tako dolgo, dokler točke 'omega' ne poistovetimo s Kristusom razodetja, ostane tečaj omega, ki ga dosežem samo po 'ekstrapolaciji' ... le domnevanje in postulat« (27). Sam je dejal (v »Le Sens humain«, 4. pogl., iz l. 1929), da je ves ontološki sistem, katerega je komaj razvil, brez priznanja Kristusa nujno samo »krhek in hipotetičen« (276).

2. Evolucija — pot k Nekomu

Iz vsega tega vidimo, da evolucija stvarstva ni le neka slepa pot, ki nima nobenega izhoda, ampak je pot, ki vodi k Nekomu in po kateri nas ta Nekdo vodi. Ta Nekdo pa ne sme biti odvisen od evolucije, ampak njen usmerjevalec, ki stoji zunaj nje. Ta Nekdo mora biti identičen z Jezusom Kristusom. Vse to Teilhardu pove pojem »omega«.

Teilhard torej pripisuje spoznanju tisto mesto kakor katoliška teologija. Pripelje nas do nekega dejstva, do točke »omega«. Vera pa nam to točko pokaže v realnem bitju, v Jezusu Kristusu. Zato nikakor ne moremo očitati Teilhardu, da zahaja v panteizem, kajti Bog mu ni s svetom stopljeno božanstvo, ampak ves svet obsegajoči Bog, ki ima svoj obstoj sam v sebi, čeprav je hkrati tudi vsem stvarjem imanenten kot njihov stalni utemeljujoči Temelj, ki pa ga z zgolj čutnim in sploh naravoslovnim spoznanjem ni mogoče zaznati.¹²

III. Kristjan in njegova poklicanost danes

1. Kristjan ljubi stvari v Bogu

Nasproti človeku, ki ga je (npr. v »Le Christique« iz l. 1955) Teilhard imenoval moderni nevernik, novohumanist ali panteist, je sam postavil tip kristjana vseh časov. Medtem ko nekristjan, pravi T. v »Le Millieu divin«, »ljubi zemljo zato, da lahko uživa«, jo ljubi kristjan — in to nič manj — zato, »da bi jo prečistil in da bi dobil moč odtrgati se od nje. Medtem ko je prvi navezan samo na zemljo, je drugi še prej navezan na Boga in prek tega triumfira nad svetom«. Prvi »misli, da se pobožanstvi, če se zapre sam vase«; v očeh drugega pa »je vrhunec življenja smrt v zedinjenju« (329). Iz teh besed vidimo, da se mora po Teilhardovem gledanju kristjan dvigniti prek sveta in mimo sveta k Bogu in se ne sme ustaviti v občudovanju tega sveta. De Lubac povzema Teilhardovo misel: »Osnovna kristjanova usmerjenost, ki ureja njegovo praktično življenje, je: čistost, vera, zvestoba, krotkost in upanje, to se pravi zbor glavnih kreposti, katerih naloga je, da nas pripeljejo v božje območje in za nas zagotovijo rast tega območja. Te kreposti morajo biti spremljevalke vsega našega zemeljskega delovanja« (330).

2. Kontemplativno življenje vedno aktualno

Pri Teilhardu ima veliko vlogo kontemplativno življenje. Z besedami, ki so vredne kakega sv. Gregorija, pojasnjuje to notranje življenje: »Notranja napetost duše v smeri k Bogu se more zdeti nepomembna samo tistim, ki iščejo

¹² Samo strašno površno branje more koga zavesti, da bo npr. iz »Maše sveta« začel sklepati, da je Teilhard de Chardin panteist, ko bo bral npr. stavek: »Kot monist se potapljam v popolno Enoto... Kot pogan častim otipljivega Boga.« Kakor hitro bomo malo naprej, nam je lahko takoj jasno, da niti malo ne gre pri Teilhardu za kak panteizem. Mesto sem navedel iz »2000«, str. 36. De Lubac v svoji knjigi (str. 329) opozarja na to, da so celo nekateri katoliški avtorji ob tem mestu začeli misliti, da Teilhard izpoveduje »monizem«, »poganstvo« in »kvietizem«; v resnici pa Teilhard to označuje kot »tri najbolj nevarne strasti«.

le kvantiteto energije, nakopičene v množici človeštva. Toda če bi bili sposobni zaznati nevidno luč prav tako kakor oblake, blisk ali sončne žarke, potem bi se nam zdelo, da so čiste duše že na tem svetu po svoji čistosti prav tako učinkovite kakor zasneženi vrhovi, katerih za nas nedostopni vrhunci vedno privlačijo okoli blodeče sile» (330). De Lubac nadaljuje s svojimi besedami: »Dovršeni simbol te molčeče čistosti, tega samo na Boga uprtega pogleda, in suverene moči te čistosti nam je Teilhard pokazal v Devici iz Nazareta» (330). Teilhard sam takole razlaga misterij oznanjenja: »Ali smo že pomislili, kakšen smisel ima skrivnost oznanjenja? Ko je prišel trenutek, da se pred našimi očmi izvrši učlovečenje, je moral Bog najprej na svetu prebuditi krepost, ki je bila sposobna, da Boga pritegne k nam na zemljo. Potreboval je mater, da bi ga nam rodila za človeško sfero. Kaj je storil? Ustvari je Devico Marijo, to se pravi, dal je obstajati na zemlji tako veliko čistost, da se je lahko utesnil v to transparencio (prosojnost), dokler se ni pojavil kot majhen otrok« (331). Teilhard pravi, da ni brez vzroka dodala Cerkev: »Beata quae credidisti; kajti v veri najde čistost dovršitev svoje rodovitnosti«. In Teilhard se sprašuje: »Ali nam ni ta čistost potrebna tudi v sedanjem času?» (331) De Lubac pripominja, da je kontemplativno življenje vedno novo in ni izgubilo nič od svoje svežine; in Teilhard de Chardin je eden tistih, ki ga je živel (331).

De Lubac navaja Teilhardovo misel iz dela »Le Milieu divin«, da »današnji kristjan, kristjan vseh časov, ki je zakoreninjen v pravi tradiciji, ni nobena od sveta odtujena ideja ideala«. Iz Teilhardovih pisem in drugih spisov spoznamo, da »božje kraljestvo, v katerega smo poklicani, ni izmišljotina niti sanje idealista niti nedosegljiva dežela, kajti Teilhard de Chardin, ki nam o tem govori, je eden od stanovavcev te dežele« (332). Tudi do tega sveta zavzema kristjan pravi odnos. Teilhard pravi v *Réflexions sur le bonheur* iz l. 1944: »Tesnobo vzbujajoča pošastnost sveta se pri kristjanu spremeni v žarišče ljubeče energije.« In malo naprej nadaljuje: »Krščanska ljubezen je nekaj nerazumljivega za tiste, ki je nikoli niso okusili;« kajti to je ljubezen, ki ostvari »v občestvu duš tisto, kar čistost ustvarja v notranjosti posameznikove duše«... To je ljubezen, ki gradi vesoljstvo... (333).

3. Teilhard — človek globoke vere

»Neomajno je Teilhard veroval v ponovni prihod Jezusa Kristusa in v dovršitev božjega kraljestva.« Tako se je lahko, brez nevarnosti, da bi se ob tem opijanil, pustil, da je v njem bilo »sámo srce vsega sveta« (MD 190), samo zato, da bi ga pokristjanil. Brez nevarnosti, da bi zašel v malikovanje, je Teilhard mogel zreti Vstalega, zmagovavca nad smrtjo in nad svetom, »odetega v krasoto narave,« kakor pravi v *Milieu divin* (334).

Vedeti moramo, da je bil de Lubac Teilhardov prijatelj in eden tistih, ki lahko reče, da Teilharda res dobro pozna in ima vpogled v njegov notranji svet. Zato upravičeno pravi: »Bojim se, da marsikdo znotraj Cerkve, ki si je zadal nalogo kritizirati Teilhardovo mišljenje, strelja močno mimo cilja in igrá, morda ne da bi hotel, vlogó, ki jo je igral Bossuet v svojih najslabših dneh: da bi obračunal z nasprotnikom, je izpostavil stvari in probleme notranjega življenja sramotnju posvetne družbe« (335). De Lubac pravi: »Bog nas je napravil različne, čeprav moramo doseči isti cilj. Ravno to, da iščemo svoj cilj z muko, je naše zaslužnje. Zato je tudi katoliški pluralizem nekaj potrebnega, posvečenega... Seveda se pa ne smemo oddaljiti od korenin velikega izročila.« Iščemo naj pot, ki bi bila današnjemu času primerna (335).

V »mogočnem dihu vojne«, daleč od »abstrakcij in verbalizmov družbenega življenja« je Teilhard de Chardin globoko izžareval simbolični lik novega Elija. »Imel je sočutje s tistimi ljudmi, ki se plašijo spričo takega stoletja, in s tistimi,

ki niso zmožni ljubiti ljudi onkraj kake dežele« (336). ...Kakor biblični Elija kliče Teilhard ogenj z neba, »ogjenj, ki je bil od začetka«, substancialni, »fundamentalni in osebnostni ogjenj«, ki je »sposoben vse prešiniti«. In Teilhardovo goreče češčenje se obrača na »Presveto Jezusovo Srce« kot na »energijo«, kot na »ogjenj«; — »Gospod«, vzklika Teilhard v »Coeur de la Matière« iz l. 1950, »hrepnim po Tebi kakor po ognju« (336).

Kljub svojemu globokemu čutu za notranje življenje Teilhard ni nikoli opustil prilike za raziskovanja, ob katerih je poudarjal, da je pri tem važno najti »izhod iz prostora in trajanja« ter dobiti pot »v druge sfere« (337). Teilhard je vedno odločno šel naprej in vedno bolj je veroval. V vsaki malenkosti je videl neskončno velike perspektive. Svoje notranje življenje je oblekel v besede sv. Pavla, ki stoje kot geslo pred tretjim delom »Le Milieu divin«: »Nihče ne živi zase ali umrje zase... če živimo ali umrjemo, Gospodovi smo« (338).

Teilhard je vedno poudarjal, da je tiho skrito delo enako vredno, kakor velika in slavna dejanja. Patru R. Jouveu je 6. 7. 1934 pisal iz Pekinga: »Odkril sem, da je globoko zadovoljstvo delati v temini, kakor kvas ali mikrob. Bolj kakor na kakršen koli način je tako človek (notranji) del sveta« (340).

4. Teilhard — odstranjevalec pregraje med vero in znanostjo

Ena Teilhardovih velikih nalog je bila, kako ublažiti spopad med »obema velikima silama«: odstraniti »shizmo«, razkol med nadnaravno, od Cerkve ohranjevano odrešenijsko resnico in med tistim rastočim organizmom človeških resnic, ki izhaja iz dejavnega človeštva. V Teilhardu sta složno prebivala skupaj »dva svetova«, dve na videz nasprotujoči si življenjski (pismo z dne 25. 5. 1938) področji. Teilhard ni napravil »nobene ločilne stene«. V velikem zaupanju je pustil delovati drugo na drugo, tako da je po tridesetih letih svojega ustvarjanja notranje edinosti lahko zapisal: »Imam vtis, da se je napravila na docela naraven način sinteza med obema tokovima, ki me gibljeta« (344).

De Lubac pripominja, da se Teilhard nikdar ni čutil »v krščanstvu utesnjenega« (prim. pismo z dne 26. 9. 1952). V Teilhardu se »nahajata kakor po čistem srečnem naključju« obe bitni komponenti ultra-humanega: naravno in nadnaravno, vera v svet in ljubezen do Boga, združeni v ugodnem razmerju, in prišlo je do »zlitja« (344).

Malo naprej pa de Lubac pripominja: »Seveda je bil proti tistim, ki so govorili, da vera utesnjuje in da naj se vera racionalizira. Čeprav ga je njegova vnema napravila nepotrepežljivega v taki meri, da je to moral pozneje obžalovati, vendar nikoli ni sanjal o kaki »nezakoniti evoluciji dogme« (344). Čutil pa je apostolski »nemir« ob pogledu na veliko raztrganost, ki jo je imel pred očmi. Kot Teilhardov prijatelj pripominja de Lubac, da »je Teilhard trdno vedel, da so drugi potrebni njegove pomoči in je imel izredno razvit čut za svojo duhovniško odgovornost« (345). Ljudem, vernim in nevernim, je hotel pokazati in jim usmeriti pogled, njihov trud in upanje »v božjo žariščno točko«, pripeljati jih do »pričakovanja razodetja« (tako piše aprila 1. 1953) in jim posredovati »ognjeno vizijo ne neosebne in zaprtega, ampak v bodočnost, na božje središče odprtega veselstva«, kakor je zapisal v Parizu 6. 1. 1949 (346)¹³.

Kakor smo že prej omenili, je bil eden Teilhardovih glavnih ciljev »podreti pregrado, ki se je že štiri sto let neprestano gradila med razumom in

¹³ Zanimiva je hudomušna de Lubacova ugotovitev (345), da Teilhard de Chardin nikoli ni spadal k tistim defetističnim katoličanom, ki jih muči kompleks manjvrednosti, ne da bi si to upali priznati, in ki se bolj kakor vsega drugega boje, da bi jih kdo zasačil pri zločinu apologiziranja, pri tem pa seveda umevajo to besedo samo v negativnem smislu.

vero¹⁴. Hotel je — po de Lubacovem izražanju — premostiti že od renesanse sem obstoječi prepad med »naturalizmom«, ki je svet odtrgal od Cerkve, in med Cerkvijo, ki je svet obkladala z izobčenji (347). Pokazal je na to paradokšno situacijo; in po njegovem mnenju moreta imeti svoj obstoj znanost in razodetje »samo v medsebojnem srečanju«, kakor je zapisal 5. 1. 1955 (347).

Sicer je Teilhard vedel, da je »Kristus znamenje, kateremu se bo nasprotno« in da nam ne bo nikdar uspelo »svet«, ki »tiči v zlu«, pobratiti s Kristusom. Hotel pa je ljudem vsaj pokazati, da »jim nikakor ni treba, če hočejo vstopiti v veliko krščansko hišo, pustiti pred vrati vsega, kar je v preteklih naporih duha človeštvo doseglo dragocenega in velikega« (347). De Lubac pravi: »Opiral se je na vse pozitivne elemente, na vse 'izpolnjene prostore', katere je odkril okrog sebe« (348).

5. Teilhard kristificira evolucijo

Okrnjeno bi bilo naše poznanje Teilharda de Chardina, če ne bi pogledali še en načrt, ki si ga je postavil in ki mu je v veliki meri uspel. Njegov namen je bil vzbuditi in »osvoboditi« katoliško misel (tako se je izrazil že 10. 11. 1912). Točneje povedano leži njegov program v dveh besedah: »kristificirati evolucijo« (348). De Lubac vzklika: »Kakšen pomen leži v teh dveh besedah!« Vsakomur je hotel napraviti »bistvo krščanstva« vidno (pismo iz Pekinga, 7. 1. 1934). In de Lubac piše naprej, da »je jedro Teilhardovega dokazovanja v poskusu, kako pokazati, da je katolištvo edini miselni in življenjski organizem, ki posreduje možnost podati totalni smisel tistemu vesoljstvu okrog nas, ki se nam neprestano odkriva«, kajti »pod vplivom krščanske miselnosti okrepi svet svojo povezanost in nam vzbudi interes za delovanje« (349).

V »Le Milieu divin« se Teilhard posebej obrača na tiste, ki Cerkvi pripadajo le »na robu« ali se od nje oddaljujejo; na tiste, ki se bojijo, da si škodujejo, če ostanejo na ravni evangelija. Hoče jim pokazati, da je ta strah neutemeljen in da je Kristus vedno star in vedno nov in da ni prenehal biti prvi v človeštvu (350). V članku »Le Prêtre« iz časa prve svetovne vojne pa piše: »Mnogoštevilni so odenki Tvojega klica. Bistveno različni so tvoji poklici. Pokrajine, narodi, socialne skupnosti imajo vsakdo svoje apostole, jaz pa bi bil rad, Gospod, če smem tako reči: apostol za meni dodeljeni del, evangelist Tvojega Kristusa v vesolju« (350 sl.).

6. Teilhard — apostol današnjega časa

Teilhard je hotel postati apostol, misijonar današnjega sveta. Zato ni čudno, da ga p. René d'Ouince v svojem nagovoru, ki ga je imel po njegovi smrti v cerkvi Rue de Sevres, primerja z velikimi misijonarji Družbe Jezusove, kot so: Matej Ricci, Robert de Nobili, Alexander de Rhodes... Kakor so ti ljudje hoteli pridobiti daljne kulture za Kristusa, tako je hotel Teilhard de Chardin na novo odkriti svet, moderni svet znanosti pridobiti za Kristusa (351). Teilhard je dejal (pismo z dne 19. 6. 1926; podobno 21. 6. 1921), ko je šel v ta svet: »To je moja Indija, ki me bolj privlači kakor Indija Frančiška Ksaverija. Kako velike probleme je treba tu rešiti, probleme, ki ne zadevajo obredov, ampak ideje!« (351)

¹⁴ V članku »Monde chrétien, Monde moderne«, v: *Esprit* n. 125 (1946) 255. Pa tudi že prej večkrat. Leta 1939 je zapisal: »Akcidentalno je religija znanosti na osnovi materialistične razlage, ki jo je dala o novo odkritem evolutivnem gibanju v vesoljstvu, nastopila kot nasprotnica Boga evangelija. Na to provokacijo so tisti, ki verujejo v evangelij, odgovorili z obsodbo« (nav. de Lubac, 347).

Teilhard je tako pokazal, da vera ni nekaj nezdružljivega z znanostjo in da samo vera lahko da dokončni uspeh njenim prizadevanjem in trudu. Zato se ne čudimo, če sta bili v njem ti dve neločljivo povezani. Abbé Paul Grenet je (1961) dejal: »Njegova duša ni bila razdeljena na dva dela; bila je samo 'obsedena' od dveh svetov, ki sta si nasprotna, a po njegovem trdnem občutju komplementarna« (353).

Kljub svojemu zanosu je Teilhard ostal realist in ni izgubil tal pod nogami. Čudovito je spajal svet znanosti in svet vere, ne da bi popuščal na eni ali drugi strani. Dejal je (v *L'Avenir de l'Homme*, Paris 1963, 126; podobno v pismu iz Pekinga, 1. 12. 1940): »Popuščanje glede krščanske zavesti je pripeljalo mnoge do mnenja, da je za cvetenje evangelija čas že mimo in da mora sedaj namesto tega nastopiti na tleh religije nova mladika.« De Lubac nadaljuje: »Mnogi so ga skušali prepričati drugače glede tega pojmovanja, a sam ni postal slaboten; postal je s tem le odločnejši v sklepu, da napravi pot krščanski prenovi, ki se mu je zdela neodložljiva« (353). Teilhard je mnogokrat ponavljal: »Cerkve je vedno enako živa, le dati ji moramo, da vzcvete« (npr. pismo M. Teilhard-Chambon, Johannesburg, 6. IX. 1953). V pismu z dne 4. X. 1950 pa piše: »Samo v rimskem deblu, v njegovi celotni integriteti, vidim biološko podzgradbo, ki je dovolj velika in diferencirana, da povzroči in nosi pričakovano transformacijo (človeštva)« (navaja de Lubac, 353).

Ob vsaki krizi, ki jo je moral v življenju prestajati, je Teilhard bolje spoznal, da v primeru, »ko gre pot skozi noč in meglo, Kristusa le tedaj dosežemo, če s Cerkvijo postanemo bolj in bolj eno telo in ena duša« (pismo z dne 16. 3. 1921; prim. pismo, 25. 3. 1932; navaja de Lubac, 354).

Takšne krize so prebudile v Teilhardu novo ljubezen do Cerkve, ker so ga dvignile nad sleherni »malenkostnost« (kakor pravi v prav istem pismu z dne 16. 3. 1921). Že zgodaj je prišel do prepričanja, da je »katoliški kristjan tisti, ki je na temelju različnih motivov (nagibov) in kljub mnogim pohujšanjem prepričan, da je Jezus Kristus Bog« (pismo z dne 4. 7. 1915).

V najhujših urah je izjavil: »Zaupam Tistemu, za katerega edinega vse delam, kar delam« (pismo 18. 9. 1948). Svoje sobrate pa je prav tam prosil, naj molijo zanj: »Izprosile mi od Gospoda, da bi v tem trenutku tako delal, kakor zahteva moja vera v njegovo vsedejavnost in vsepričujočnost v vseh silah tega sveta za vse tiste, ki ga ljubijo; da bi tako delal, kakor zahteva ista vera, ki mi jo je On dal in ki je največja dragocenost od vsega, kar imam na tem svetu« (354).

Čeprav je imel goreče hrepenenje, da bi drugim posredoval gledanje, ki se je njemu zdelo odrešujoče, je bil vendar zaskrbljen, »da ne bi s tem, ker je ravnal prehitro, kake stvari pri drugih razbil ali ranil« (pismi z dne 13. VII. 1925 in 10. IX. 1933; nav. de Lubac, 354).

Teilhard de Chardin je čutil veliko hrepenenje pri delu za zблиžanje znanosti in vere, vendar pa je bil zelo obziren do drugih. To lahko vidimo že iz tehle besede iz zapiskov duhovnih vaj 1949: »Jezus, pomagaj, da bom dovršil spoznanje in izraz svojega videnja... Pomagaj mi, napraviti kretnjo, najti besedo, dati zgled, ki Te najbolj razodene, ne da bi povzročal spotiko in delal preloma na poti do konvergence (zблиžanja)...« (356) Njegovo dušo globoko odkrivajo tudi besede, ki jih je leta 1914 pisal svoji sestri Françoise, ki je bojevala hude boje pred vstopom v red Malih sester ubogih: »Ti gledaš Križanega narobe! Človek ne sme gledati samo križa, ampak Kristusa, ki je na njem« (356). De Lubac dostavlja: »Teilhard je križ vedno videl in čutil, čeprav je to dal komaj slutiti tistim, ki so z njim živeli in prihajali z njim v stik. Vendar pa je zrl vedno na Križanega, in njegova vera je bila tako močna, da je v Križanem videl vedno in hkrati tudi Vstalega. Njegova smrt na velikonočni dan nam daje upanje, da je želja vsega njegovega življenja bila uslišana.« Tukaj navaja de Lubac pismo,

ki ga je Teilhard pisal svoji sestrični Marguerite Teilhard-Chambon z dne 13. XII. 1953: »Stalno prosi Boga zame, naj mi da končati življenje na tak način, da bo ta konec v skromnosti, toda jasno in dostojno zapečatil moje pričevanje.« V pismu z dne 18. IX. 1948 pa piše: »Molite zame, da 'dobro končam' v soglasju s tem, kar sem skušal pridigovati: to se mi bolj in bolj zdi milost vseh milosti« (356). Na veliki petek 1919 je zapisal: »Bil sem pretresen ob vztrajnosti, s katero Cerkev ob vsaki priložnosti ponavlja besede: Kristus je bil pokoren, pokoren do smrti na križu. Pokornost, podrejenost postavi življenje, očitvidno je tu točni in globoki smisel križa. Potrpežljivo delati do smrti in vse vzeti nase z ljubeznijo, tudi smrt: to je bistvo krščanstva« (81).

7. Osebnost se izpopolnjuje v najvišji osebnosti — Bogu

Teilhard ima čudovite misli o osebnosti, ki jo krščanstvo najbolj uresničuje. Zato — pravi — mora biti kristjan osebnost v najvišjem pomenu besede. Bog Teilhardu ni neko panteistično božanstvo, kakor mu hočejo nekateri očitati, ampak vedno poudarja, da je Bog »osebnost«, je »Nekdo« in ne »nekaj«.

V »Le Coeur de la Matiere« piše: »Čim bolj leta minevajo, Gospod, tem bolj verujem, da spoznavam v sebi in zunaj sebe, kako je velika in skrivnostna želja modernega človeka mnogo manj v boju za posedovanje sveta kakor pa v tem, da bi našel prikladno sredstvo za izhod iz njega« (213). Leta 1952 razlaga, da je rešitev »vrste« — v nasprotju s sanjami o »zunanki okrepitevi« ali »časovno-prostorski ekspanziji« — v »psihičnem izhodu« (213). Teilhard se je čutil tudi poklicanega, da »svet poosebi v Bogu«. »In temu poklicu je ostal zvest«, pravi de Lubac (213). Zelo se je trudil za veličino osebnosti in je v urejanju vesoljstva stavil »krog osebnosti« na najvišje mesto (glej »Le Milieu mystique«). V pismu nekemu prijatelju piše, da hoče v delu »Comment je crois« oznanjati »vero v rastoče poosebljanje sveta«. Leta 1935 piše v nekem pismu: »Vesoljstvo je nekaj velikanskega, v njem bi se zgubili, če se ne bi izvršila konvergenca v osebnost« (214).

Kot za blode zelo ostro obsoja vse »tostranske nove religije«, ki »so v skušnjavi, da bi za božanstvo postavile difuzno energijo« ali »naddružbo brez srca in brez obraza«. Zelo ostro obsoja dalje vse sisteme mišljenja in ravnanja, vse politične teorije in vse »socialne skupine«, ki imajo vsaj v praksi osebnost »za sekundarno« ter dajejo »njen primat čisti totaliteti« (215). Teilhard tudi poudarja, da »človeštvo drvi s svojim napredkom v nevarnost, da ga bodo materia secunda, filozofski determinizem in socialni mehanizmi vsrkali vase«. Zato poudarja (v Études. 20. 10. 1937, str. 163 sl.), da le krščanstvo »drži kvišku primat reflektirajoče, tj. poosebljajoče miselnosti (215). Čudoviti so pridevki, ki jih Teilhard daje Bogu: »nadosebni Bog, Bog, ki je najvišji cilj, pól poosebljanja, žariščna točka nadpoosebljanja (ultra-personalizacije)«. »Ljubezen umre,« pravi Teilhard (l. 1948), »v stiku z neosebnim in anonimnim,« in človek ne bo imel toliko časa miru, dokler ne naleti na »Osebnost, uresničeno na najvišji način, poosebljajočo v najvišji meri« (215). Še več: »Brez upanja na srečanje z Njo in na združitev z Njo človeka mine veselje, da bi delal naprej za izpolnitev svoje naloge, kajti samo takšno Bitje napravi to izredno gibanje poosebljanja možno in gre tako daleč, da napravi evolucijo vredno ljubezni« (pismo z dne 3. 5. 1953, nav. de Lubac, 215).

Še en stavek je značilen za Teilharda. V »La Messe sur le Monde« pravi de Chardin: »Strastno se prepuščam, moj Bog, rodovitnemu delovanju razkroja, po katerem se danes tvoja božanska pričujočnost postavlja namesto moje ozke osebe« (218). Iz tega razpoloženja izžareva Teilhardova mistična duša. Gre mu za osvoboditev od jaza, to pomeni od egoistične ljubezni, od »egoizma«. Tukaj si ni Teilhard v nasprotju, ampak pravilno loči med osebnostjo in egoizmom.

»Teilhard ni prerok sveta, ki bi drobil individualne vrednote,« pravi de Lubac. Skušal je uveljaviti mišljenje, s katerim se uresničuje »nadpersonalizacija« (220). Tako vidimo, da je Teilhard dal človeku pravo mesto, obenem pa je pokazal, da je prava osebnost lahko v polnem, dokončnem pomenu le pravi kristjan, ki vzame vero v vsej globini. Da je življenje in sploh obstoj vsega brez priznanja osebnega Boga brez nekega končnega cilja, nekje v zraku in nesmiselno, nam lepo pokaže Teilhardova »vizija smrti«.

IV. Meditacija o smrti

1. Smrt — »skrajni polom«

Z de Lubacom lahko rečemo, da je »smrt absolutna ovira, zadnji ter skrajni polom, zlo, ki človeka spravlja v strah bolj kakor vsaka druga stiska in groza« (65). Zato se skoraj začudimo, ko slišimo, kako p. Guerard des Lauriers (v: *Divinitas* 3, 1959, 241) podtika Teilhardu de Chardinu besede: »Resnično vam pravim: navdušujemo se in veselimo se ob dihu evolucije, kajti jutri bomo umrli.« Teilhard sam pa je govoril: »Čim bolj gledamo sami vase, tem bolj pomnožuje pogled v notranjost pred našimi osuplimi očmi vezi neozdravljivosti in nepovratnosti. Neizogibnost se izvija in bliža z vseh strani, da bi naskočila naše telo in dušo. Ta neizogibnost riše vsak dan bolj razvejano ožilje na prvotno tako mlado in plastično snov prihodnosti. Osnovna obveznost, ki nam je naložena, je živeti, čeprav si tega nismo sami izbrali; in vse te linije se stekajo v neizogibno točko: smrt... S stališča prihodnosti se kaže smrt kot povzetek in skupno ozadje vsega tistega, kar nam vzbuja grozo in pred čemer se nam v glavi vrti...« (v »Foi qui opère« l. 1918, 65). Smrt je postala ena izmed centralnih tem Teilhardovih spisov, tako da je vse njegovo delo velika meditacija o smrti (66). Najbolj zanimiv in značilen sestavek s to temo pa je »Vizija o smrti« z datumom 15. januar 1918. Poglejmo jo vsaj v glavnih obrisih (v navednicah bodo le besede in razmišljanja vojaka).

2. Evolucija (brez Boga) nas vodi v totalno smrt

V neki noči med vojno je videl vojak, ko je stražil, nad nasipom sosednjega jarka iziti mesec. »Bodi pozdravljeno, ti simbolično nebesno telo!« Med tem, ko je opazoval, je premišljeval, da se je nebesno telo, ki nosi nas same, nekega dne v prostoru odtrgalo in da je po dolгих obdobjih nastopila ura, v kateri se je na zemlji pojavil človek; da je nato razpredal niti svoje mreže čez vso površino zemlje in da je po vrsti težjih kriz, ki so uravnavale ritem njegovega napredka, prišel čas, v katerem človeška množica tvori le eno skupnost. To je bilo osvajanje, iz katerega je izšla »velika monada« (začetna označba za noosfero). To veliko monado vidi vojak vzhajati nad razdrapanimi in črnimi tlemi. Potopil se je v opazovanje njenega krasnega vzhoda. Zaslišal je v duhu triumfalni krik vseh teh končno v eno zlitih elementov. Pred njegovimi očmi je slavilo človeštvo zmagoslavje svoje enotnosti. Toda kaj misli on sam o tem? Poslušajmo ga. »...In mene je objela tesnoba omedlevica ob premišljevanju ozke meje, v katero je sijoča krogla ujeta, in meni je takoj postalo jasno, v kakšno neizogibno izolacijo gre sedanji blesk človeštva.« »Ta večer, ko sem videl mogočno enoto, v katero bomo vsi ujeti, sem imel prvič željo, da bi pogledal prek našega rodu in da bi videl to zaključeno celoto; in imel sem občutek, da ženemo drug drugega v praznino... Človek ima človeka za tovariša, človeštvo je samo... Videl sem rob človeštva, opazil sem temo in praznino okrog zemlje.«

Napredka ne smemo tajiti, pripominja de Lubac. Njegov odločilni korak bo mogoče slutiti do zadnjega dne. To ni imaginarna vizija, to je resnična

prerokba. Predali se bodo mnogi ljudje češčenju svoje moči in napredka. Že je slišati njihovo pesem do neba... Toda Teilhard je ohranil jasno glavo in je usmerjal svoj pogled le naprej. Že je videl, kako prihaja v bližnji bodočnosti nad veliko monado tesnoba. Toda nobene katastrofe ne bo! Občutek tesnobe in izolacije, ki nepreklicno prežita na nas, je še hujši, kakor kakršna koli katastrofa. Ali bo bral to v bodočnosti kak »optimist«?

De Lubac razpreda dalje Teilhardovo misel: Torej si predstavljajmo, da je človeštvu uspelo pobegniti tesnobi in da je našlo cilj; predstavljajmo si, da bi se človeštvo dvignilo do »nekakšne ideje specifično-integralnega človeškega dela«, pri katerem vsi ljudje sodelujejo. Predstavljajmo si in upajmo, da ljudje iz doživetja svoje osamelosti »začnejo ljubiti drug drugega«, če se poprej ne razmrcvari. Potem se bo začela šele leča velike monade na nebu naravnati na svoj lastni center in njen nezabljudljivi tek se bo naravnal na zenit... To je pravi triumf! V tem trenutku — tako piše Teilhard v svoji viziji smrti — se zbudi sanjač in zopet se mu pokaže prvotna slika: mesec nad strelskim jarkom. Vzpenja se na nebo in nas sili, da gledamo njegov celotni obraz.

»... Ko bodo zadnji krči, ki današnjo civilizacijo pretresajo, našim zanamcem tako daleč in tuji, kakor nam je tuj vdor nomadov v ta kot Francije, tedaj boš ti, ljubi mesec, vzšel kakor ta večer nad kadečimi se strelskimi jarki, tedaj pa nad enotnim, na svoj ideal napredka naravnanim človeštvom. Ti, prav isti kakor danes, tako nad našimi predniki. Bledi mesec, ledeni mesec, ali bodo tisti, ki te bodo takrat opazovali v občutu moči, na stari zemlji razvozljali zadnjo misel tvojega molčečega obraza?«

»Ali nas hoče torej, o pojemajoča zvezda, tvoj bledi obraz, ki lebdi nad vsem človeštvom, le na to spominjati, da raste človeštvo, privezano na mrliča? ... Zdi se mi, kot da bi klicala: Delajte, ljudje, kolikor morete, da boste napravili svoje bivanje na zemlji lepo in udobno; potrudite se, da odkrijete skrivnosti, in ustvarjate umetnine. Vas in vaše delo čaka strditev moje površine.«

»Seveda se da ta molčeči govor razumeti na dva načina. Ali je to poziv, ki nam ga, mrzli mesec, mečeš nasproti, trdosrčno ogledalo naše bodočnosti, ali je to tvoj zadnji pouk? Če je to poziv, zakaj bi ga ne sprejeli? Prodrli bomo naše pregrade, poslali bomo ladje v ocean prostorja in pustili bomo zemljo za seboj... Če bo potrebno, bomo pluli od planeta do planeta, od ozvezdja do ozvezdja; če bodo začela ugašati, bomo ponesli plamen življenja naprej! Toda kam? Ali je zadnje ozvezdje manj umrljivo kakor naša zemlja? Kateri titan bo obvaroval materijo pred njenim neizprosno razpadanjem in pred tem, da se ne zgrne čez nas? Prišel bo dan, ko bo zemlja kakor velik fosil krožila v siju svoje blede svetlobe in varovala bo naša okostja. — Kaj prihaja k nam z neba? Ali ni to poziv na brezupni dvoboj? ... To je zadnji opomin. Obstoji le en način prehoda k višjemu življenju, to je smrt. To je sprejem smrti v zaupanju na Povzročevalca življenja« (66—70).

3. Smrti ne uidemo z osvajanji, ampak z združenjem z Bogom

Nočemo postavljati človekovim dejanjem in osvajanjem v kozmosu vnaprej postavljenih meja. Prostor mora biti odprt! Toda njegova osvoboditev od smrti ne bo izvršena s tem, da bodo telesa potovala skozi prostor. Duh se mora osvoboditi. Pustimo brez obžalovanja prostoru ostanke življenja (ko postanejo sami dozoreli), ne da bi dosegli nove zvezde, ki bi nas ujele in bi na njih umrli. Trudimo se, da bi dosegli najvišjo in neizmerno enoto vesoljstva, »edinega območja«, ki »objema vsega duha, a ga nima ujetega...« Teilhard vzklika (v »Cahiers«, 48): »O Bog! Ti čudovito Središče, Ti neizmerni Krog!« (71)

De Lubac nadaljuje: »Kako pa si predstavljati krog, ki je obenem središče? Kako krog, ki nima meja? Ki vse obsega, pa vsega tega ne drži ujetega? Kako

naj bo božja resničnost predstavljava?« Njegov in Teilhardov odgovor je: »Če bi si jo bilo mogoče predstavljati, potem to ne bi bila več čudovita, kar pa mora biti« (70 sl.).

Teilhard de Chardin sklepa: »Brez tega čudovitega kakor tudi nedoumljivega Bitja nad nami ni nobenega izhoda, nobeno 'emigriranje' ni mogoče in nobenih izhodnih vrat ni, kakor pravijo budisti. Brez tega Bitja smo »zaprti«. Brez resničnosti živega Boga obstaja za človeštvo, kakor tudi za posameznika, samo perspektiva (pričakovanje) totalne smrti« (71).

Isto izraža npr. Teilhard tudi v »L'Avenir de l'Homme« (z dne 20. 4. 1948): »Vedimo vsaj to, da je nekaj onkraj našemu pogledu zaprtega kroga: nekaj, v kar se bomo rešili, in to zadostuje, da se ne počutimo več tako zaprte.«

Brez vere v osebnega Boga obstaja le življenje v negotovosti in dvomu. In če so ljudje, ki mislijo, da »je smrt kakor trda zmaga vrste nad posameznikom, ki to smrt brez tožbe pretrpi«; in govorijo, »da je posameznik le omejeno vrstno bitje«, jim odgovarja Teilhard: »Če na ta način posameznika žrtvujemo vrsti, tedaj to pomeni, da odvzamemo vrsti realnost in da gre vrsta po množici 'trdih zmag' svojemu koncu nasproti. In če bi gledali v kakršni koli višji obliki, ki bi jo moglo doseči človeštvo, izhod za svet, pa tudi rešitev za posameznika, potem bi to pomenilo v primeru, da bi morala biti ta oblika sama minljiva, isto kakor dati svoj podpis pod neki smešni 'verski člen'« (72).

Ljudi kaj lahko zapeljeta tudi agnosticizem in stoicizem, ki pa ne moreta biti za mislečega človeka dolgotrajna. Ljudje se vdajo tem miselnostim, iluzijam, ne da bi premislili do konca, kaj pomenijo besede: »Totalna smrt veseljstva.« Teilhard pravi, da pretijo človeštvu tri bistvene stiske: 1. »Bojazen, ali bi bil (človek) izgubljen v svetu, ki je tako velik in tako poln brezbriznih in sovražnih bitij, da v njem, kakor se zdi, človek nima prav nobenega pomena več;« 2. »strah, da bom odslej in za vedno vržen nazaj v negibnost« v neki zoološki skupini, ki se je strdila; in končno 3. strah — najvišji strah — »da bom zaklenjen (zaprt) v neodrešljivo zaprti svet, da bom vržen v ječo tega nerešljivo zaklenjenega sveta, v katerem bi človeštvo, čeprav bi morda trenutno ne bilo niti izgubljeno niti ne bi prišlo k mirovanju, jutri dospelo do vrhunca svoje poti, potem pa se ne bi moglo izogniti nepremagljivi pregraji reverzibilnosti, pregraji, ki bi človeštvo prisilila pasti nazaj.« To je torej usoda, na katero nas mora, po vsem sodeč, bolj in bolj obsoditi ravno napredek naše zavesti; »strah, da se ne bomo mogli napraviti nikomur dojemljive; strah, da se ne bomo več mogli gibati; strah, da ne bomo mogli priti ven... Trojni strah, ki v srcu slehernega elementa veseljstva izdaja isto trdovratno hotenje in navsezadnje vendarle le eno, česar danes običajna znanost ne more iztrgati iz našega srca, kar pa s svojim ateističnim predsodkom preoblikuje v trojni obup...« (napisal 1954, eno leto pred smrtjo, naslov »L'Apparition de l'Homme«, Paris 1956, nem. 277 s.) (73)

4. ...katerega nauk vam oznanjajo apostoli

Kot sklep te meditacije o smrti sledi nekakšna rešitev iz te bivanjske tesnobe in groze. Rešitev je v oznanilu, ki so nam ga prinesli apostoli. De Lubac piše o tem: »...So ljudje — Kristusovi učenci —, ki se označujejo za nosivce oznanila, še več: za nosivce moči, ki je sposobna rešiti vero 'v delo človeštva in v enoto človeštva'. Pravijo, da jim je bil pokazan 'izhod'. Ne poganjajo se za izmišljotino možganov, izmišljotino o kaki osvoboditvi v prostoru in času, marveč izjavljajo, da je človek po veri zmagovavec nad usodo. Zakaj ne bi poslušali njihovega nauka, ki nam ga predlagajo, oznanila evangelija, in pregledali njihovih poverljivih pisem? Morda bomo tedaj začeli na novo razmišljati o naši človeški situaciji in pogojenosti in imeli pri tem več sreče pri

odkrivanju tistega 'izhoda', ki se v srcu stvarstva odpira naši zavesti; morda more biti potem rojeno upanje in se v nas utrditi v 'prodoru v globino'« (Teilhard, Peking, 13. 9. 1941) (74). Tedaj se bo po Teilhardovih besedah (Paris, 26. 1. 1949) »kakor po čarovnji spremenila naša groza pred materijo in pred človekom ... v mir in v zaupanje« (74 sl.).

Abbéju Gaudefroyu je Teilhard de Chardin pisal 16. 6. 1929: »Nikoli nisem bil bolj prepričan o tem, da zunaj krščanske osi ni nobenega izhoda za 'noosfero'.« Znotraj krščanske osi bomo začutili, da smo v bistvu »že odrešeni«, ker »obstoji srce sveta«. Sad te »delujoče vere« je, da vse človeško prizadevanje najde v naših očeh spet svojo ceno, kot nujna priprava prvin na veliko alkimijo, na zadnjo preobrazbo v dokončno življenje, ki ostane. Tudi sedaj človeka ne zapusti neki strah pred smrtjo; toda obenem se človek zaveda, da ga ta smrt popolnoma preda Bogu (74 sl.).

Teilhard pravi: »... Nekaj strašnega je biti rojen; to pomeni, da smo nepreklicno, ne da bi hoteli, vrženi v tok strašne energije, ki hoče, kakor se zdi, streti vse, kar nosi s seboj.« »Moj Bog, hočem, da se s spremenitvijo moči, katerih izvor si lahko samo Ti, spremeni groza, ki me grabi ob neizrekljivih spremembah, ki se pripravljajo, da prenovijo moje bitje, v prekipevajoče veselje, da se bom preobrazil Vate« (75). Drugje piše: »Brez krščanstva svet iz dveh razlogov ne more dihati. Ne more dihati: najprej, ker se glede na bodočnost obupno zapira v totalno smrt. In ne more dihati tudi zato, ker tako ni več nobene žive topline, da bi oživljala strahotni mehanizem sveta« (napisal 1. 1948 v: »Trois choses que je vois«).

Teilhard de Chardin končno povzame s sv. Pavlom pred lastno smrtjo: »Kot zadnjega sovražnika bomo premagali smrt, kajti Kristus je vse spravil pod svojo oblast« (zadnja stran njegovega dnevnika, napisana na veliki četrtek 7. aprila 1955; nav. de Lubac, 76).

5. Teilhard mistik

Teilhard je bil mistik, kar izseva že iz njegove »vizije smrti«. Njemu je bila mistika »velika znanost in velika umetnost«, katere območje je »neizmerno in raznolično«; mistika je »potrebna znanost in umetnost, kako doseči obenem univerzalno in duhovno«. Teilhard naprej pripominja (v »La Vision du Passé«, Paris 1957), da je »znanost daleč od tega, da bi odkrila novega Boga, ona nam hoče odkriti le materijo, ki je podnožje Božanstva. Absolutnemu se ne približamo s potovanjem, ampak v ekstazi« (126).

Ne smemo očitati Teilhardu, da je utopist. Mistika mu je tesen stik z Bogom, kar pa ne vzame Teilhardovemu delu pečata znanosti. O njegovem delu lahko rečemo z de Lubacom: »Učinkovitost Teilhardovega dela temelji ne toliko na več ali manj spretni filozofiji, marveč mnogo bolj na izredno močnih dokazih, da je to delo res delo človeka, ki je bil v popolnem stiku z idejami in željami svojega časa in ki v tem delu govori, kako je našel, ravnotežje svojega notranjega življenja in s tem 'mir in razmah brez meja'« (130).

Ravno ob problemu smrti pokaže človek »pravo barvo«. O Teilhardu de Chardinu lahko rečemo, da se ob njej še posebno pokaže globokega kristjana, v vsem zvestega Kristusu in Cerkvi.

V. »Božje območje«

1. Očrt notranjega življenja

»Očrt notranjega življenja« je naslov enega Teilhardovih del (»Milieu divin«), ki najlepše odkriva njegovo notranje življenje. Sam je pisal 7. nov. 1926: »Sklenil sem napisati knjigo spominov, z drugimi besedami, obliko asketičnega

in mističnega nauka, katerega že tako dolgo živim in oznanjam. Zbrati sem ga hotel v kar moč preprosto in povezano podobo... To bo nekakšen traktat o duhovnosti... Vanj bom položil vse svoje srce» (23). De Lubac pripominja: »Na teh straneh je sad intenzivnega duhovnega življenja, kakršnega je Teilhard de Chardin živel« (24). Iz dela vidimo, da ni bil Teilhardov namen pisati kako filozofsko delo. Da bi pokazal na značaj svojega dela, je dal podnaslov: »Očrt notranjega življenja.« De Lubac pripominja, da »človek ne sme iskati v tej knjigi razlage svetu odtujenega življenja. To ni niti jasna in popolna teološka razprava niti priročnik askeze... Tu ni načrta za izgraditev novega sveta, Teilhard ne razvija tu kake nove strategije in ne želi očrtati kake socialne ali apostolske taktike. Šlo mu je za celotno človeško eksistenco v notranjem jedru. Šlo mu je za kristjana, ki si postavlja vprašanja, kakšen naj bo njegov notranji odnos nasproti svetu in Bogu. Zvest opominom evangelija in brez praznih strahov se Teilhard ne boji misliti in oznanjati, da imajo za vsakogar izmed nas vsi problemi svoj višek in žarišče v problemu zveličanja svoje duše«. De Lubac nadaljuje s karakteristiko dela: »V 'Le Milieu divin' iščimo torej tega in ničesar več. Ne iščimo pa tudi nič manj kakor to. Perspektive, ki nam jih to delo odpira, so neizmerne: ne samo kozmične, ampak božanske in torej neskončne... Delo je v dejanskem pomenu besede ekshortacija — vzpodbuda. Pomaga nam ne samo, da razmišljajš, ampak da prideš k dejanju, k biti, k zbranosti v samem sebi. Vse nam kliče iz te knjige: 'moraš položiti roko na plug'. Različni duhovi lahko dobijo zase hrano v njej, toda samo tisti se bodo tega držali, to dojeli, meditirali in vzljubili, ki čutijo vsaj najmanjši vzgib teženja po notranjem življenju in se ne pustijo preplašiti od zaničljivih sodb« (25).

2. Človek — graditelj bodočnosti

De Lubac pripominja, da se je pred očmi človeštva zadnjega stoletja vesolje na čudovit način povečalo (26). Odkritja, izumi in znanost sploh so nam približale vesoljstvo in človeku vlile zavest moči. Človek se je začel zavedati, da je močnejše zakoreninjen v splošnem nastajanju, kakor je kdaj mislil; zavedel se je naraščanja svoje moči, svojih možnosti, svoje odgovornosti in pomembnosti svojih dejanj. Dejanja se mu bodo zazdela šele tedaj popolna (pomirjujoča), ko se bodo dovršila v enoto »z zadnjo skupno popolnostjo, dovršitvijo kozmosa« (27—28). De Lubac podaja Teilhardovo dognanje o človekovi vlogi: »Človek je začel razumevati, da ne igra in ne sme igrati v tej neizmerni evoluciji samo vloge nemega gledavca. Vedno bolj spoznava, da mora prispevati k skupnemu delu v svetu in na tem svetu. Človek ve, da ima ta svet kot tak bodočnost in da je človek tisti, ki bo gradil to bodočnost« (28).

3. »Sedanja kriza — kriza duhovnega življenja«

Toda kakor se zdi takrat, ko je stoletna navada mišljenja pretresena, tako je pretres povzročil tudi tokrat krizo. Ljudje daleč najbolj posvečajo pozornost zunanjim spremembam ter spremembam človeške družbe in potemtakem socialni krizi, o čemer pravi Teilhard, da je le nekaj drugotnega. De Lubac pristavlja, da je Teilhard zgodaj spoznal v vsej globini značaj krize in je vedno znova govoril: »Sedanja kriza je kriza duhovnega življenja.« Ta sprememba mora imeti odmev »do najglobljih religioznih plasti duše« in ga je v resnici dobila. Tudi tu se je izvršila nekakšna mutacija. Nekoliko časa sèm se nekaj dogaja v strukturi človeške zavesti. Začenja se iz tega nov način življenja. Seveda je doživela tudi krščanska zavest »reakcijo« na ta veliki preobrat. Eni so se znašli v nevarni visoki napetosti, drugi pa v nič manj nevarni potrnosti. Za mnoge pomeni ta preobrat »fascinacijo« (očaranje), ki jih oddalji od Boga

sv. pisma, to je od živega Boga, in jih pripelje do nekakšnega »celostnega in samo v svetu imanentnega božanstva«. To očaranje jim nato preti, da jih bo pahnilo nazaj v brezno dvoma. Zopet za druge pa to pomeni ravno nasprotno: neko tesnobo, ki jih sili k okorelosti in napravlja njihovo vero nerodovitno, jih pusti v refleksu obrambe zakrneti in se spriditi; grozi jim, da jih bo iztrgalo iz živega človeštva« (28 sl.).

4. Teilhard — kaŕipot h Kristusu

Enim kakor drugim more pisec knjige »Le Milieu divin« pokazati varno pot, ki jih vodi mimo obeh skrajnosti. Z ozirom na novo situacijo in s priznanjem resnice, ki se iz tega da razvijati, se knjiga »Milieu divin« obrača na vse, hoteč jim povedati, da »mora brez pomešanosti in zamenjevanj v naših srcih nad krizo triumfirati Bog, pravi kršćanski Bog« (30). De Lubac nadaljuje: »Tako se je zopet dvignil kristjan, da z močjo svojega izkustva oznani svojim so-ljudem, da je tukaj Kristus zanje in za vse in da je Kristus tako danes kakor zmeraj ‚Resnica in Œivljenje‘. Kljub svoji strastni govorici, ki kaŕe na globoko sodoŕivljanje ‚dogodivŕčin‘ svojega stoletja, ni Teilhard hotel posredovati nić drugega, kakor le ‚većni nauk Cerkve‘... In kot temelj kršćanstva je poudaril, ‚krst, kriŕ in evharistijo‘. Teilhard je pokazal na nezlomljivo moć tega trojega, moć, ki neprestano raste, isto silo kakor raste v svetu narave, v vesoljstveni asimilaciji. Tako nam je bila ponujena kopel v izroćilu, da bi nas prenovila v Duhu« (30).

Teilhard zelo poudarja, da je v kršćanstvu »ena vera, en krst in en Go-spod«. Za vse kristjane obstoji »eno telo in en duh«. De Lubac nadaljuje Teil-hardovo misel: »Temelj je ena sama ćloveŕka narava in ŕe od nekdaŕ se oznanja en sam evangelij, tako obstoji v vseh ćasih, ob vseh ŕivljenjskih razmerah samo ena kršćanska poklicanost, ki temelji na enem samem upanju in prinaŕa isto ŕivljenje. To temeljno poklicanost nam stavi pred oći ‚Le Milieu divin‘; to upanje kipi navzven in to ŕivljenje leŕi pred nami. Tu hoće Teilhard predstaviti to ŕivljenje v vsej njegovi lepoti in z njegovimi zahtevami...« (30 sl.).

Kakor vidimo iz Teilhardovih besed, preti danaŕnjemu ćloveku doloćena »mistika odkritij«, ki bi bila rada sama sebi zadostna. Zato je podal svojim bratom, tistim, ki so zunaj, in tistim, ki so znotraj, svoje lastno, v veri doŕiveto izkustvo. Teilhard oboje vabi, naj gredo za njim, ne zato, da bi dosegli teŕko dosegljivji vrh, ki je samo za nekatere izbrane, ampak »na trdna tla, ki so zgrajena iz dvatisoćletnega kršćanskega izkustva in od koder jim pogled lahko usmeri k Bogu« (33).

Teilhard de Chardin je ostro kritiziral napaćno mistiko, predvsem natura-listićno, ki iŕe misterije in njihovo reŕitev na ravni naših izkustev in nam zaznatnega vesoljstva in ne v okviru vesoljstva, ki leŕi globlje kakor naŕ svet. Vedno poudarja, da »moramo absolutno in eno iskati zunaj naŕega ćutom do-segljivega sveta«. Teilhard priznava (l. 1934): »Moje najveće ŕelje, ki jih ni mogel pomiriti niti panteizem Vzhoda niti panteizem Zahoda, je izpolnila vera v Jezusa« (v »Comment je crois«, s. 36, nav. de Lubac, 231).

5. »Pankristizem«

De Lubac pripominja, da Teilhardu Bog ljubezni ni nobeno takŕno boŕan-stvo, ki bi vse vsrkalo vase. Znaćilen je Teilhardov izraz »pankristizem«, ki, kakor sam poudarja, nima na sebi nić panteistićnega (glej de Lubac str. 236). Pankristizem mu pomeni (kakor pravi v »L'Énergie humaine«) univer-zalni vpliv Kristusa, ki »ne razkraja, ampak utrjuje, ki nikakor ne raztaplja, ampak diferencira, ki ne pusti duŕe odreveneti v negotovi in leni zedinjenosti, ampak jo priganja vedno viŕe na jasno pot dejavnosti« (237).

Končni cilj je torej »poroka človeške narave z Bogom«, kakor razlagamo tudi Visoko pesem. »Eno ste v Kristusu Jezusu,« in tako bo tudi »Bog vse v vsem« (pismo z dne 17. 11. 1947). To je drznost sv. Pavla, katerega je Teilhard vedno neutrudno meditiral in na katerega se je vedno naslanjal. Tri dni pred smrtjo je napisal v svoj dnevnik: »Bog vse v vsem!« (prim. 1 Kor 15, 26—28) (237).¹⁵

Povzetek

Ta skromni, na podlagi H. de Lubacove knjige napravljeni vpogled v Teilhardovo delo in miselnost, v njegov duhovni svet in njegovo snovanje nam pokaže, da nimamo pred seboj heretičnega zanesenjaka, kakor mislijo nekateri o njem (in kakor ga nekateri tudi zlorablajo za dejanske herezije in odpadništvo). Pred nami je človek, ki stoji na realnih tleh, genij, katerega je današnji čas potreboval. To je človek, ki je hotel Kristusov in cerkveni nauk obleči v sedanjemu času razumljivo obliko. Pokazal je, da vera ni nekaj statičnega, okorelega in zastarelega, ampak da je katoliška vera tista, ki je edina zmožna življenju in delovanju modernega človeka dati radikalni, do dna segajoči, zadnji smisel; ki ga spodbuja k delovanju, ne za zgolj minljivo bedno življenje, ampak za blaženo večno življenje celotnega človeškega občestva, življenje, proti kateremu mrtva, čuteča in misleča narava stremlji in se mu po evolutivni poti nenehno približuje. Pokazal je, da si znanost in vera niti malo nista v kontradiktornem nasprotju. V svoji lastni osebi je pokazal, da lahko idealno živita in morata živeti v simbiozi. Lahko bi rekli z Bossuetovimi besedami, da Teilhard »drži oba konca verige« in skuša človekovo pripadnost svetu in Bogu spraviti v medsebojno soglasje¹⁶. Še več, znanost brez poslednjega smisla in cilja, kakršnega nam odkriva Kristus, je navsezadnje nesmiselna. Teilhard je pokazal, da daje vsemu smisel Kristus in da je cilj vsega Kristus — Omega, v njem pa resnična veličina človeka in človeštva ter vesoljstva. V Kristusu nam sije velika bodočnost človeštva, bodočnost, pri katere graditvi smo poklicani, da tudi mi vsi sodelujemo, kristjani še posebno vneto, ker vemo, da brez Kristusa človek nima nobene druge končne perspektive kakor — eno samo velikansko vesoljno pokopališče, ledeno negibnost totalne smrti.

Pokazal pa ni tega odkritja, teh dragocenih idej samo v besedah, ampak tudi v dejanju, v svojem življenju. Njegove knjige, zlasti z duhovno vsebino, so izraz njegove globoke krščanske in katoliške duhovnosti, ki je prežemala vse njegovo delo. Njegovo delo je sad srca in sad vsega njegovega bitja. To je dragocen material, ki more biti neprecenljiva pobuda teologom in vsem, ki hočejo biti kristjani ne na papirju, marveč v dejanju in resnici, sredi živega in burnega življenja.

Teolog ali filozof v strogem, tehničnem smislu Teilhard de Chardin ni nikoli hotel biti in nikoli ni bil. Ne moremo pa ga zaradi tega dolžiti kakega krivoverstva ali odpadništva, če ga mnogi zlorablajo za širjenje zmot. Še manj pa ga smemo sami zlorabljati v oporo čemu takemu. Teilhard de Chardin je bil in bo ostal: videc, mistik, obenem znanstvenik, človek, ki gradi na dejstvih. In kristjan ter katoličan do globin svojega bitja.

Ciril Sorč

¹⁵ Prim. glede tega Charles E. Raven, Teilhard de Chardin Scientist and Seer. New York and Evanston 1962, 159—173.

¹⁶ Prim. A. Strle, Dogmatična teologija v službi človeka, v: Zbornik teološke fakultete, Ljubljana 1962, 89.

Problemi dialoga z nevernimi

Ob posvetovanju konzultorjev v Rimu od 29. do 31. okt. 1970

DIALOGI CUM NON CREDENTIBUS PROBLEMATA

Komaj smo se sestali, že so nam porinili v roke majhno knjižico z naslovom »Nota circa studium atheismi et institutionem ad dialogum cum non credentibus habendum«. Izdal jo je pravkar Secretariatus pro non credentibus. Namenjena je predvsem škofovskim konferencam v trenutku, ko za svoje področje določajo »Ratio fundamentalis Institutionis sacerdotalis«. Uradni vatikanski tekst je izdan v sporazumu s kongregacijo za katoliški pouk. Ima le kratka štiri poglavja: O dejstvu ateizma in sekularizacije. O nujnosti poznanja teh pojavov. O marksizmu. O sekularizaciji. Zaključno poglavje govori o dialogu. Obseg zares ni velik, toda vprašanja so važna. Vsaka višja cerkvena šola bi morala o teh rečeh imeti vrsto predavanj in tudi praktičnih vaj. Četudi se naslovi zdijo teoretični, mala knjižica vsebuje marsikaj takoj uporabnega za življenje. Saj ni čudno: Tajništvo za neverne je v ta svoj novi dokument vložilo tudi skušnje petih let, odkar obstoja.

Prijetna mednarodna družba

Prišlo je 38 konzultorjev in še nekaj zastopnikov najvišjih vatikanskih uradov. Vrhovni svet Cerkev v Ženevi je zastopal David Gill. Predavatelji so bili glavni tajnik prof. Vincenc Miano o delu tajništva, podpredsednik nadškof Mauro o doseženih uspehih in nadaljnih smernicah, sociolog A. Grumelli o študiju ateizma, G. de Rosa SJ (»Civiltà cattolica«) o dialogu z nevernimi, F. Škoda o ateizmu in marksizmu ter G. Phelan SJ o organizaciji tajništva. A. Varga SJ je poročal še posebej o uspehih in neuspehih dela z ateisti v zvezi z jezuitskim redom. Med udeleženci in živahnimi diskutanti pa so bila tudi tale imena: R. Buttler, H. Carrier, G. Cottier, D. Chenu, H. de Lubac, G. Girardi, A. Godin, F. Houtart, B. Häring, A. Dondeyne, W. Keilbach, J. Loew, Ch. Moeller, T. Šagi-Bunić, F. Six, G. Wetter, J. Calvez in drugi. Organizacija je bila odlična. Stanovali smo v Villa Fatima na Via Aurelia, delali pa v zgornji dvorani škofovske Sala del Sinodo v Vatikanu. Vse dni je delu prisostvoval predsednik Tajništva dunajski kard. Fr. König, ki si je pridobil velike simpatije s tem, da je puščal udeležencem vso svobodo mišljenja in izražanja.

»A sleeping giant«

»Spečega velikana« je imenoval Tajništvo za neverne glavni tajnik Miano. Pri svojem obilnem delu čuti še bolj kakor drugi, kako so naloge tega tajništva težke in kako malo je bilo pravzaprav doseženega, četudi so mnogo pisali, imeli že po celem svetu simpozije in srečanja, izdali marsikatero knjigo, predvsem pa vedno bogatejši Bolletino. In da bi tega »spečega velikana«, ki naj pomaga Cerkvi študirati fenomen nevere in pospeševati dialog med vernimi in nevernimi, zbudili, so sklicali konzultorje, ki naj bi na podlagi dosedanjih skušenj pokazali pot naprej, predvsem pa pripravili zborovanje članov tajništva, škofov z raznih strani sveta. Pokazalo pa se je prav kmalu, da so tu problemi, ki smo jih le malo mogli zares rešiti.

Že ime je problematično

Četudi nam je bilo vseskozi jasno, da je namen tajništva nujno še vedno isti, ki ga je določil Pavel VI. v »Regimi Sanctae Ecclesiae«, namreč študij nevere in razgovor z nevernimi, pa so bili vendar mnogi mnenja, da je in eno in drugo v sedanjem svetu tako zapleteno in občutljivo, da bi ime tajništva v ničemer ne smelo biti ovira. Zato so predlagali drugačna imena, npr. tajništvo za dialog z modernim svetom, za dialog s sekulariziranim svetom, za dialog z vsemi ljudmi dobre volje, za dialog s humanisti, za dialog z modernimi svetovnimi nazori in pod. Konzultorji bodo z večino predlagali, za kakšno ime naj bi se odločili škofje. Iz razprave je bilo razvidno, da v tajništvu nikakor ne vlada ozračje kaknega triumfalizma, verskega nasilja, dialoga po starem, ampak ozračje polnega spoštovanja človeškega dostojanstva in svobode mišljenja, kakršno je predpisal koncilski odlok o svobodi vere. Na drugi strani pa se je tudi pokazalo, da neverni ljudje danes do vernih niso več nestrpni, da vere nikakor nimajo samo za kak opij za ljudi ali za nekaj vseskozi negativnega, ampak da verne spoštujejo in so se pripravljene z njimi pogovarjati.

Študij nevernega sveta

Petletne skušnje so pokazale, da je treba biti v sodbah o neveri in raznih oblikah ateizma zelo počasen, obziren in previden. Razmere v svetu so zelo raznolike, svetovni nazori tudi. Kolikokrat se celo za nevero skriva vera. Zelo poučna so bila v tem oziru ne le poročila, ki jih je glasilo tajništvo prinašalo že nekaj let o ateizmu in sekulariziranem svetu iz raznih delov sveta, ampak tudi poročila, ki so jih ob tej priliki podajali referenti iz raznih krajev. Msgr. Grumelli je posebno opozarjal na študij teh pojavov s psihološkega in sociološkega vidika. Omenil je, da pripravljajo državni organi v Italiji obširno anketo o veri in neveri v tej deželi. Anketa bo zelo draga, o tem ni dvoma. Prav tako pa je jasno, da tovrstne raziskave morejo nuditi prav tajništvu mnogo hvaležnega gradiva in omogočajo bolj uspešne dialoge. Kolikokrat se ob njih sogovornika razočarana umakneta, saj sta odkrila, da se sploh ne poznata. Spričo zaskrbljenosti Cerkve zaradi nevere v svetu je gotovo nujno, da se študij teh pojavov na vse možne načine pospešuje in zato tudi redno vključuje v program visokih cerkvenih šol.

Študij takih pojavov pa je že do sedaj pokazal še nekaj drugega: Nevera, posebno pa neverni ljudje, nikakor niso le nekaj negativnega ali celo nepoštenega, ampak je pri teh ljudeh in v sekulariziranem svetu sploh izredno veliko zdravega, dobrega in lepega. Katoličani še davno nimamo tiste širine, ki je npr. odlikovala Janeza XXIII., da bi vsakomur, pa četudi ni naših nazorov, lojalno priznali resnico, vrednote in dobroto, ki jih tudi drugi nazori in ljudje dejansko imajo. V tem oziru je zanimiva knjiga, ki jo je lansko leto izdal frančiškan Gualberto Gismondi (Rovigo 1969, 200 str.) z naslovom »Evoluzione e istanze positive nell'umanesimo marxista«. V prvem delu razpravlja o historičnih razvojnih stopnjah marksizma, še posebej italijanskega, seveda s posebnim ozirom na odnos marksizma do religije. V drugem delu pa razkriva pozitivne strani marksističnega humanizma, posebno v njegovih pogledih na človeka, delo in družbo, kakor tudi na njegove etične nazore in poglede na religijo in Cerkev. Razpoloženje, ki ga knjiga odraža, je gotovo zelo ugodno za dialog.

Kaj je z dialogom?

Glede dialoga je bilo na posvetovanjih več pesimizma kakor optimizma. Kljub nekaterim posrečenim dialogom večjega pomena (Salzburg, Marijanské Lazny in drugod) in kljub številnim manjšim poskusom takih srečanj, so bili

opazovalci mnenja, da smo glede dialoga na slabšem, kakor pa smo bili kmalu po koncilu. Enciklika Pavla VI. »Ecclesiam suam« je dialog močno poudarila in mu tudi označila kroge, v katerih naj se giblje, dialog sam pa ni prav stekel. Ali so se partnerji premalo poznali, ali je bilo premalo dobre volje, ali so bili ljudje kakor koli vezani, ali je bilo preveč nezaupljivosti in stranskih računov, ali so bili kristjani preveč samozavestni, češ da imajo vso resnico in se ne morejo nič več od kogar koli naučiti; doktrinalni dialog ni hotel steči. Vsi udeleženci posvetovanj so bili prepričani, da tudi ta pesimistična nota ne sme zavreti najbolj različnih poskusov, da bi dialog kljub temu stekel. Pogovarjati se moramo, in z vsemi, saj smo si bratje. Če gre težko s teoretičnimi dialogi doktrinalnega značaja, pri katerih se morda kdo boji tudi tega, da bi moral priznati, da njegova »resnica« vendar le ni resnica, pa naj bi bolj uveljavili praktične dialoge ali dialoge akcije, o katerih tudi govori Direktorij za dialog, ki ga je izdalo isto Tajništvo. Pri udeležbi na skupnih akcijah med vernimi in nevernimi bi se včasih hitreje spoznavali in pokazali prav tisto stran resnice, ki je najbolj občutljiva in najbolj važna, namreč pristnost, ki v angažiranju ne odpove. Na take vrste dialog bi bili morda tudi marksisti bolj pripravljeni, saj jim gre res za človeka in če bi prav človek imel korist od skupnih akcij kristjanov in nekristjanov, bi bili pripravljeni tudi kristjanom marsikaj priznati. Ob tem dialogu naj bi se še posebno pokazalo, da kristjanom ni tuje to, kar je človeku sveto in za človeka važno. Tudi v tem oziru bi bil kak »beg pred svetom« ali kak supranaturalizem bolj škodljiv kakor koristen. Polno upoštevanje narave je vedno dobra podlaga za nadnaravo.

Več kritike nas samih

Često je bilo ob razgovorih v Rimu povedano, da smo manjšega uspeha pri dialogu lahko krivi tudi sami s tem, da ne priznamo napak cerkvenih ljudi v preteklosti in da delamo napake še danes. Navajali so npr. za zgled razmere v Južni Ameriki. Cerkev, ki je preveč institucionalizirana, ki je premalo gibčna in koncilska, premalo posodobljena, ni mikavna in to se pri dialogu maščuje. Kar koli bi moglo kogar koli odbijati, vsega se moramo varovati, ker smo za fenomen nevere vsi odgovorni. Seveda to ne velja le za Cerkev v celoti, ampak tudi za vsakega posameznega vernika, ki ga prav nič ne opravičuje, da ne bi nenehno pričal za Kristusa, najbolj pa takrat, kadar je v dialogu z nevernim svetom.

Senzibilizacija božjega ljudstva

Ponovno se je na posvetovanju pojavila ta redko porabljana tujka. Ko je bilo znova predlagano, naj bi Tajništvo za neverne, ali kakor koli se bo imevalo, zbiralo vse, kar zadeva študij ateizma in sekularizacije, in storilo vse, kar bi moglo, da bi dialog stekel — Cerkev potrebuje poseben organ za to! — je bilo podčrtano tudi to, da mora isti organ skrbeti, da bo za problematiko vere in nevere v svetu božje ljudstvo zvedelo in se za te probleme zavzelo. Če pa govorimo o božjem ljudstvu, moramo govoriti tudi o tem, da so hierarhični voditelji Cerkve, papež, škofje, škofovske konference v prvi vrsti tisti, ki jih je treba »sensibilizirati«, seznaniti s problematiko ateizma in nevernega humanizma in s problematiko dialoga. Udeleženci so dobili vtis, da so si naloge Tajništva za neverne in naloge celotne Cerkve tako blizu in tako slične, da se zdi nekaterim poseben organ za to nepotreben, ali pa da za te reči Cerkev ve in ne potrebuje še kakega poučevanja ali senzibilizacije. Toda zdi se, da je prav to potrebno. Vse božje ljudstvo, posebno pa njegovi pastirji, morajo biti

vse bolj kakor doslej opozorjeni na vprašanja vere in nevere in na izhod iz njih v pravem in zdravem dialogu. Če naj tajništvo to vrši, mora biti v sebi močno, imeti mora svoje zastopnike pri raznih dikasterijah v Vatikanu, imeti zastopnike ali celo komisije za to pri škofovskih konferencah. Od teh je še posebno veliko odvisno, kako se bodo reševali problemi dialoga na področju, ki jim je zaupano. Senzibilizacija hierarhije in ostalega božjega ljudstva naj bi si prizadevala posebno še za to, da smo opozorjeni na velikansko duhovno škodo, ki jo za probleme dialoga predstavljajo napake posameznih kristjanov ali cerkvenega vodstva. Za vse to so še posebej občutljivi mladi ljudje, ljudje v kritičnih situacijah (Južna Amerika, Vietnam, Filipini itd.) in verniki na robu nevere. Tudi na problem vernih nevernikov bi morali biti bolj pozorni.

Organizacijska vprašanja

Tudi teh se je bilo treba dotakniti. V Rimu menijo, naj bi se tajništvo razširilo, da bo kos velikim nalogam. Posebno dragoceni so jim člani-škofi in konzultorji, ker predstavljajo takorekoč ves svet. Bili so izrečeni resni pomisleki glede sedanje sestave zbora konzultorjev, češ da so premalo reprezentativni: med njimi bi moralo biti več mladih, tudi žene, morda tudi zastopniki nevernih. Tajništvo in konzultorji naj bi imeli tesne zveze s tajništvom za nekristjane in za ekumenizem, kjer tudi pospešujejo dialog. Izražena je bila misel, naj bi se posvetovanja ne vršila le v rimskem središču ampak po posameznih večjih mestih ali celo kontinentih. Bolj in bolj je bilo jasno, da morajo poleg centralnega tajništva delovati še nacionalna tajništva, četudi manj formalno. Študij ateizma in razmer v sekulariziranem svetu bi bil tako bolj zanesljiv in dialog lažje speljiv. Glasilo tajništva more biti še posebno dragocena vez.

Vilko Fajdiga

Krščanski pogledi na sodobne probleme veroslovja

POSITIO CHRISTIANA DE NOSTRI TEMPORIS PROBLEMATIBUS SCIENTIAE RELIGIONUM

Ob petih knjigah, ki jih ima knjižnica teološke fakultete v Ljubljani, bi rad opozoril na sodobno problematiko primerjalnega veroslovja. Čim bolj smo prepričani o pravilnosti zgodovine odrešenja, tem bližje so nam druga verstva, katerim želimo iskreno priznati njihov delež pri skupnem odrešenju sveta.

1

V Presses universitaires de France je l. 1968 izšla knjiga **Problèmes et Méthodes d'Histoire des Religions** (248 str., ki jo je ob stoletnici obstoja izdala „Ecole pratique des Hautes Etudes religieuses“). Knjiga je zato zelo zanimiva, ker v obširnem predgovoru pripoveduje, kako je prišlo pred 100 leti do ustanovitve te sekcije na Sorboni. Četudi so šele l. 1885 formalno odrekli gostoljubje teološki fakulteti na Sorboni, so že v letih prej razmišljali, kako naj bi študij verskega dejstva nadomestili, češ da je »treba priznati, da je v teološkem študiju nekaj, kar je treba priznati, dasi še prej prenoviti, osvežiti in spraviti

v sklad s sodobno znanostjo, nikakor pa ne popolnoma opustiti iz pouka v deželi« (str. VIII). Na drugem mestu P. Vignaux, P. Caquot in E. M. Laperrousaz, avtorji Predgovora, objasnjujejo nujnost veroslovnega študija ne le s splošno znanimi razlogi, kako je versko dejstvo del zgodovine človeštva, del kulture, najtesneje povezano z vsem človeškim življenjem in ga je zato treba gojiti, ampak celo z razlogom, da versko dejstvo iz sodobne Francije izginja (?) in ga je še pravočasno treba spoznati in ohraniti kot ostanek preteklosti.

Z zadoščenjem ugotavljamo, da je prav ta del osrednje francoske univerze v svoji stoletni zgodovini pokazal izredno spoštovanje do takih dejstev, ki so jih raziskovali z vsem razpoložljivim znanstvenim aparatom v povezavi s potrebnimi sorodnimi znanstvenimi panogami. Vendar se, pa ne brez nasmeha, ne moremo znebiti vtisa, da je še danes nekaj tiste laicistične miselnosti, ki je pred sto leti s toliko sovražnostjo in nehvaležnostjo laicizirala tisto univerzo, ki jo je posebej za teologijo ustanovil kardinal Richelieu.

Ker pa ima vsaka nesreča tudi svojo dobro stran, se je treba raje vprašati, kakšno korist je vse to prineslo samemu študiju verskih dejstev v svetu. Morda ne bi bilo napačno omeniti, da danes, ko toliko govorimo o sekulariziranem svetu, svetu, ki se je iztrgal vrhovnemu vodstvu Cerkve, da bi na znanstvenem, tehničnem, socialnem in drugih področjih avtonomno iskal resnice in vrednote življenja v neprestanem napredovanju na vseh stopnjah, more tudi tako avtonomno raziskovanje verskih dejstev, torej sekularizacija veroslovja (!), za napredek tega študija imeti nekaj dobrih posledic. Brez ozira na Cerkev in teologijo je hotela Visoka šola za verske študije na Sorboni raziskovati eno najpomembnejših dejstev človeške zgodovine in v tem nepristranskem študiju (!) odkrivati njihov izvor in razvoj, resnice in vrednote, pa tudi zmote in zablode.

V potrdilo teh koristi bi mogli navajati prav vsebino jubilejnega zbornika, o katerem govorimo. Vsak predavatelj namreč v knjigi opisuje najprej zgodovinski razvoj svoje katedre, nato pa povzema študijsko stanje določene vere, kakor tudi metode in rezultate raziskovalnega dela. Tako C. Levy-Strauss govori o stolici za verovanja nepismenih rodov, J. Gutart o stolici za verstva Oceanije, N. Guy Straesser-Pean o študiju ameriških predkolumbijskih verstev, G. Dieterlen o stolici za verstva črne Afrike, E. Lot-Falck o študiju verstev severne Evrazije in Arktike, R. A. Stein o stolici za primerjanje verstev na Daljnem vzhodu, M. Kaltenmark o dosežkih stolice za vero Kitajcev, C. Hagenauer o študiju verstev Koreje in Japonske, p. Levy o verstvih jugovzhodne Azije, O. Lacom in Madeleine Birdeau poročata o stolici za indijska verstva, J. Yoyotte o napredkih študija verstev v starem Egiptu, J. Leclant o stolici za študij starih egipčanskih kultov, J. Nougayrol o stolici za asirska in babilonska verstva, E. Laroche o stolici za verstva Hihitov in Azianitov, J. P. de Menache o verstvu starega Irana, A. Cucquot in E. M. Laperrousaz o stolici za primerjalno semitsko veroslovje, G. Vajda o stolici za pobično judovsko vero, H. Corbin o stolici za islam in arabska verstva, P. Devambiez o stolici za vero stare Grčije, R. Schilling o stolici za študij vere starih Rimljanov, G. Dumezila o študiju primerjalnega veroslovja glede verovanj indoevropskih rodov, J. Marx o študiju verstev v primitivni Evropi.

Podrobno in objektivno raziskovanje raznih verstev sveta je v čast oddelku za študij verstev na glavni pariški univerzi. Nekoliko manj so mu v čast stolice, ki se pečajo s študijem krščanstva, ker jih je spočel in jih pri življenju ohranja, ne brez pristranosti do katoliške Cerkve, liberalni protestantski historični kriticizem. O stolici za začetke krščanstva poroča O. Cullmann. O študiju zgodovine krščanskih dogem in zakramentov piše P. Nautin. Trenutno je nezasedena nekdanja Sabatierova stolica za zgodovino prve Cerkve in patristiko. O študiju za bizantinsko krščanstvo in krščansko arheologijo piše A. Grabar.

A. Guillaumont poroča o zgodovini in delu stolice za orientalske oblike krščanstva. P. Hadot opisuje delo na stolici za latinsko patristiko. P. Vignaux piše o stolici za srednjeveško teologijo. Stolicu za zgodovino srednjeveške teologije oriše R. Roques. Kristina Thouzelier poroča o uspešnem delu stolice za zgodovino sekt na srednjeveškem zapadu. Novo stolicu za zgodovino krščanskega ezoterizma opisuje F. Secret. Prav tako po vojni (1952) je bila ustanovljena stolicu za sodobni katolicizem, katere delo opisuje J. Orcibal. Stolica za zgodovino in teologijo reformacije opisuje R. Stauffer. O raziskovanju zgodovine protestantizma piše D. Robert. Stolicu za zgodovino kanonskega prava vodi sedaj J. Gaudement namesto umrlega Gabriela Le Brasa. Pač pa sta nezasedeni stolici za zgodovino moralnih idej in za zgodovino verskih idej v moderni Evropi.

Skoro 300 strani obsegajoče delo o raziskovanju verstev na Sorboni ima svojo veliko in v marsičem poučno zgodovino. Študij verstev se v njej razodeva kot važen sektor znanstvenega dela na univerzi in seveda še posebej na teoloških fakultetah.

2

Podobno obravnavanje posameznih verstev sveta, lahko bi rekli »desakralizirano obravnavanje«, ker ne gleda vsebine in razvoja verstev sveta v Kristusovi luči, najdemo še v raznih monografijah o posameznih religijah sveta ali pa tudi v svetovnih zbirkah religij. Izmed novejših imamo v knjižnici teološke fakultete v Ljubljani zbirko **Die Religionen der Menschheit**, ki jo izdaja C. M. Schröder v Stuttgartu (N. Kohlhammer Verl.).

Toda za vernega kristjana v Cerkvi se postavlja vprašanje, ali je tako obravnavanje sploh še dovoljeno. Ali ni Kristus tisti končni in veliki Omega, h kateremu se vse usmerja in v katerem najde zadnje stopnje svojega razvoja? Tako nekako misli Henri Maurier v svoji knjigi »Essai d'une Théologie du Paganisme«, ki je izšla 1965 v Parizu, nemška izdaja pa dve leti kasneje v Kölnu z naslovom »**Die Theologie des Heidentums**« na 294 straneh. Ne le kot dober veroslovec ampak tudi kot praktičen misijonar stoji na stališču, da so vse vere sveta bistveno usmerjene h Kristusu. Dokler ne pridejo do spreobrnjenja h Kristusu, nosijo ime »poganske«, toda na tej dolgi poti imajo na sebi toliko naravno zdravega (resnice, moralni predpisi, molitve, obredi, miti, simboli itd.), da jih nikoli ne smemo prezirati, ampak kvečjemu jim pomagati do lastnega očiščenja in poglobitve, dokler ne pride ura za srečanje s Kristusom. Teologija poganstva naj raziskuje srečanje narave z nadnaravo, človeka s Kristusom. Maurieru ne gre samo za stare oblike poganstva ali sodobne oblike poganstva v primitivnih verah, ampak tudi za takoiimenovano moderno poganstvo, ki je toliko časa poganstvo, dokler ne pride do iskrenega spreobrnjenja h Kristusu. Po njegovem so celo mnogi kristjani — pogani, ker so se h Kristusu spreobrnil samo na zunaj, z nekimi formalnimi obredi. Niso še doživeli popolnega preloma s poganstvom, novega rojstva iz vode in Sv. Duha, niso se še popolnoma predali Bogu po Kristusu.

Vendar pa mora biti teologija poganstva in verstev sploh po Maurierovem globokem prepričanju najprej antropologija. Vse bolj kot doslej mora upoštevati antropologijo. »Condition humaine«, to je tisto, na kar se v svoji knjigi nenehno vrača, češ da bo le na ta način mogoče biti pravičen do predkrščanskih verstev, tako glede ocenjevanja kakor glede organskega zraščanja s krščanstvom.

Velik del svojega razpravljanja posveča avtor poti poganskih verstev skozi zgodovino. Na tej poti najde najprej človeka, ki ga Bog prepušča iskanju pravih poti iz svoje konkretne situacije. Razne oblike verskega udejstvovanja so izraz takega iskanja. Maurier se rad sklicuje na Mircea Eliade, ki jih zna mojstrsko

raziskovati. Poleg molitev in obredov, ki jih navadno naštevamo v zvezi z religioznim svetom, so poudarjeni še simboli in miti. Prav tem naj bi moderno verslovje vrnilo njihov dober glas, saj obravnavajo najbolj žgoče probleme človekove eksistence. V njih se zrcali »condition humaine« vsakokratnega človeštva, posebno pa iskanje rešitve iz njenih stisk. Če je Buda rekel za svoj budizem, da je prežet z mislijo na osvoboditev in odrešenje od trpljenja, bi najbrž mogli kaj takega reči o vseh mitologijah. Vse skupaj pa pomeni iskanje prave poti do odrešenja in Boga.

Toda ta pot je polna ovinkov in bridkih razočaranj. »Condition humaine« je polna surovih porazov od strani brezsrčne narave, ki bi človeka hotela ohraniti zase, če ne zlepa pa zgrda. Človek se kakor Laokoon mota iz njenih usodnih objemov, toda ji skoro nujno podlega, kar ga vodi v brezupnost življenja in nesmiselne oblike htoničnih, v zemljo obrnjenih religijskih izrazov, verovanj in obredov. Še posebej Maurier tu omenja moč magije, ki je niti ne razlikuje preveč od same religije, kakor da sta tako ozko povezani, da jih ni mogoče ločiti. Gotovo pa je, da je usodnost nasilja narave prav v magiji še posebno občutna. Maurier navaja polno zgledov, ki mu jih nudita misijonsko življenje in moderna verska etnologija. Po pravici ji izkazuje tisto priznanje, ki ga ne najde povsod. Zanimivo pa je, da Maurier noče biti le etnolog, ampak vseskozi teolog, zato že sproti naznačuje, kako Kristus moč narave premaguje z nad-naravo in kako se ta moč božjega nad samo človeškim kaže v stari in novi zavezi, ki ne podlegata nasilju narave, medtem ko je skoro vse okrog njih na tleh.

Seveda pa malo uspešen človekov boj z nasiljem naravo ne uničuje vseh njegovih zdravih sil. Bog noče, da jih človek vsestransko razvija in izpopolnjuje, pa četudi se njegova svoboda le prevečkrat odloča za greh. Vsi so grešili in potrebujejo božje slave (Rimlj 3, 23). Greh je to, kar je zoper božje načrte, zoper božjo voljo. V razodeti religiji se ga branijo, toda tudi pravim poganom je često treba priznati »bona fides«. Šele v luči razodetja more staro in novo poganstvo spoznati svoj greh, posebno ošabnost, ki se hoče postavljati nad Boga, Popolno razodetje greha je prinesel Kristus.

Toda prav greh pomaga človeštvu na poti k Bogu. V grehu namreč človek spoznava svoje zaslužčenje in zahrepeni po svobodi in odrešenju. Poganstvo se tako vedno bolj odpira za Kristusa. Konec je antropocentrizma in idololatrije.

To dognanje privede Mauriera do stopnje, ko kot misijonar zahrepeni po ljudeh, ki so se že spreobrnil h Kristusu in se že predali Bogu, da bi Kristusa prinašali in zanj pričali med pogani vseh vrst. Preko antropološko zastavljene predevangelizacije naj bi pomagali poganom do drugega rojstva v Kristusu. K temu bo pripomogel uspešen dialog z drugimi verskimi sistemi, če bo v polni meri upoštevano vse, kar ima sobesednik dobrega. Še bolj pa bo dialog uspešen, če bo čim bliže »condition humaine« ljudi, ki ekonomijo odrešenja že nosijo v sebi.

Posebno poglavje o iskanju prave poti avtor posveča odnosu med krščanstvom in islamom. Ni dvoma, da je islam uspešno povezoval naravno, pogansko religijo s staro in novo zavezo, toda pokvarjeno pojmovanje in sprejemanje Kristusa mu je zavrlo pot do pravega spreobrnjenja in resničnega odrešenja ljudi.

Maurierova teologija poganstva je dragocen učbenik za vse, ki jih zanima bodoča usoda razmerja Cerkve do izvenkrščanskih verstev, kar je zadnji koncil tako realno in optimistično uvrstil med velike naloge katoliške teologije in moderne pastoracije.

V isto smer nas vodi knjiga René Giraulta: *Évangile et religions aujourd'hui*, ki je izšla 1969 v Parizu na 374 straneh. Predgovor ji je napisal

kard. Garonne. Na platnicah so jo ocenili kot »théologie d'ouverture«. Biti hoče v celoti v službi in v smeri koncilске Izjave o razmerju Cerkve do izvenkrščanskih religij. Avtor namreč kmalu na začetku opozarja, da so se vrata, ki jih je koncil samo nekoliko odprl, sedaj odprla na široko. Vse vrste vprašanj, ki so s problemom krščanstva in drugih religij povezana in ki jih je nujno treba reševati, prihajajo na vrsto. Širina teh vprašanj je iz Giraultove knjige dobro razvidna, četudi njihovo teološko reševanje ni na taki višini kakor pri prej omenjenem Maurieru. Ima pa reči, ki jih Maurier ni mogel obravnavati.

Tu gre predvsem za vprašanje, koliko se je Cerkve za srečanje z drugimi verstvi in kulturami naučila iz zgodovine. Prijetno in ob bogatem navajanju literature avtor razpravlja o srečanju z drugimi religijami v prvi Cerkvi, ob prvem tisočletju po Kristusu in o novih srečanjih v novih časih, ki so seveda rodili nove probleme. Cerkve naj si sprašuje vest.

Giraultu je mnogo do tega, da bi dovolj visoko ocenil napredek, ki ga je v tem smislu napravil 2. vatikanski koncil. Novo gledanje na tuje religije je lepo razvidno že iz poti, ki jo ima za seboj sama izjava o razmerju do nekrščanskih verstev. Ko pa Izjava in za njo tudi Girault spregovori konkretno o primitivnih religijah, o islamu, o hinduizmu in o budizmu in se pri tem drži istega sistema, da namreč najprej pokaže na vrednote teh religij in potem še na razmerje krščanstva do njih, o koristnosti in potrebnosti pravičnih odnosov, ni več dvoma. Pravično priznanje, ki ga poslej izkazujemo predkrščanskim verstvom — seveda jih predhodno moramo dobro spoznati — odpira bolj objektivni pogled nanje. Že s tem se odkrivajo tudi stične točke med njimi in krščanstvom ter možnosti za nadaljnji dialog. Girault vstavlja v razpravo še sodobni ateizem, ki v desakraliziranem svetu sicer doživlja na poseben način »smrt Boga«, toda za stalno brez njega ne bo mogel ostati. Dialog z ateisti, ki so kakor vsi ljudje »fondamentalement religieux«, naj pokaže, da nočemo biti kristjani zaprti v nekak ghetu, ampak nasprotno odprti za ves svet. Z avtorjem se namreč moramo zavedati, da končno mora priti do rekapitulacije vsega v Kristusu, ko bodo vsi ljudje, ki so dobre volje, potrkali na vrata njegove Cerkve. Res je Kristus nekaj specifičnega, vendar ne zoper človeka, ampak narobe: vse človeško najde v njem svojo polnost, ker je vedno živ sredi sveta. Seveda pa morajo kristjani Kristusa prav predstavljati. Sleči ga morajo vsega, kar je v zgodovini dodanega in zato na njem spremenljivega in ga »golega« predstaviti svetu, ki bo v njem spoznal tudi sebe.

4

Bilo bi naravno, da se po takih knjigah o dialogu Cerkve s predkrščanskimi verstvi takoj obrnemo k posebnemu Tajništvu, ki ga je za ta dialog ustanovila Kristusova Cerkve. Vendar naj pride na vrsto še prej poročilo o važni veroslovni in versko primerjalni knjigi, ki opozarja teoretike in praktike, da je še vedno premalo upoštevan človek in njegovo dejansko verovanje, če naj po dialogu pride do resničnega spreobrnjenja h Kristusu. Tako knjigo more dobro napisati le nekdo, ki je to pot h Kristusu že napravil. Gre za delo Rajmonda Pannikarja **The unknown Christ of Hinduism**, nemško: **Christus der unbekannte im Hinduismus**, ki je izšlo 1965 v Luzernu (172 str.). Predgovor je napisal znani Otto Karrer.

Pannikarju gre za odkritje križišča (»Treffpunkt«), kjer naj bi se krščanstvo in hinduizem, ta največja in najbolj indijska religija, srečala. To križišče je Kristus sam. Vendar se je treba z njim srečati eksistencialno, ne pa samo teoretično, medtem ko sta se omenjeni religiji srečavali doslej le kot dva sistema. »Srečanje religij ni samo intelektualni napor, pa tudi ne enostaven praktičen

problem. Gre za religiozno izkustvo in nalogo« (28). Eksistencialno pa se bosta veliki religiji srečali na križišču, ki je Kristus. To srečanje bo uspelo, če se bo kristjan spreobrnil k hinduizmu, kolikor je v njem že Kristusa, in hinduisti h krščanstvu, kolikor je v njem zares Kristusa. Oba se torej morata popolnoma spreobrniti h Kristusu. Absolutno nas edino more združiti, zato bodo edine dogme, ki bodo mogle ljudi združevati: resnica, tihota in ljubezen. Krščanstvo in hinduizem naj se še in še zbližujeta kot dve sorodni religiji (Geschwister-religionen). Obojni naj bi se odpovedali temu, kar ni absolutno, obojni si darovali božje življenje, ki ima polnost v Kristusu. Srečanje se začne ob Bogu, še dolgo pa bo trajalo, da bodo hinduisti pripravljeni sprejeti Jezusa, Marijinega sina. Pannikar opisuje v posebnem poglavju golo vero, čisto upanje in nadnaravno ljubezen, ki jo morajo biti obojni polni, brez kakih formulacij, ki položaj zapletajo. Če bo pri ljudeh nastopila kenosis, praznina, bo prostor za Boga in Kristusa pripravljen.

Zelo zanimivo je tudi drugo poglavje Pannikarjeve knjige, kjer poskuša bolje reševati isto, kar so že mnogi pred njim poskusili, namreč združiti krščansko in hinduistično pojmovanje Boga. Brahma-Sutra mu je pri tem za vir, filozofa Cankara in Ramanuja pa naj bi igrala isto vlogo, kakor sta jo odigrala na zapadu Aristotel in Platon. Kakor je Tomaž Akvinski pokristjanjeni Aristotel, tako naj bi pokristjanili tudi hinduistične filozofe. Pokazalo bi se, da je tudi v hinduističnem pojmovanju prostora tako za absolutnega Boga filozofov kakor za osebnega Boga Abrahama, Izaka in Jakoba. Misleci se ustavljajo pri Absolutnem, verniki pa pri osebnem Bogu.

V zaključkih se Pannikar zopet vrne h Kristusu, ki mu je posvetil sicer ves čas glavno pozornost, kakor da je v hinduizmu — podobno bi morali reči o njegovi navzočnosti v drugih religijah — dejansko že navzoč, saj ima »vse v njem svoj obstanek« (Kol 1, 17). Zato ga je treba v hinduizmu poiskati in njegovo popolnost moramo kot pravi kristjani v dialogu posredovati, dokler ne postane vse v vsem.

Ali ni vse to podobno nastopu apostola Pavla v Atenah, ko je na areopagu spregovoril o neznanem Bogu, ki jim ga on iz razodetja v polnosti oznanja?

5

Osnovni problem je torej dialog. Tako je mislil že papež Pavel VI., ki je izdal svojo prvo okrožnico »Ecclesiam suam«. Takrat se je porodila misel, ki so jo po končanem koncilu uresničili, da je treba za razne vrste dialoga ustanoviti posebna tajništva, osrednje organe Svetega sedeža za pogovor s kristjani, predkrščanskimi verstvi in ateisti. V rokah imam 15. številko **Buletina** (december 1970) sekretariata za nekristjane, ki priča o resnih prizadevanjih za stike s predstavniki predkrščanskih verstev na Japonskem in na Formozi, o obisku prof. Gardeta pri muslimanih, o konferenci bonca Buddhadasa Indapanno iz Tajske glede dialoga s kristjani, predvsem pa poročila o sekularizaciji v Indiji, v Afriki in muslimanskih deželah. Iz vsega je razvidna težnja po spoznanju naštetih verstev in procesa sekularizacije, v katerega so danes zavita. Torej skoro nič več sledu o nekdanjem pristopu k predkrščanskim veram, ko so se celo misijonarji premalo potrudili, da bi jih predhodno spoznali in prav ocenili ter se z njimi spoštljivo pogovarjali.

Da bi se vse to prav usmerilo, je začelo tajništvo za nekristjane izdajati vrsto odličnih publikacij o religijah, s katerimi strokovnjaki skušajo dohiteti, kar je bilo stoletja zamujeno, namreč prijazno in objektivno ocenjevanje verstev sveta, pa tudi nekaj rahlih nasvetov za razgovor z njimi. Pri Ancori v Rimu je

izšla dvodelna knjiga **A la rencontre du bouddhisme** (Rim 1970), ki ji je napisal uvodno besedo načelnik tajništva kardinal Pavel Marella. Dočim je prvi del skoro v celoti delo msgr. Štefana Lamotta, ki predava budologijo na univerzi v Louvainu, pa je drugi del napisal predvsem znani misijolog in profesor veroslovja na gregorjanski univerzi Jožef Masson SJ. Prvi del še ne spregovori nič o Kristusu, toda podroben kritičen opis prvotnega Buddhovega nauka in njegove zgodovine, ko se je razcepil v Sravaka-budizem, Mahayana-budizem in Vajrayana-budizem, more nuditi vsem, ki se hočejo spustiti v razgovor z budisti, tisto solidno znanje, ki nas ne bo več sramotilo. Prečesto so se Indijci na tihem smejali, če so jim Evropejci govorili o budizmu, saj so čutili, da o stvari nimajo nobenih pravih pojmov.

Poleg pravilnega pojmovanja budizma — J. Masson v uvodu v drugi del ugotavlja, da je mogoče kljub razlikam posameznih smeri ugotoviti bistveno enotnost okrog »štirih svetih resnic« — je potrebno vedeti tudi za njegovo pot v zgodovini in sedanje stanje. Pod naslovom »Budizem v našem času« J. Masson o tem obširno piše (str. 27—80). Nato šele P. Humbert-Claude navaja »Nekaj smernic za dialog«, izmed katerih si je dobro zapomniti naslednje.

Ves dialog se mora vršiti najprej tako, da se pokaže spoštovanje do budizma, ki je po de Lubacovih besedah »ena največjih duhovnih stvarnosti človeštva«. Pravičnost nadalje narekuje, da se budizmu in njegovim vernikom bližamo s ponižnostjo, brez nekdanjih izrazov samozvesti in superiornosti. K dialogu z budisti je treba pristopati z veliko odprtostjo za nadaljnja spoznanja, saj zahod tako malo razume skrivnosti vzhoda. Gotovo pa je, da bo samo življenje kristjanov, ki se bo izražalo v poštenosti, iskrenosti, postrežljivosti in sočutju, mnogo pripomoglo k uspešnemu dialogu. Za uspešen dialog zelo važno, da udeleženci skušajo razumeti drug drugega in se medsebojno življati. Pokazalo se bo, da budisti mnogo reči drugače umevajo kakor kristjani, posebno če pridejo iz zahoda. Za ta namen je zelo dragocen dodatek J. Massona »Budistični leksikon«, ki je na koncu knjige o srečanju z budizmom. Dalje mora vsak, ki se takih dialogov udeleži, znati sprejemati in se kaj naučiti, predvsem pa znati izkoristiti vsak izraz dobre volje. Če bo prišlo do ozračja medsebojnega zaupanja in popolne odkritosrčnosti, bo dialog možen. Če tudi ni idejni dialog edina oblika dialoga, pa bo morda tudi idejni dialog kdaj prinesel določen napredek pri zbliževanju. Kako lepo bi se npr. dalo pogovarjati o odgovodi vsem virom poželenja, ki jo poudarjajo budisti in o »contemptus mundi«, kakor ga pojmujejo kristjani. Ali o poti k odrešenju, ki jo tako poudarjata obe religiji. Tudi glede meditacije in molitve bi si budist in kristjan lahko mnogo rekla. Prav tako bo tekel uspešen razgovor o budističnih in krščanskih komunitetah (redovih). Obema je skupno tudi iskanje absolutnega bitja. O vsem tem daje knjiga, o kateri govorimo, še mnogo konkretnih navodil.

Opozarja pa tudi na nekatere predsodke, ki se jih kristjani moramo znebiti. Eden takih je, da je budizem pravzaprav ateizem. Gotovo je, da je budizem doživljal nek razvoj od filozofije do religije, toda vedno je težil k absolutnemu. Zelo bi budiste zbolelo tudi očitke, da so malikovalci. Ali pa, če bi jim očitali, da so vera nič in obupa. Prav tako bi bila krivica, če bi jih imeli za amoralne ljudi. Predvsem pa nam je z njimi skupno, da in kristjani in budisti iščemo izhoda iz stisk tega sveta. Če ga bomo skupno iskali, ga bomo tudi skupno našli v tistem, ki razsvetljuje vsakega človeka, ki pride na ta svet, v Kristusu (Jan 1, 9).

Iz povedanega je razvidno, da tudi priročniki tajništva za nekrstjane odločno opozarjajo vse, ki bi hoteli začeti z razgovori s predkrščanskimi verami, naj tega ne začno, dokler se popolnoma v te vere ne vžive, jih do dobrega spoznajo in tako v njih odkrijejo dobro, ki nam je skupno po naravi. Važno pa je tudi

medsebojno spoštovanje in sodelovanje pri vseh tistih dejavnostih, ki jih prinaša življenje. Poleg besednega dialoga je potreben torej še dialog akcije, ki včasih ljudi bolj zbliža kakor ideološki razgovori.

Ali ne bo za vse to nadvse koristna novost, o kateri so poročali verski listi v zadnjem času, da so namreč muslimani sklenili imeti svojega stalnega zastopnika pri papežu kot predstavniku katoliške Cerkve. Če bi se za kaj takega odločili še hinduisti, budisti in drugi, bi poleg diplomatskih predstavnikov imel pri svetem sedežu tudi prave verske predstavnike, ki bi si jih medsebojno izmenjavali in bi se na ta način svet religij medsebojno še bolj spoznaval in pogovarjal in mogoče celo našel skupni jezik v Kristusu.

Vilko Fajdiga

Vernim in nevernim obiskovalcem Lurda se ob obisku pri votlini prikazovanja, ob spremljanju romarjev in bolnikov in ob opazovanju pobožnih množic okrog oltarjev še in še vriva vprašanje, ali je v vsem tem resnično kaj nadnaravnega. In ker samo velika božja znamenja, čudeži, morejo neizpodbitno pričati za zanesljivo srečanje z nadnaravnim svetom, se ljudje vedno znova sprašujejo, kako je bilo s takimi potrdili za resničnost Marijinih prikazovanj nekdanj, kako je bilo z njimi v teku dolgega stoletja in kako je z njimi danes. To vprašanje je toliko bolj zaskrbljujoče, kolikor je tudi na ta konkretna znamenja božje navzočnosti v svetu kanila grenka kaplja pokoncilske skepse. Odgovor na vprašanje nam poskušata dati dve novi knjigi o lurških čudežih:

Dr. Alphonse Olivieri, **Y a-t-il encore des miracles à Lourdes?** Paris 1970, 258 str.

Italijanski zdravnik Olivieri je že od l. 1959 predstojnik lurškega zdravniškega urada (Bureau médical). Kot tak je povezan ne le z najnovejšimi ozdravljenji, ki so se zgodila v Lurdu in v zvezi z Lurdom, ampak tudi z vsemi prejšnjimi, ki so se zgodila pod velikimi predsedniki istega urada kakor so bili dr. Vallet, dr. Leuret, dr. Pellissier, če omenjamo le zadnje tri. Zato je prvi del njegove knjige posvečen tudi poročilom in statistikam o lurških ozdravljenjih in sploh o bolnikih iz prejšnjih let. Iz poročila zvemo, da pride v Lurd vsako leto približno 50 000 bolnikov iskat zdravja in tolažbe in da jih izmed njih vsako leto ozdravi kakih 30. Koliko izmed teh ozdravljenj, ki jih narodni in mednarodni zdravniški urad razglasita za medicinsko nerazložljiva, potem Cerkev razglasi tudi za čudeže, je drugo vprašanje. Navadno precej manj, ker je Cerkev bolj stroga kot zdravniki. V letih 1905-1913, ko je bil predstojnik zdravniškega urada dr. G. Boissarie, je Cerkev razglasila za prave čudeže 33 ozdravljenj. Te Olivieri tudi v podrobnosti našteva. V letih po vojni, od 1946-1968 so izmed 909 izrednih ozdravljenj zdravniki dokončno predložili cerkvenim oblastem 72 kot absolutno gotovih »medicinsko nerazložljivih«, vendar jih je Cerkev priznala doslej le 22.

Ne samo zdravnika, tudi druge zanima Olivierijev opis zdravniškega urada, v katerega prihajajo bolniki, predno obišejo votlino ali jih okopljejo v lurški vodi. V ta urad pripeljejo tudi vse tiste, ki mislijo, da so na Marijino priprošnje doživeli ozdravljenje. Delo zdravniškega urada, ki je sedaj v novih prostorih, je vedno bolj strogo in natančno, saj je neprestano pod kontrolo stotin zdravnikov iz vsega sveta, ki prihajajo v Lurd. To delo, čigar zapiski polnijo bogate arhive, Olivieri popisuje v podrobnosti. Če urad kljub zelo skrbnemu raziskovanju in čakanju, če se morda bolezen ne bo čez leto ali dve ponovila, ugotovi, da izredno in nerazložljivo ozdravljenje še traja, tedaj predloži primer mednarodnemu zdravniškemu uradu, ki v reorganizirani obliki deluje od l. 1951. Ta je predložil cerkveni oblasti 25 primerov nerazložljivih ozdravljenj, izmed katerih jih je doslej Cerkev razglasila 20 za prave čudeže. Ostalih 5 je še v preiskavi. Tudi Olivieri je kot zdravnik prepričan, da se je v času po zadnji vojni zgodilo v Lurdu toliko izrednih ozdravljenj, da »o navzočnosti božjega prsta« ni mogoče dvomiti in da ni težko pisati knjige z naslovom »Ali se v Lurdu čudeži še godijo?«

Dr. Olivieri glavni del svoje knjige (str. 53-238) posveča podrobnemu opisu 18 izrednih ozdravljenj, ki so se zgodila v letih 1950-1969. Opis je strogo

medicinski: za zdravnika zelo zanimiv, za druge skoro utrudljiv. Za vse pa izredno dokazljiv kot odgovor na vprašanje: Ali se v Lurdu še godijo čudeži? Se, in naše zaupanje v zanesljivost »lurškega dejstva« je toliko bolj trdno.

J. M. Cassagnard, **Carrel et Zola devant le miracle à Lourdes**, Lourdes 1968, 201 str.

Če je Olivierijeva knjiga medicinsko-znanstvena, pa je delo kanonika Cassagnarda toplo in še na drugačen način prepričujoče. Knjiga je nova izdaja iste knjige, ki jo je pisatelj pripravil že za stoletnico lurških prikazovanj (1958). Nova izdaja je bila potrebna. V njej namreč najdejo odgovor na svoje dvome vsi tisti, ki jim je Zolajeva knjiga »Lourdes« vero in zaupanje omajala. In takih je mnogo, tudi med nami jih ni malo. Knjiga namreč hoče povedati, da za zaupanje v lurške dogodke, nekdanje in sedanje, ni dovolj samo pričanje strokovnjakov o čudežih, ampak je treba tudi notranje poštenosti, dobre volje in neprestane odprtosti za Boga. Vse to je imel Aleksij Carrel, vsega tega pa ni imel Emil Zola. Zato ni veroval niti on sam niti tisti, ki so bili z njim vred zaprti za božjo milost in pomoč. Takim ne pomaga, četudi kdo od mrtvih vstane...

Tudi Cassagnard je razdelil svojo knjigo na dva dela. V prvem govori »o ekonomiji čudeža«, o čudežih sploh, o lurških čudežih posebej, potem pa še odgovarja na ugovore. V drugem delu pa govori avtor »O drami lurških ozdravljenj«, v kateri nastopata dva »igralca« posebne vrste: Zola v letu 1892 in dr. Carrel v letu 1902. V tem delu postane Cassagnardova knjiga še posebno živa in napeta. Vrsta ozdravljenj se odvija pred očmi prvega in drugega, toda kako drugače gledata nanje in kako drugače jih sprejemata. Vzporedno opisovanje dogajanj pri Zolaju in Carellu je zanimivo: oba gledata in doživljata ozdravljenja, oba sta v stiskah, češ kakšne bodo posledice, če pristaneta ali odklonita, toda na koncu je eden sprejel, drugi pa odklonil. Po pravici Cassagnard stavi poglavje z naslovom: Skrivnost in odgovornost tistih, ki odklanjajo...

Če Cassagnard v prvem delu, ko govori o lurških ozdravljenjih in ponavlja že znane reči, ni povedal nič posebnega, je pa njegova analiza Zolajevega »Lourda« in Carrelove knjige »Pot v Lurd« čudovita in tudi za znanost pomembna. V njej je podan klasičen odgovor na vprašanje, zakaj toliko ljudi kljub dokazom še ne veruje v Lurd, pa to bi se še dalo potrpeti, toda zakaj ne veruje v Kristusa in Cerkev... V obeh primerih je problem isti: za vero je treba še nekaj več kot čudežno znamenje. Za vero je potrebna dobra volja in božja milost.

Vilko Fajdiga

Ferdinand Klostermann, **Priester für morgen**, 1970, Tirolia-Verlag, Innsbruck—Wien—München, str. 608.

Standardno delo dunajskega pastoralista skuša odgovoriti na vprašanje o liku duhovnika po drugem vatikanskem koncilu. Na to vprašanje ni lahko odgovoriti, saj kaže že število knjig, ki so izšle v zadnjih letih o duhovništvu, o njegovih problemih znotraj Cerkve in zunaj nje, da je vprašanje zelo zapleteno. Raziskovalec mora namreč videti duhovniški problem ne le v okviru Cerkve, ampak predvsem v odnosu do sveta in ne nazadnje v odnosu do ekumenskega gibanja, ki se ustavlja prav ob liku duhovnika, ki je v katoliški Cerkvi nosilec tradicionalnega hierarhičnega ustroja oblasti in kot tak predstavlja Cerkev navzven. Dekreti 2. vatikanskega koncila in moderne teološke študije so storili svoje: tradicionalni lik duhovnika je moral odstopiti mesto novemu

tipu duhovnika, ki pa šele nastaja. V tem je tudi jedro problema, ki ga knjiga obravnava.

Problem nastaja ob naglem nazadovanju duhovniških poklicev v vseh katoliških deželah. Vzrokov za nazadovanje je več in jih avtor razčlenjuje. Toda premalo je odkriti vzroke, treba je storiti več, odkriti je namreč treba, v čem je bistvo duhovništva; le tako je moč jasno videti in seči po primernih sredstvih. Ker pa se ob natančnem študiju virov pokaže, da je bil duhovnik nove zaveze vse preveč odvisen od duhovniškega lika, ki ga je ustvarila stara zaveza, je nujno spremeniti pečat, ki ga daje novozaveznemu duhovniku stara zaveza. Stara zaveza gleda v duhovniku samo »liturga« in hoče razumeti duhovnika v zvezi z oltarjem. Takšna podoba duhovnika kot izključno kultnega služabnika je že v koncilskih razpravah ponovno naletela na odpor, kajti enostransko in ozko gledanje na duhovniško službo oltarju zabriše vlogo duhovnika v krščanski skupnosti (64). Vsak kristjan je deležen kraljevskega duhovništva in zato je »munus ministerii« edini pravilni odnos duhovnika do krščanske skupnosti, v kateri mora opravljati Kristusovo službo, toda ne kot »epigeios Theós («Bog na zemlji», nav. Klostermann v »Sind alle Priester?«, Styria, Graz, 1969, str. 21). Morda bi bilo dobro opustiti izraz »hierarhija«, ki ga sveto pismo ne pozna, kajti »qui vocatur ad episcopatum, non ad principatum vocatur, sed ad servitutum totius ecclesiae« (68). Odnosi znotraj krščanske skupnosti bodo tako dobili pomen resnične bratske skupnosti in pripeljali do nove oblike vladanja in tako razkrinkali vso »pseudoteologijo«, ki je poiskala vzorce za duhovniški lik v polpretekli dobi v predkrščanskih religijah (73).

Tako so Klostermanna nova spoznanja o naravi duhovništva v katoliški Cerkvi morala pripeljati do novih zaključkov, podobno kot so to storili še mnogi drugi (med drugimi npr. H. Schwendenwein, *Priesterbildung im Umbruch des Kirchenrechts*, Herder, Wien, 1970; pri nas Sagi-Bunić Tomislav, *Svečenik kome da služi*, Zagreb, 1970). In kakor drugi tudi Klostermann še ne more dati natančnejših navodil za bodočnost, pač pa opozarja na nevarnost, ako bi zane-marili ob danih spoznanjih načrte za radikalno spremembo pastoralnih struktur in metod. Sedaj ni več vprašanje duhovniških poklicev v prvi vrsti, temveč stopa v ospredje vedno bolj razkristjanjena podoba današnjega sveta, v kateri je duhovnik sicer še vedno prisoten, toda že na drugačen način (180). Evangelizacija sveta je možna v dosedanjih oblikah le tedaj, če ohrani svet svojo statici-čnost iz preteklih stoletij, to pa ni več mogoče, zato je treba poiskati nove oblike, ki so že dane v mnogovrstnosti predstojniških služb prve Cerkve. Ni jih treba šele sedaj ustvariti. Službe škofa, duhovnika in diakona z izrazitim deležem vernikov pri službi predstojnikov (in tu Klostermann pogumno govori o deležu žene, ki ni in ne more biti izključena iz vodstva krščanske skupnosti, Klostermann navaja kot dokaz redovnico, ki je »župnijska vikarica« v Braziliji; tako ugotavlja ob trditvi H. Heimerla, da laik ni sposoben za jurisdikcijo, da smemo danes kvečjemu govoriti o določeni »inkonvenienci«) (176) so na razpolago. Du-hovniški poklic je po Schreuderju, ki ga avtor navaja, »profession«, nikakor samo »occupation«. Treba ga je z vso resnostjo sprejeti, čeprav bodo poleg red-nih škofov, duhovnikov in diakonov Cerkvi potrebni tudi duhovniki, ki ne bodo posvetili vsega svojega časa oznanjevanju, ampak bodo izvrševali duhov-niško službo v prostem času, toda tudi ti se bodo morali resno posvetiti svojemu poklicu, zato bi bili izrazi »full-time, half- in part-time« manj posrečeni, saj hočejo povedati, da je za to vrsto duhovnikov oznanjevanje in služba predstoj-ništa le postranski poklic, ki ga imajo ob svojem glavnem poklicu (183); iz konteksta sledi, da velja označba »postranski poklic« samo za duhovnike druge in tretje skupine. Zanimivo je, da se avtor navdušuje tudi za delavce, ki bi prevzeli predstojniško službo v Cerkvi, pa čeprav bi jim manjkala še tako mini-malna teološka izobrazba, le-to naj bi nadomestila karizma (184). Avtor se nam-reč opira na dekret o duhovništvu (čl. 8), ki govori o možnosti, da tudi »ročni delavci« postanejo duhovniki, saj bodo tako neposredno v svoji sredi oznanjali Kristusa. Avtor se seveda dotakne tudi vprašanja celibata in ima zbrano gra-divo o problemu. Postavlja si tudi vprašanje o začasnosti predstojniške službe, ko govori o starostni meji pri duhovnikih, o začasni podelitvi župnije, in to za dobo 10–15 let po sodbi Otta Mauerja, prav tako ne zamolči Schoonebergovega

mnenja o možnosti izbire drugega poklica tudi za duhovnika, saj je danes moderna družba zelo mobilna in je vedno več želja za spremembo poklica tudi v svetnih ustanovah, obenem navaja avtor mnenje J. Ratzingerja o problemu »temeljne nepreklicnosti« duhovniškega poklica (207—209). Duhovniški poklic dobiva vedno bolj »občestveni«, »kairologični«, »samaritanski« pomen, ob teh oznakah pa ostaja »temeljni« pomen, ki označuje duhovnika v službi predstojnika skupnosti in mu je ta služba glavni poklic, čeprav se tudi v tem »temeljnem poklicu« skriva težnja po spreminjanju obstoječega. Razvojne težnje so bile vedno očitne v Cerkvi, duhovniška podoba se je spreminjala v zgodovini Cerkve, zakaj se ne bi tudi danes spremenila, ko se družba tako radikalno menja. Več vrst duhovnikov je bilo možnih v prvotni Cerkvi in te vrste se danes v spremenjenih razmerah znova pojavljajo. Zdi se, da je avtorju veliko do tega, da se ne bi bali teh razvojnih teženj (164).

Te spremembe so potrebne, da bi Cerkev zaživela v vsej polnosti, da bi »laik dobil več možnosti sodelovanja pri vodstvu krščanskih skupnosti«, saj bi tako vsa krščanska skupnost sodelovala pri oznanjevanju in uspeh bi bil neprimerno večji. To pa pomeni hkrati tudi konec privilegiranega položaja »klerika« v Cerkvi. Koncilski dekreti sicer naravnost ne govorijo o odpravi kleriškega stanu in še tolerirajo sedanje razmere, vendar se v njih že zrcalijo izrazite tendence za bodočo ureditev hierarhičnih odnosov v Cerkvi (177; prim. H. Schwendenwein, nav. d., str. 170 sl., 235 sl.).

V drugem delu govori avtor o študiju teologije, ki naj bi nudil bodočemu teologu in dušnemu pastirju čim širšo izobrazbo v teoloških disciplinah, obenem pa še v določenih okoliščinah možnost študija sorodnih disciplin na drugih fakultetah. Tako bi bodoči duhovnik našel lažje stik s tistimi, ki jim mora prinesiti evangelij. Za bodočega duhovnika pa je skupno bivanje v semeniščih, ki naj mladelega teologa oblikujejo podobno kot mnogi znani internati drugih fakultetah. Tako bi bodoči duhovniki lažje našli stik s tistimi, ki jim mora (288). Vse naj bi bilo v duhu samovzgoje k »odgovornosti v svobodi in svobodni odgovornosti (prav tam). V tem duhu naj bodo sestavljena tudi hišna pravila. Ves študij mora biti pastoralno usmerjen. Avtor zato obširno razpravlja o pastoralnih smernicah koncilskih odlokov in poda osnutek »praktične teologije«, ki naj bi bila teologija »celotnega dušnega pastirstva« (386). Končno avtor razvrsti že obstoječe vzorce duhovniškega izobraževanja v Avstriji, Nemčiji, na Holandskem, obenem pa pregledno poroča o podobnih prizadevanjih protestantskih teoloških fakultet za študijsko reformo. V glavnem so nanizani podatki brez komentarja. Avtor, ki je že od vsega začetka precej v ozadju, je tukaj še prav posebno previden, saj stvari še niso dokončno izrečene.

Ob vsem nam postane jasno, da je knjiga priročnik za vsakega, ki se ukvarja s problemi sodobne pastorizacije in tako s problemi tistih, ki so v pastorizaciji. Zbrano gradivo z mnenji mnogih priznanih teologov bo omogočilo razmeroma lahek študij in tudi v našem slovenskem prostoru spodbudilo plodno razpravljanje o problemih, ki nam že postajajo domači in s katerimi se bomo morali v bližnji prihodnosti soočiti.

Jože Rajhman

Dr. Vladimir Truhlar, **Katolicizem v poglobitvenem procesu**, Celje 1971; redna knjiga Mohorjeve družbe za leto 1971.

Razlog za to knjigo, ki je brez dvoma edinstvena, je in bo lahko, če jo vzamemo odkritosrčno in s pošteno voljo, veliko izpraševanje vesti. In sicer od spodaj navzgor in zgoraj navzdol. In to izpraševanje vesti je nujno potrebno ne samo duhovnikom ali škofom in sploh hierarhiji, kakor bi kdo morda zmotno mislil, temveč vsem, obsega vse javno življenje in je v resnici pogumno dejanje razgledanega moža, ki Cerkev božjo iskreno ljubi.

Knjiga obsega 61 poglavij in je pisana v zelo živem in lepem jeziku. Obenem pa tako zanimiva od zadnje do prve strani, da je vredna ponovnega in ponovnega branja.

Ne samo to. Ta knjiga je zahtevna, hoče, da jo bereš, vpliva na razum, vpliva na srce in izprašuje vest. Ne spada med knjige, ki se lahko točno bero, ki dajejo povod zanimivim debatam v družbi, ki morda vzbujajo oporekanje, temveč je knjiga polna plemenite resnobe in zahteva razmišljanje. Pisatelj je poznamo, saj je pred tremi leti izšla njegova knjiga, pravtako pri Mohorjevi družbi, pod naslovom: »Pokoncilski katoliški etos.« Že prva knjiga je bila osupljivo bogata in mestoma tako pogumno nova, da je neštete ljudi razburila zaradi svoje smelosti in skoro bi rekel: neprizivnosti. Toda prva knjiga je bila le uvod v to veliko izpraševanje vesti za slehernega odprtega kristjana. Avtor navaja v seznamu uporabljene literature 49 del sodobnih pisateljev in mislecev, ki razpravljajo o problemih Cerkve in katolicizma ter religioznosti sploh. Poleg tega navaja med tekstom 82 avtorjev iz vseh mogočih revij širokega sveta. Dotika se vseh vprašanj in problemov, ki so danes povsod na dnevnem redu. Priznam in tudi razumem, da bo za marsikoga, ki je vaju misliti po že vpepljenih tirnicah, grenka do razočaranja, ali pa se bo pojavila zaskrbljenost; po drugi strani pa sem uverjen, da bo za prenekatero rešitev iz pomislekov in dvomov in negotovosti. Prenekateri bodo svobodneje in sproščenej zadihali in z radostjo ugotovili, kako lepo je biti kristjan. Kako lepo opisuje v tretjem poglavju: »Koncil — sonce nad ledenikom,« sonce, ki led tali, a ga raztali s tako močjo in tako nanaglo, da s pobočja gora udarijo divje vode, ki si s svojimi gmotami, s kamenjem, s hlodi iščejo poti in izhoda. Vse na bregu je nujno in neizogibno v velikem neredu. Kako se torej zadržati do današnje razviharjenosti? Dvoje je možno: ali poskušati divjanje voda zaježiti, se mu preprosto upreti, ali pa vode zajeti, speljati v struge, in struge, koder so pretesne, razširiti. Naravnost dragoceno je peto poglavje: »Rehabilitacija krajevnih cerkva«. Takole piše: »Saj je zbor krajevnih Cerkev pravo utelešenje vesoljne Cerkve, poprisotenje in posedanjenje vesoljne Cerkve, in sicer polno utelešenje, saj so v takem zboru Kristus, Duh, Bog polno prisotni in dejavni. To pa je krajevna Cerkev spet le po skupnosti, po občestvu z vsemi drugimi Cerkvami in v njih s škofi teh Cerkva. Ta povezava je bistvena sestavna prvina vsake Cerkve.« Šele drugi vatikanski koncil je obnovil nekdanje umevanje krajevnih Cerkva. Pod »Cerkvijo« ne razume le celotne Cerkve, marveč tudi škofijske in ostale krajevne Cerkve.

Odlično je podano poglavje: »Katoliški tisk med Cerkvijo in svetom«. Mar ni dober tisk, predvsem tisto objavljajanje, ki dobro ustreza strukturam in zakonom: to je tisk, ki dobro informira, ki je široko razgledan, pravičen, prost enostranosti, pretiravanja, strankarskega duha, brez fanatizma — tudi cerkvenega —, brez nestrpnosti.

Kdor se hoče poučiti o odnosu med Cerkvijo in tiskom, se mora obrniti — bolj kakor na odlok »o družbenih občilih«, — na konstitucijo »o Cerkvi« in na »pastoralno konstitucijo o Cerkvi v sodobnem svetu«. V obeh konstitucijah je ne le vključeno označeno stališče časnikarskega v Cerkvi, marveč podana je tudi značilnost svobode tiska in pravice na informacijo znotraj Cerkve. Hkrati pa je v konstituciji o Cerkvi v sodobnem svetu izrečeno, naj se kler nikar ne izreka tako kakor, da bi bil pristojen v vsakem vprašanju. Ta pobuda k skromnosti klera naj bo tudi pobuda k skromnosti časnikarja, ki naj ne misli, da je postavljen za edinega sodnika nad Cerkvijo.

Zelo podučno je poglavje: »Težnje po reformah v Latinski Ameriki«. Nič pravega ni mogoče izvedeti o tem gibanju. Tu najdeš informacijo, ki je sicer nikjer ni dobiti. Jasna je in prepričljiva.

Isto velja za 40. poglavje pod naslovom: »Primer Isolotto« — koliko govorenja je bilo in ga je še, koliko pristranskega poročanja in kako tukaj avtor pošteno, pristno in odkrito poroča in podaja točno sliko primera.

Z enako pošteno odkritostjo pa poroča knjiga tudi o »podtalni Cerkvi« v Združenih državah Severne Amerike. Res je, da smo brali o redovnicah, ki so odrekale pokorščino posameznim prednicam, toda vse je bilo zavito v tenčico nejasnosti ali pa enostranskega poročanja. Avtor pošteno podaja sliko teh razmer. In na marsikateri — zakaj? sledi jasen — zato.

Naj navedem še stavek iz 42. poglavja, ki je pomirljiv, obenem pa točno podaja in oriše srčiko težav, ki nanjo naleti vsakdo, ki se peča bolj ali manj intenzivno z vzgojo dorašle mladine, študentov, pa tudi mladih ljudi v poklicih.

Takole piše: »Ena temeljnih zgodovinskih skušenj je, da se verska zavest ne le spreminja, temveč da je človeku v nekaterih zgodovinskih obdobjih težje kakor v drugih v luči razodetja spoznavno zajeti in uresničevati vso človekovo realnost. V takih obdobjih ne gre več za samo spremembo, marveč res za krizo človekove verske zavesti. In danes je težava, kako ta sveteni svet, prav ker ga vse bolj umevamo v njegovi samostojnosti, prav ker je vse bolj razbožanstven, kako ta sveteni svet hkrati zajeti in uresničevati v njegovi zadnji odvisnosti od Boga in se skozi ta svet odpreti Bogu razodetja, — danes je ta težava brez dvoma taka, da vodi kristjana v stanje, ki mu gre le ime 'kriza'. Nesmiselno je, ne hoteti te besede, otepati se je. Kdor živi le površje katolicizma, seveda krize v globinah ne bo čutil.« Iz celotnega razmišljanja v tem poglavju avtor zaključi takole: »Razvidno je, kako nekoristno bi bilo poskušanje zavarovati sebe, okolje, domačo Cerkev pred svetom, pred novim v njem in tako tudi brez razkrajajočim v njem. Saj je ta svet že v nas, v našem okolju, v naši Cerkvi, — sega v nas s svojimi gradečimi silami in s svojim razdiranjem. Ne more biti dvoma, da je v takem položaju edina pametna drža: usvajati si, kar je v tem novem svetu dobrega, odklanjati, kar je zlega, in s tem v svojem območju uresničevati to, kar mora v vsej širini uresničevati celotna Cerkev.«

Naravnost tolažilno pa je poglavje za vse, ki so kot vodniki in skrbniki božje Cerkve zaskrbljeni nad udorom mnenja mladih in njihove vihanosti. Istotako je poglavje »Vzgoja k pristni kritiki« ne samo podučno temveč tudi v vsem bistvu dragoceno. Zavrača in pogumno pove svoje mnenje proti razdiralni kritiki ter navaja Haeringa, slovitega moralista, ki se mu zdi zavestna vzgoja k pristni, gradeči kritiki nujna zahteva, saj »krizis« pomeni razločevanje v vseh smereh. Konča pa to poglavje s sledečim stavkom: »Prava rešitev je v tem: kritiki je treba dati mesta v vrsti kreposti ter gradečo kritiko povezano s samokritiko vse bolj razlikovati od podirajoče sovražne kritike. Tako bomo kritiko 'udomabili'.«

Če še posebej omenim 11., 12. in 13. poglavje, ki sega tudi v intimne sfere krščanske družine, lahko mirno rečem, da bo prenekateri zakonski problem pomirjen in rešen. Tudi za spovednike, ki hočejo biti dobri kakor papež sam naroča, naj bodo usmiljeni in polni umevanja, bo prenekatera odločitev in presoja lažja in brez negotovosti.

Ko sem podal to poročilo, se dobro zavedam, da to ni kritika tega dragocenega dela, temveč je namensko le opis, kaj vse nudi ta knjiga Mohorjeve družbe. In kako bo, zlasti inteligenco, utegnila razgibati, da prično samostojno misliti, razglabljati in nuditi tudi drugim, ne nazadnje duhovnikom, oporo. Vzbujena bo zavest, kako težko je biti v poslanstvu božjega razodetja sredi razbožanstvenega sveta. Mislim, še več, uverjen sem, da bo tudi laikom lažje govoriti z duhovnikom in bo tak dialog na obe strani ploden in poln sproščenosti. Pogumni in pošteni knjigi želim na pot samo eno: da bi našla poštene in pogumne bralce, kakor je to napisal pred davnimi leti, malo pred smrtjo, naš veliki novinar France Terseglav: »pravega krščanstva ni brez srčnosti in modrosti«.

P. Roman Tominec

Dr. Paulus Rusch, **Aktuelle Bibelfragen**, Tyrolia-Verlag, Innsbruck—Wien—München 1969, 138 str.

Majhna, skromna knjiga, a v resnici zelo bogata! Napisana v preprostem slogu in metodično pregledno, toda prav nič plitvo in površno. V 11 poglavjih razgrne pred nami ravno tista vprašanja iz sv. pisma, ki danes najbolj razburjajo duhove. Ob majhnem obsegu najde bravec v njej zelo veliko luči, ki mu pomaga potem reševati tudi tista vprašanja, ki jih ta knjiga prav nič ne omenja.

Prvo poglavje govori o »duhovni dediščini« in nas seznaja z dejstvom, da so cerkveni očetje prvih stoletij, npr. sv. Hieronim v 4. stol., imeli takšen pojem o navdihnjenju sv. pisma, ki se zelo približuje tistemu, ki se je med katoliškimi teologi uveljavil bolj na široko z okr. Pija XII. iz l. 1943 (Divino afflante Spiritu), zlasti pa še s koncilsko dogmatično konstitucijo o božjem

razodetju. In o »literarnih vrstah« je bil govor npr. že pri Juniliju Afrikanskem, ki je živel v 6. stol. na dvoru cesarja Justinijana, ne pa šele danes. Ozkost v pojmovanju navdihnjenja sv. pisma, kakor da bi bilo naravnost verbalno, ne pa le realno (vsebinsko, ne ravno besedno in oblikovno), se je začela šele z Luthrovim nastopom, kar je vplivalo tudi na katoliško teologijo, če odtegnemo kake izjeme.

Drugo poglavje (16—22) nakazuje »odprta vprašanja«. Predvsem se tu dotakne sinoptičnih evangelijev v njihovem razmerju do Janezovega. V pogledu na težave, ki tukaj nastanejo, je že sv. Avguštin odgovoril, da ni tako važno vedeti, katere besede so bile uporabljene (zlasti v Jezusovih govorih), marveč je važno vedeti misli, ki naj bi bile izražene (De consensu Evangelistarum 2, 12, 27 ss). K odprtemu vprašanju šteje avtor tudi »obiter dicta« v smislu rešitve kardinala Newmana. Koncil glede tega ni odločal.

Tretje poglavje (24—34) nas seznana z glavnimi točkami oblikovno-zgodovinske (formgeschichtliche) metode, zlasti Bultmannove. Danes to metodo vedno bolj spodriva redakcijsko-zgodovinska (redaktionsgeschichtliche) metoda. Medtem ko je prejšnja mislila, da so evangelisti le zbiratelji in izročevalci (tradenti) snovi, ki so jo našli v prvotni krščanski občini že pripravljeno, pa ta druga metoda zelo prepričljivo dokazuje, da ima vsak od evangelistov lastno kompozicijsko tehniko, torej tudi posebno vodilno misel, po kateri zbira celotno snov in jo sestavlja v enoto; evangelisti po tej drugi metodi niso le zbiravci, marveč oblikovavci in teologi. »Zanimivo je videti, kako se znanost mnogokrat v teku 10 let samo sebe prehitila in popravila« (str. 29). Redakcijsko-zgodovinski metodi pa se pridružuje še nordijska šola, ki jo označujejo tudi kot narodopisno (volkskundliche) šolo. Ta ugotavlja zlasti to, da se oblikovno-zgodovinska metoda moti, ko pripisuje »ustvarjalnost« prvemu krščanskemu občestvu kot občestvu; saj tudi pri nastanku ljudskih pripovedi in narodnih pesmi niso ustvarjalna občestva, marveč posebno nadarjeni posamezniki, »veliki pripovedovalci« — občestvo pa posluša in kontrolira poročilo. Poročilo ostane dolgo časa bistveno nespremenljivo. V nordijskih deželah obstoje stare zbirke zakonov, ki imajo dolžino današnjih 200 tiskanih strani, a so jih pripovedovalci znali na pamet, da so jih ustno prednašali na ljudskih zborovanjih. Judovska umetnost pripovedovanja je bila pa še posebno izrazita in jo najdemo deloma še danes v novi državi Izraelu (str. 31). Narodopisno metodo še nadaljuje in utrjuje študijsko-zgodovinska (studien-geschichtliche) metoda. Ta se sprašuje o metodah poučevanja in učenja v starodavnosti. Rezultati so za nas presenetljivi. V starodavnih časih je bila prva stopnja učenja sploh učenje na pamet, saj posamezniki niso mogli imeti knjige v rokah; šele na drugi stopnji naj bi prišlo razumevanje tega, kar so že znali učenci na pamet. In to je bilo uveljavljeno tudi in zelo izrazito v judovstvu. Zastopniki oblikovno-zgodovinske metode se niso niti potrudili, da bi bili ugotovili, kaj pomeni beseda »paradosis« (traditio) v zvezi z Jezusovimi besedami. In dejansko to pomeni sveto izročilo oz. izročanje, pri katerem je šlo predvsem za zvestobo podajanja v skladu s prvotno obliko pripovedi oz. govora, ki ga je imel Jezus.

Četrto poglavje (35—44) ima naslov »Fehlantworten«. Gre za krive odgovore, ki jih daje na razna vprašanja Bultmann. Koliko sofizmov je zagrešil Bultmann ob vsej svoji siceršnji bistrini, ne da bi sploh opazil sam ali pa premnogi, ki gredo še danes za njim, čeprav se Bultmann dejansko opira na zastarelo podobo deterministično-mehanistične fizike 19. stol. in filozofije, ki jo je od tedaj tudi Heidegger sam zapustil! Prišlo je pri Bultmannovi metodi ne le do demitologizacije, marveč tudi do historizacije in demisterizacije, do razkroja krščanske skrivnosti (str. 40 sl.). Čeprav Bultmann sam pač ni imel takih namenov. Dr. Rusch se pridružuje trditvi Riesenfelda: Bultmannovo demitologizacijo samo bi bilo treba demitologizirati; saj je ta demitologizacija sama mit (41), ker sloni na postavkah, ki so docela apriorne, npr. trditev, da so čudeži in prerokbe nekaj nemogočega in da jih torej sploh ni bilo; ali pa trditev, da je bila prva krščanska občina sama kot taka dejavnik pri tvorbi raznih legend — pri čemer je Bultmann čisto obšel dejstvo, da se je prva krščanska občina zelo zelo »zanimala« za zgodovinsko dogajanje in ji je bilo o dogodkih v zvezi z Jezusovim življenjem treba »pričati«, tako da imamo v sv. pismu nove zaveze

več ko 150-krat besedo »priča« ali »pričevanje«, in sicer pričevanje s strani voditeljev občine, tistih, ki so sami videli in doživljali (prim. Apd 1, 21. 22; 4, 20; 8, 14—17; 11, 22. 23). V zgodovinskem pogledu moremo reči, da je demitologizacija že stara stvar. Demitologizirali so gnostiki 2. in 3. stol. V dogodkih, o katerih poroča sv. pismo, so hoteli videti le podobe dogajanj v višjih sferah, v pleromi, kakor so rekli; te dogodke — so rekli — je treba drugače interpretirati, ne pa kot resnične dogodke. V tem so gnostiki hodili za stoiki, ki so na alegoričen način razlagali poganske mite. Danes je alegorično razlago nadomestila t. i. »eksistencialna« razlaga. A ta ni nič manj nevarna kakor prejšnja. Tako je na nas kristjanih našega časa podobna odgovornost, kakor so jo imeli kristjani prvih stoletij (41). Podobno krivo razlago najdemo pri Robinsonu, ki je odvisen hkrati od Bultmanna in od Bonhoefferja. Jezus ni bil božji Sin, marveč »človek za druge«. Nebesa in pekel nista nekaj objektivnega, marveč pomenita le povezanost z dnom bivanja, ali pa odtujitev, odtujitev od tega bivanjskega dna. Bog ni onstran, marveč v dnu naše biti. Zato je treba teizem odstraniti. Kajti ljudi ni mogoče prepričati o Bogu zunaj sveta. Ali Bog sploh biva, se zdi dvomljivo. Seveda Robinson v pogledu na svojo trditev, da je Bog imanenten, izreka staro resnico; toda kolikor taji, da bi bil Bog transcendenten, odpravlja sploh pojem o Bogu. V tem pogledu gre torej Robinson še dlje kakor Bultmann (42). — Rusch se obrača tudi zoper naziranje, da je vsaka resnica »relativna«, »zgodovinsko pogojena« — in to naziranje se je začelo širiti tudi med katoličani, ki ne znajo razlikovati zrna resnice o »relativnosti« resnice od zmote in sofizmov, ki so v tem vsebovani: relativno in zgodovinsko pogojeno je le spoznanje resnice, pa še tukaj nikakor ne vedno in v vsakem pogledu (43 sl.). — Glede Bultmanna je dobro vedeti tudi to, da so premnoge njegove trditve zelo zastarele; polno stvari je, ki jih Bultmann pripisuje vplivu poganškega okolja, zgodovinske raziskave pa so pokazale, da sta npr. sv. Pavel in sv. Janez zajemala iz stare zaveze in judovstva. Bultmann ni in večkrat niti ni mogel upoštevati npr. tega, kar ima H. Strack-Billerbeck v svojem 5 zvezkov obsegajočem delu »Kommentar aus Talmud und Midrasch« (izhajalo od l. 1922 naprej, ko je bil Bultmann v veliki meri svojo teologijo že izdelal) (39). Temu so se po pozneje pridružili še qumranski rokopisi, ki jih pa Rusch ne omenja.

Peto pogl. (45—65) naobrača na evangelije tisto, kar je bilo ugotovljeno v 3. in 4. poglavju. Da bi v evangelijih šlo za verbalno inspiracijo, tega seveda ni mogoče trditi; tudi koncil sam jasno uči, da gre za realno inspiracijo: Bog daje pobudo in določa, kaj naj bo napisano, in je zato začetnik sv. pisma; človek pa kot pisatelj svetopisemskih tekstov odloča glede k a k o, glede sloga, načina podajanja, izbora dogodkov, kakršen se mu zdi primeren v pogledu na njegovo glavno misel, ki jo je nameraval izraziti (65).

Šesto poglavje (66—76) razgrne pred nami glavna pravila hermenevtike, in sicer na podlagi BR 12. V sedmem poglavju (77—89) pa ta pravila razlaganja sv. pisma naobrača na 1 Mojz 1—3. Glede šesterodneva še posebej pravi, da je literarna vrsta tukaj poučna pesnitev, pesem, v katerem je izrečen verski nauk. Pa tudi za celoto lahko rečemo, da je več ali manj poučna pesnitev in je zato marsikaj izrečenega v podobah, ki jih ni mogoče razlagati dobesedno. — Pri opisu prvega greha omenja avtor tudi vprašanje, ali je možno sprejeti poligenistično hipotezo, ali se da spraviti z naukom Cerkve o izvirnem grehu in o odrešenju. In odgovarja: »Zdi se, da poligenistični izvor človeštva ni kratko malo nemogoč. Treba bi bilo sprejeti, da prvi greh ni bil kak posamičen greh, marveč greh rodu, kar ni nemogoče... Poligenistično naziranje, po katerem bi na začetku stalo več ljudi, npr. celotno deblo človeštva, ni docela nemogoče« (85). Zakaj ne? Zato, ker »Adam« sploh ni prvotno lastno ime, marveč pomeni najprej »človeka« sploh. Stari jeziki imajo mnogo več kolektivnih besed (imen) kakor mi; take besede so uporabljene v ednini, pa morejo vendarle vsebovati množino. Tako bi ne bilo posebne težave, pod »Adamom« razumeti množino ljudi (84). Če potem upoštevamo še novo zavezo, posebej sv. Pavla, ki trikrat govori o e n e m človeku, stoječem na začetku (Apd 17, 26; Rimlj 5, 12; 1 Kor 15, 21), bi se pač dalo misliti na prenos kolektivnega pojmovanja Adama od prvih poglavij 1 Mojz na novo zavezo (65).

Osmo pogl. (90—104) obravnava svetopisemsko poročilo o Jezusovi otroški dobi in zelo prepričljivo odklanja tudi tiste poskuse »demitologiziranja«, ki so jih začeli semkaj vnašati celo katoliški biblicisti. Po nauku 2. vatikanskega koncila evangeliji tudi glede Jezusove otroške dobe podajajo zgodovinske dogodke, čeprav seveda ne gre za zgodovino v modernem strogo znanstveno-biografskem smislu. Vsemu dogajanju je, pravi avtor, »vtisnjena zakonitost tega, kar označujemo z besedo sarkosis, učlovečenje. Ta zakon je mlado krščanstvo takoj prebudil k odporu do gnoze in s tem preprečil izpuhtenje krščanskih idej. V skladu s tem zakonom pa moremo po pravici odkloniti misel, da bi npr. pri prihodu Gabriela k devici Mariji šlo le za intrasubjektivno dogajanje, kakor skušajo to danes razlagati. Preden se kdo drzne predlagati takšne razlage, bi se moral potruditi za globlji vpogled v zakonitosti razodetja. Potem bi bil bolj previden« (97 sl.).

Deveto poglavje (105—117) govori o poročilih glede čudežev in njihovega pomena. Ob koncu pravi: »Ne vemo v vsakem posameznem primeru, ker opis bolezni ni vedno natančen, ali gre za pravi čudež v strogem pomenu; toda v celoti vendarle stojimo pred mnogimi resničnimi čudeži. Čudeži so s celotnim Jezusovim oznanilom, ki je beseda in dejanje, tesno povezani in šele odkrivajo odrešujočo vsebino božjega kraljestva, ki prihaja. Tako moremo to božje kraljestvo hvaležno sprejeti in ob njem zgraditi upanje svojih src.«

Deseto poglavje (118—132) govori posebej o Kristusovem vstajenju in povzema rezultate mnogoterih najnovejših razpravljanj o tem. Glede 1 Kor 15, 3—8, v katerem je vsebovano najstarejše poročilo o Kristusovem vstajenju, so raziskave privedle do prepričljive trditve, da povzema formulo judovsko-krščanskega izvora, formulo, ki jo je Pavel sprejel o priliki svojega obiska v Jeruzalemu, in sicer nekako 1. 35. Da je Pavel v 1 Kor 15, 3—8 prevzel od drugod, sklepajo iz stilizirano-ritmične zgradbe, kakršna je lastna veroizpovednim formulam. S tem tekstom je premagana časovna razdalja med 1. 30 in 70. Podana je tudi jasna vera prvega krščanskega občestva v vstajenje (126). Beseda »prikazal se je« je prevod od »ōphthē«. To prihaja od »oráo« = videti. Tudi tukaj (kakor pri »egēgertai« od »egeirō«) je treba pasiv prevesti medialno: dal se je videti, pokazal se je, večinoma pa prevajajo: prikazal se je. Ta zadnja glagolska oblika pa nima nič opraviti s samostalnikom »prikazen«. To glagolsko obliko sv. pismo uporablja za nadnaravne realne danosti, npr. tudi za ogjene jezike na binkošti (127). »V virih imamo torej peterno pričevanje o Kristusovem telesnem vstajenju, segajoče nazaj v čisto prvi čas. Srečni bi bili, če bi imeli takšno pričevanje za važne podatke v profani zgodovini... Če pričevanja mnogi kljub temu ne sprejemajo, potem je vzrok v tem, da je vnaprejšnja odločitev napravljena že pred sleherno presojo. Čudeže imajo v skladu z duhom časa za nemogoče. Toda tudi duh časa se more motiti. Časovni duh 19. stol. je poznal le absolutne naravne zakone in absolutni naravni red. Zgodilo se je sredi prejšnjega stol., da je v bližini ene od francoskih vasi padel na zemljo meteor. O tem je župan poročal pariški univerzi. Univerza pričevanja ni sprejela. Nato je župan sklical vse odrasle osebe, ki so si ogledali meteor, da so izrekli svoje pričevanje in ga podpisali. Kljub temu pa pariška univerza spet ni marala trditve sprejeti, češ: kar je nemogoče, to se ni moglo zgoditi. Medtem pa se je zgodilo več takih primerov. Tako natančno vemo, da se to more zgoditi in se je tudi zgodilo« (127 sl.). Avtor navaja tudi knjigo Schamoni, *Außerweckungen vom Tode*, Paderborn 1968, kjer so navedeni izvlečki iz procesov svetniških razglasitev. Schamoni navaja nekako 20 takih, ki pričajo za tolikero obuditev od mrtvih iz časa v 2. tisočletju krščanske zgodovine. Posebno globok vtis napravi obujenje, ki se je 1. 1623 izvršilo na priprošnje sv. Frančiška Saleškega, ko je bil v okolici Ženeve obujen od mrtvih študent Hieronim Genin, ko je bilo že vse pripravljeno za pogreb in je že nastopila mrtvaška otrplost (128). (Seveda pa Jezusove obuditve od mrtvih ne smemo istovetiti s takšnimi obuditvami k prejšnjemu, umrljivemu življenju.) — Kajpada ne sme oznanjevanje o Jezusovi obuditvi od mrtvih (sv. pismo skraj izključno govori o »obujenju« od mrtvih in večinoma to obujenje pripisuje Očetu!) ostati le pri nekakšni apologetiki. Saj je to vstajenje bistveno odrešitvenega značaja: če bi Kristus ne premagal smrti, bi tudi greha ne premagal; kajti smrt (gledana biblično, ko je smrt v polnem pomenu vedno tudi ločitev od

Boga kot izvora vsega življenja!) je posledica greha (119). Pri oznanjevanju je treba Kristusovo vstajenje postaviti v odnos do človeške eksistence. Človeško življenje je zaznamovano z vprašljivostjo (v vrednostno indifferentnem smislu) in s potrebo po odrešenju. Vprašljivost je v tem, da človek mora vpraševati: odkod, kam, kaj je smisel življenja v celoti, katera je pot k življenjski sreči, ki po njej hrepeni njegovo srce, pa naj njegov razum tudi ne verjame v to srečo. Potreba po odrešenju, kakršno nosi v sebi človek, je označena s temile štirimi besedami: nevednost, krivda, trpljenje in smrt. Če na tej eksistencialni osnovi vprašamo, kaj je človek, moremo odgovoriti: človek je po božji podobi ustvarjeno bitje, čigar zgodovinsko dokazljiva krhkost najde ozdravljenje v Kristusovi milosti. V tem pogledu je človek nedovršeno bitje. Tako je gledal že zgodnjekrščanski mučenec in škof Ignacij Antiohijski: »Šele onstran bom docela človek« (129 sl.). Razodetje daje eksistencialni odgovor na ta človekov eksistenčni položaj. Odgovarja na vprašanje o smislu in podarja odrešenje. Kristusovo vstajenje je prvi in odločilni korak k nastanku novega človeka, nove zemlje in novih nebes. Kristus je v svojem vstajenju zgled dovršenega človeka v prihodnosti, zgled in podoba poveličanega končnega stanja vesoljstva. In sicer ne le zgled in podoba, ki samo vabi, marveč ki izžareva dinamične sile za uresničitev vsega tega. Tako se v Kristusovem vstajenju razliva reka luči prek naše eksistence in prek celotnega sveta (130 sl.).

Zadnje poglavje je nekaj povzetek izsledkov celotnega dela.

Že iz te precej obširno podane vsebine je mogoče videti, kako koristno bi bilo, če bi se s knjigo dobro seznanili vsi, ki jim je do čim bolj ustreznega oznanjevanja božje besede, tudi pri mladinski katehezi. A celo poklicni teolog bi našel polno koristnega, da se bo laže znašel v ostali podobni literaturi, ki pa navadno niti zdaleč ni tako jasna, pregledna in trezna. Res pa bi si človek želel na začetku ali ob koncu še abecedni pregled važnejše novejši in najnovejši literature (saj vmes navedene je precej).

Avtor je škof v Innsbrucku, predsednik avstrijske komisije za katekizem, namestnik predsednika mednarodnega gibanja Pax; odločilno je sodeloval pri koncilskem dokumentu »o službi in življenju duhovnikov«. Napisal je tudi več zelo upoštevanih pastoralno usmerjenih, a vedno na znanstvenih osnovah temelječih knjig. V njih mu gre zlasti za »zrelega kristjana«, ki zna stati na lastnih nogah, ki zna »gledati, presoјati, delovati« ne ravno pietistično, pač pa iz globoke in trdne vere.

Anton Strle

Dietrich von Hildebrand, **Zölibat und Glaubenskrise**, J. Habbel, Regensburg 1970, 168 str.

Eden od najvažnejših krščanskih mislecev današnjega časa je gotovo D. von Hildebrand, r. 1889, katoličan od l. 1914, prof. v Münchnu, od 1935 naprej pa v New Yorku, ker pod nacizmom zanj ni bilo več mesta v domovini. Kot učenec M. Schelerja in fenomenalnega Husserla je obravnaval predvsem moralna vprašanja. Napisal je zelo upoštevana dela o zakonu in o njegovi krščanski duhovnosti, pa tudi o čistosti in devištvu. Sam je laik in poročen. Visoko vrednotenje zakona je razlagal in utemeljeval v mnogih svojih knjigah in so njegove misli po raznih poteh prešle tudi v formulacije 2. vatikanskega koncila. Prav zato pa je Hildebrand še posebno poklican, da spregovori tudi o celibatu. In to je napravil v tej knjigi, v kateri na odličen način osvetljuje dostojanstvo in smisel celibata v globokem skladu z visokim vrednotenjem zakona in njegovega pomena za rast osebnosti in za zdravje človeškega rodu. Zato pa bo njegovo knjigo tudi poročeni laik mogel brati z nič manjšim dobičkom kakor duhovnik.

Znameniti filozof postavlja duhovniški celibat zelo jasno v povezavo z najbolj pristnimi in najglobljimi motivacijami: to je božji vstop v zgodovino v Jezusu Kristusu. Duhovniški celibat je razumljiv edinole iz vere v Kristusa in je poslednji izraz ljubezni do Kristusa in edinstveno razodevanje vere vanj (prim. 90 sl.). Nikakor ne smejo biti na prvem mestu praktični razlogi odločilni, marveč globlji — iz njih pa prihaja ostalo (98 sl.). — Ko mnogi danes postavljajo pomisleke zoper obveznost celibata s trditvijo, da je v zakonu živeči človek

globlje »zasidran v svetu«, jim avtor naše knjige odgovarja: »Zasidranost v svet ni podana le z zakonom, marveč še bolj s celibatom.« Duhovnik v celibatu postane nerazdeljeno predan nalogam svojega poklica. Neporočeni duhovnik more sprejemati nase tudi v najhujših časih in razmerah vse žrtve: uboštvo, preganjanje, brezkompromisni odnos do gibanj, ki hočejo ljudi zaslužiti raznim pogubnim ideologijam (100 sl.).

Neredki danes po svetu postavljajo vprašanje, ali ne bi bilo treba spremeniti disciplino zahodne Cerkve, češ da bi bilo s tem mogoče doseči večje število duhovnikov. Hildebrand temu odločno oporeka. Obveznost celibata je med drugim danes in bo v prihodnosti »dobrodejna omejitev za mnoge, ki bi si izbrali duhovništvo, ne da bi imeli resničen poklic za to« (111). Posebej še poudarja, da je danes nevarnost, ker nekatera semenišča kandidirate dejansko navajajo na to, da bi oznanjali ne zaklad vere katoliške Cerkve, marveč svoja mnenja, tako da bi spričo lažnega »pluralizma« v teologiji kaj lahko nastal mnogokje psevdoapostolat in papagajsko ponavljanje modnih gesel, ne pa pristno oznanjevanje evangelija (113—115). Manjša škoda je pomanjkanje duhovnikov kakor pa obstoj takih duhovnikov, ki so le navidezno glas sv. Cerkve, v resnici pa oznanjajo neke zasebne misli. Širjenje zmot s strani tistih, ki veljajo pri laikih za glas Cerkve, je neprimerno usodnejše, kakor pa če je premalo duhovnikov in morda umirajo ljudje kdaj brez zakramentov (saj morejo obuditi kesanje). Zlasti se Hildebrandu zdi usodno, če nastopajo takšni duhovniki, ki so sicer naravno »prijetni«, a dejansko uničujejo vero, nadomestujoč jo z modnimi miti. Že na zunaj slab duhovnik je vsaj volk v volčjem oblačilu, medtem ko duhovnik-heretik nastopa v ovčjem oblačilu in utegne zavesti množice ljudi (117—120).

Dobro je, če tisti, ki se pretirano boje »pomanjkanja duhovnikov«, prisluhnejo naslednji Hildebrandovi pripombi: »Mnogokrat so semeniščnikom zakon prikazovali v najbolj negativni luči, da bi jim olajšali odločitev za celibat. Včasih so iz istega vzroka semeniščnikom ženske osebe prikazovali črno, da bi jim jih zagrenili. To so velike in odgovorne napake in posledice morajo biti usodne. Toda ni teh posledic kriva obveznost celibata, marveč zamuda, da bi dali subdiakonu v polnosti razumeti, čemu se propter regnum coelorum odpoveduje... Toda žalostno je, ko t. i. progresisti dajejo napačen odgovor na to zamudo. Kako mnogokrat posegajo po napačni alternativni! Menijo namreč, da je potrebno, naj se semeniščnik ali študent teologije potopi v posvetno ali celo nečisto ozračje, ako naj ve, čemu se v celibatu odpoveduje. Mislijo, da ni več treba držati tiste distance v odnosu do seksualne sfere, ki bi se je moral držati pred zakonom vsak kristjan. Ne razumejo, da je celo takoj od tistega trenutka, ko se neko odloči, da postane duhovnik, treba držati izrazito sveto distanco do čutnostne sfere, izogibati se celo vsakemu stiku z ženskim spolom, kakor hitro ima ta stik kakor koli znak (po)čutnosti. Če naj človek razume realnost, lepoto, globino skrivnosti čutnostne sfere in smisel ter dovršitev v medsebojnem podarjanju zakona, če naj ve, čemu se odpoveduje, mu ni potrebno vtikati nos v izolirano čutnost in v neprimerno bližino drugega spola. To je ena od tipičnih krivih reakcij danes. Premnogi mislijo, da bodo omenjeno napako tabuiziranja čutnostne sfere in zakona popravili s tem, da v semeniščnikih uničijo spoštljivost do te sfere s tem, ko jih pošiljajo gledat nespodobne filme, jim dajejo brati umazane knjige, jih z eno besedo potope v razbrzdani, nečisti svet, ali v tak svet, v katerem se jim razbije skrivnostni značaj te sfere in se jim prikaže kot zgolj nevtralna biološka zadeva. Ti ljudje verujejo v krivo alternativo: ali tabuiziranje ali pa duhovniškega kandidata pustiti, da nekoliko prebiva v Venerini gori — ali, kar je še hujše: da mu postane celotna čutnostna sfera nevtralizirana, prikazana kot zgolj biološki, »zdravi« nagon. To zadnje je resnična kastracija, skopljenje, mnogo bolj kakor kakršno koli prejšnje tabuiziranje, kar ga je kdaj koli bilo« (108—110).

»Samo tedaj, če gledamo vse v najvišji luči, v pravi, pristni podobi — skrivnost čutne sfere, vzvišeno ljubezensko občestvo zakona, ki ga je Kristus povzdignil v zakrament, in še bolj vzvišeno zapečatenje [Versiegelung] čutnostne sfere, zaradi božjega kraljestva, kar vključuje odpoved zakonu kot najvišjemu zemeljskemu izvoru sreče, samo tedaj je subdiakon sposoben, da celibat izbere veljavno in svobodno, v zavesti glede vseh žrtev, ki jih vsebuje — toda tudi

v zavesti neizrekljivega daru edinstvene povezanosti s Kristusom (prim. Sac. Coel. n. 72). Le tedaj bo subdiakon tudi jasno razumel, da celibat smislu in bistvu duhovništva bolj ustreza, da je bolj adekvaten za duhovnika in da je obveznost celibata za duhovnika tudi dragocen dar« (110).

Von Hildebrand uporabi mnogo knjige za to, da odstranja razne predsodke. Na več kakor 10 str. npr. govori o zlorabi izrazov »svoboden« oz. »prostovoljen« ter »dolžnost«, ko gre za diskusijo o celibatu.

»Prostovoljen« je lahko nasprotje od zunanje sile; ali pa je nasprotje od npravno obveznega — tega drugega pri zahtevah, ki jih na nas postavlja morala, seveda ni. In če se premišljeno obvežem k stvarim, ki same po sebi niso obvezne, nisem glede tega več prost. Tako moramo reči, da je celibat prostovoljen, ker ne obstoji ne zunanje prisiljevanje, ne npravna obveznost, preden sem se premišljeno odločil zanj. V vseh časih in tudi danes je torej celibat duhovnikov prostovoljen in ni duhovnikom naložen ne z zunanjo silo ne kot moralna postava, pač pa ima značaj obveznosti, za katero se je kandidat sam svobodno odločil (125). Prostovoljnosti celibata pa ne smemo razumeti tako, da bi bilo posamezniku prepuščeno, naj poljubno loči celibat in duhovništvo. Dejstvo, da morem določene stvari imeti le, če sem pripravljen sprejeti nase dolžnosti, ne krati moje svobodnosti oz. prostovoljnosti; krati vsekakor mojo samovoljnost — toda predajati se samovoljnosti je ravno nasprotje resnične svobode. Tako se tudi zdravnik, ki hoče izvrševati zdravniško prakso, ne more pritoževati nad izpiti, ki so za to potrebni, češ da je hotel le postati zdravnik, medtem ko izpiti le ovirajo njegovo svobodo (127). Višek zlorabljanja izraza »prostovoljen« pa je, če duhovniki samovoljno hočejo Cerkvi po svojih osebnih željah predpisovati, naj jim dovoljuje še naprej izvrševati duhovništvo, čeprav so se kratko malo poročili ali se hočejo — in hočejo, da bi bilo posameznikom prepuščeno na voljo, ali bo v bodoče v zahodni Cerkvi duhovništvo še povezano s celibatom ali ne (129 sl.).

Zelo oster je von Hildebrand v odnosu do trditve nekaterih, ki trdijo, da celibat napravlja duhovnike za »kasto«, ločeno od laikov. V takšni trditvi je, pravi Hildebrand, skrit najprej zgrešeni egalitarizem, ki enakost razteguje onstran področja določenih prvotnih pravic in napravlja iz človeške družbe atomizirano maso. V takšni družbi postanejo vsi globlji človeški odnosi uniformirani in oropani svojega posebnega značaja. Celotno področje družbe postane s tem opustošeno in kraj dolgočasja. Družina vendar dovolj razločno kaže, da mora biti odnos staršev do otrok in odnos otrok do staršev različen. Ravno ta različnost se zahteva za specifično enoto in blagor družine. Ta razlika ne loči otrok od staršev, marveč jih na globok način zedinja z njimi. Analogno je z razmerjem med učiteljem in njegovimi učenci. Če vse to spravimo na raven tovarištva, uničimo bogastvo in globino človeških odnosov (133 sl.). Podobne misli razteguje avtor na odnose med laiki in nosilci hierarhičnih služb v Cerkvi. V temelju je zgrešena teza, da pomeni sleherna hierarhija in neenakost tudi ločitev — ravno nasprotno je res, če le oboji skušajo živeti in ravnati v skladu s tem, kar so (135). Če bi bilo res, da celibat duhovnika loči od laikov v tem smislu, da zmanjšuje zaupanje laikov v duhovnika ali da laike od duhovnika celo odbija, potem bi moral odnos do duhovnika v unijski Cerkvi ali do pape v pravoslavni Cerkvi biti mnogo tesnejši kakor v rimsko-katoliški Cerkvi. Toda to nikakor ni res, marveč nasprotno, glavno vlogo imajo tam med ljudstvom redovniki — le pomislimo na vlogo »starcev« v Rusiji (138 sl.).

Knjiga obsega 9 poglavij, spredaj pa še 50 strani uvoda, v katerem avtor v bistvu povzema tiste misli, ki jih je obširno podal v svoji knjigi »Das trojanische Pferd in der Stadt Gottes« (Habbel, Regensburg 1968, 378 str.), a podaja tudi še marsikaj novega. — Morda bo kdo dejal, da je to le kako »integristično« črnogledje, ko govori avtor o prenekaterih elementih zelo skrivenčene miselnosti v Cerkvi sedanjega časa. Toda kdor ima pogum videti »obe strani medalje« in slišati obe plati zvona, ne bo trepetal le pred integrizmom (žal, da tudi ta nastopa po več deželah), marveč tudi pred takšnim »progresizmom«, ki sploh ne more prinesiti resničnega napredka, ker se trga od korenin resničnega življenja in rasti — Seveda pa bi spet bilo krivično, če bi kdo nekatere Hildebrandove trditve posploševal. To velja tudi zazgoraj navedeno trditev, da so »mnogokrat semenišnikom zakon prikazovali v najbolj negativni luči...«

Pri nas npr., kolikor sem jaz stvari doživljal v dijaških in semeniških letih, nisem kaj takega nikoli opazil in mislim, da se — vsaj v naših krajih — mladi ljudje niti malo niso odločali za celibat in duhovništvo pod vplivom nekega črnega gledanja na zakon in na ženo.

Iz uvoda knjige naj bo omenjeno vsaj zavračanje »mita o modernem človeku«. Pač po pravici poudarja von Hildebrand: »Človek se v svoji ontološki strukturi — v svojem svojstvu imaginis Dei — kot duhovna oseba — ne spreminja pod vplivom duha svojega časa. Toda tudi vse odločilne kvalitete človekove razlike leže onstran slehernega časovnega duha. Pač pa nam določene posebnosti v stališču do življenja, v vlogi, ki jo imajo določeni interesi, v stilu življenja in življenjskem občutju, dajejo pravico, da govorimo npr. o srednjeveškem in renesančnem človeku. Prva velika zmota v mitu o modernem človeku je mišljenje, da človeka duh časa radikalno spremeni ali ga more spremeniti« (13). Na pretirane in nepreverjene trditve o takih radikalnih spremembah namreč nekateri naslanjajo neke fantastične misli in ravnanja, ki lahko prinesejo Cerkev in človeštvu sploh veliko škodo, za dolgo časa nepopravljivo; zato ni brez koristi, če pri svojem navdušenju za graditev prihodnosti včasih nekoliko bolj premislimo, ali bomo gradili na trdnih temeljih ali pa le na pesku. Kaj lahko se zgodi, da se v Cerkvii pojavijo težnje, ki grade na mitu o popolnoma spremenjenem človeku in hočejo na takšni podlagi spremeniti »strukturo« (čeprav obstoje tudi takšne strukture, ki bi jih brez dvoma bilo treba odpraviti), misleč da se bo s tem kakor po nekakšni čarovniji vse spremenilo na boljše, v resnici pa more to prinesiti le veliko opustošenje. Von Hildebrand mimogrede omenja tudi težnje, ki so se v Nemčiji uveljavljale pred drugo svetovno vojno. Kako škodljivo je bilo za Cerkev in človeštvo, ker so tedaj tudi mnogi katoličani potegovali za napačno prilagajanje in to postavljali nad zvestobo Bogu. »Spominjam se, da mi je potem, ko sem v svojem časopisu ‚Der Christliche Ständestaat‘ l. 1935 napadel ravnanje mnogih nemških škofov nasproti nacional-socializmu, rekel neki katoliški profesor: ‚Kako morete kaj takega storiti! Glavna stvar je vendar to, da so vsi katoličani edini — ali za ali zoper Hitlerja, to je mnogo manj važno« (46 sl.). — Glasu takega moža, kakor je von Hildebrand, je vredno prisluhniti.

Anton Strle

Anton Trstenjak, **Oris sodobne psihologije**. Prvi del: Teoretična psihologija. Založba Obzorja, Maribor 1969. (670 strani).

Delo bo izšlo v dveh delih. Prvi del: Teoretična psihologija, je že izšel. Drugi del: Uporabna psihologija, je v tisku.

Oris teoretične psihologije obsega uvod v psihologijo in občo psihologijo. Po ugotovitvi pojma psihologije, razdelitvi in zgodovinskem razvoju psihologije, je posvečen v uvodu večji del psihološkim metodam, kjer je poleg metode testov podan uvod v eksperimentalno, statistično in klinično metodo.

Zaradi sodobnega prizadevanja po sintetični psihologiji (v nasprotju z nekdanjo atomistično), obravnava pisatelj splošno psihologijo pod enotnim naslovom osebnostna psihologija, ki jo deli pod trojnim vidikom: integracija osebnosti v organizmu, integracija osebnosti v okolju in integracija osebnosti v teoriji.

Pisatelj razume pod integracijo osebnosti v organizmu tiste življenjske znake v obliki tropizmov, refleksov in nagonskih dejanj, ki dosežajo prag psihičnega dogajanja in so kazatelj zgolj vitalno pogojenih duševnih odzivov. V povezavi za temi osnovnimi pojmi človeškega obnašanja stoje še nadaljnja psihofizična vprašanja: lokalizacija, odnosno prostorna nameščenost doživljajev v možganski skorji, kvaliteta, intenzivnost in brzina (kronaksija in doba reakcije) psihičnega dogajanja, kakor tudi njihova kvantiteta ali odvisnost nadarjenosti od morfološke in histološke oblikovanosti možganov.

V nasprotju z integracijo osebnosti v organizmu, ki je zgolj vitalno in nagonsko pogojena, razume pisatelj pod integracijo osebnosti v okolju pretežno spoznavne, čustvene in hotne povezave s svetom, kot jih ugotavljamo v zaznavanju, predstavljanju, v spominu in učenju, mišljenju in govorici, pa tudi v

čustvih in teženjih ter ne nazadnje v zavesti, ki leži vsem tem doživetjem v različnih stopnjah kot značilna oblika obnašanja na osnovi in se istočasno razlikuje od vseh zgolj vitalnih in nagonskih načinov odzivanja. Kakor nakazuje že uvodna razdelitev, pisatelj ne obravnava posamičnih doživetij vsakega, pač pa v medsebojni odvisnosti, povzročenosti in dovrševanju. K temu integriranju sodi tudi medsebojno delujoče motiviranje obrašanja; prav zato pa nauka o motiviranju ne obravnava v samostojnem poglavju, pač pa pri vsaki obliki obnašanja sproti navede vodilne, oblikovalne in usmerjevalne učinke vsakovrstne motivacije. Obravnava pa pisatelj v posebnem poglavju kroge in teorije motivacije v povezavi s čustvi in teženji.

Pod integracijo osebnosti v teoriji podaja pisatelj pregled teorij o osebnosti po naslednjih geslih: psihoanalitična (Freud), arhetipska (Jung), socialna psihološka (Adler, Sullivan ipd.) in tavitološko zveneča »personološka« teorija (Murray); zatem iz horizontalno (K. Lewin ipd.) in vertikalno (Rothecker, Lersch) položenih plasti zgrajena osebnost, Allportova električna teorija značilnih osebnostnih potez, teorije celostne osebnosti (»holistično« pojmovanje K. Goldsteina in drugih psihosomatično usmerjenih psihologov); nato različne konstitucionalne teorije (Murphy) jaz — in sam v sebi — teorije in končno nekatere, zvečine filozofsko usmerjene teorije (W. Stern, Klages, Krueger, Jaensch, Wellek ipd.).

Dokler ne bomo imeli v rokah novih, skoraj presenetljivih izkustvenih odkritij, je brez pomena množiti število teorij osebnosti z novimi zamislimi, razen če bi hoteli že dosedaj psihološke dimenzije odpreti v čisto spekulativno smer. Prav zato pa se nam za bodočnost nakazuje možnost osebnostnega raziskovanja v sicer samostojni, vendar pa na osnovi eklektičnega izoblikovanja teorij osebnosti usmerjeni poti, ki bi združevala vse pozitivne dosežke katerega koli porenka ali šole v medsebojno dopolnjujočo celoto, izključevala pa do skrajnosti pritiranje in izključujoče se trditve, kot moremo to ugotavljati pri večini teorij, izvzemši Allporta, Thomaesa in nekaj najnovejših poizkusov, ki so pa prav zato najzanesljivejši kažipoti v bodočnost.

Te misli so v popolnem soglasju z uvodnimi ugotovitvami o zgodovinskem razvoju psihologije, kjer pisatelj nakazuje za sodobno psihologijo značilno dejstvo, da moremo danes vse vrste psihologije spraviti na tri skupne imenovalce: psihologijo zavesti (likovno psihologijo, celostno psihologijo, strukturno psihologijo itd.), psihologijo podzvesti (globinsko psihološke smeri) in psihologijo brez zavesti (behaviorizem in refleksologija), da se pa z druge strani v zadnjem času vse te, nekoč s strogo začrtanimi mejami ločene smeri, vedno bolj zblizujejo, tako glede na svoje metode, kakor tudi v smislu vedno večjega medsebojnega izpopolnjevanja. Prav to dejstvo pa naj služi za osnovno usmeritev tega orisa: pisatelj se ne priznava za pripadnika nobene psihološke šole, kajti sodobna psihologija je z ene strani metodološko povsod behavioristična (v širšem pomenu besede), z druge strani pa tudi najbolj dosledni behavioristi priznavajo osnovne ugotovitve in zakonitosti likovne psihologije, končno je tudi motivacijska psihologija, ki je dobila svoje osnovne pobude od globinskih psihologij, postala danes splošna last celokupnega psihološkega prizadevanja (stran 603—605).

Kakor v drugih panogah znanosti, tako so tudi v psihologiji priročniki, ki bi jih pisal en sam avtor, vedno redkejši. Psihologija je danes že tako vsestransko razvejana, da njen enciklopedični obseg presega zanimanje, moči in čas enega samega človeka, ki more biti temeljit in izrpen samo še na ožje specializiranem področju. Te pomanjkljivosti se pisec Orisa sodobne psihologije sam dobro zaveda. Toda prav z rastočo specializacijo je potreba po takih priročnikih pregledih celotne panoge tem večja; in to celo iz več razlogov.

Prvič je tak oris namenjen širšemu krogu bralcev: ne samo psihologom-strokovnjakom, ampak tudi izobražencem-nestrokovnjakom, ki pa si kot taki želijo predvsem okvirne, hkrati pa vsestranske vsebinske informacije o dosedanjih psiholoških dognanjih. Zato pisec tega orisa psihološke metode okvirno obravnava v uvodnem poglavju, zavedajoč se, da za strokovnjaka metodoloških vprašanj v posameznih poglavjih tako ne more dovolj obravnavati, ker bi to daleč presegalo obseg in namen priročnika, za nestrokovnjaka pa metodološka vprašanja niso važna, kajti prepletanje vsebinskih izsledkov z metodološkimi vidiki ima za posledico, da v knjigi večkrat komaj ločimo: kaj od kako.

Drugič pa je strnjen okvirni pregled psihologije potreben vedno bolj ravno tudi psihologom-strokovnjakom samim. Specializacija je sicer nujno potrebna za napredek znanosti, toda če je ne uokvirimo v enciklopedični pregled, vodi v omejenost.

Tretjič je prednost takega priročnika ravno v tem, v čemer je obenem glavna pomanjkljivost: ker mora biti enciklopedičen, mora avtor pisati tudi o stvareh, v katerih je manj doma, nego bi bili specialisti vsak na svojem torišču; zato utegne biti manj zanesljiv in manj natančen, toda prav zato je tudi bolj okviren, bolj sintetičen in splošen, podaja po možnosti vse, kar so do sedaj najvažnejši zastopniki dognali ne glede na različnost šole; medtem ko skuša »specialist« v teamu ali skupini sodelavcev podati predvsem »sebe« in svojo »šolo«, lastne izsledke, druge pa zanemarja.

Četrtrič je priročnik izpod peresa enega samega avtorja iz pravkar povedanih razlogov tudi krajši in zato cenejši; krajši zato, ker se lahko načrtno izogne vsakemu nepotrebnemu ponavljanju; medtem ko v skupinskem delu vsak pisec podaja zaokroženo celoto, ne da bi natančno vedel, kaj so drugi že povedali in česa niso; njegov prispevek nima prave sistematične zveze z drugimi avtorji, zato vsaj v uvodnih in sklepnih odstavkih hočeš nočeš pove stvari, ki jih navajajo tudi drugi; in tega ne more popraviti niti glavni urednik celotnega dela, ker bi sicer pregloboko posegal v delo posameznikov. Kdor pozna sodobno psihologijo, ve dobro, da pri pisanju priročnika ni vprašanje, kaj naj avtor napiše, marveč predvsem, kaj naj izpusti; kajti danes imamo o vsakem vprašanju napisane že cele knjižnice, ne samo knjige; in zato ni lahko vso nepregledno snov podati v zgolj okvirnih, skrčenih poglavjih (stran 5—6).

Trstenjakov »Oris sodobne psihologije« ima izredno široko osnovo v obvladovanju psihološke literature iz prve roke. To priča 20 strani bibliografije s povprečno 40 deli na stran, razporejenimi v 14 skupinah od zgodovine in metode psihologije, preko psihofiziologije, objektivne psihologije, likovne psihologije, celostne psihologije, globinskih psihologij, komparativne psihologije do posameznih področij kot zaznave, učenje, mišljenje, inteligenca, govorica, motivacija s čustvi in hotenjem ter končno osebnost (613—633).

Knjiga pa ni samo poročilo o delu drugih, pač pa tudi poročanje o lastnem raziskovanju, posebno na poprišču psihologije barv, kjer more na torišču zaznav avtor pokazati dvanajst samostojnih razprav v vodilnih svetovnih psiholoških revijah in sodelovanje z akademijami različnih narodov (626). Tudi 22 strani posvečenih psihologiji barv zgovorno priča, da more pisatelj prav na tem polju pokazati mnogo svojega in izvirnega.

Delo je plod tridesetletnega raziskovanja, študija, predavanj in pisateljevanja. Samo izredno delavoljen, obenem pa naravno talentiran, in v svoji stroki znanstveno dobro podkovan raziskovalec more napisati tako delo.

Kar pri celotnem delu daje vtis dovršenosti, je sintetična sila združevanja in urejevanja v celoto z nič manjšo prodirljivostjo v značilnosti posameznih psihičnih pojavov (npr. zaznave barv) in psiholoških teorij (npr. teorije osebnosti).

S Trstenjakovim »Orisom sodobne psihologije«, v njegovem teoretičnem delu, smo Slovenci stopili v družbo psihološko obveščenih narodov. Upajmo, da nam bo praktično uporabni del pomagal, da bo psihologija postala tudi dejanska vodnica naših odnosov do sveta, okolja in sočloveka.

Valter Dermota

BOGOSLOVNI VESTNIK

Leto XXX
Zvezek 1-4

Ljubljana 1970

»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.

VSEBINA XXX. LETNIKA
(INDEX VOLUMINIS XXX)

Proslava 50-letnice Teološke fakultete v Ljubljani (Celebratio quinquagesimi anni ab inita Theologica Facultate Labacensi):

Govor velikega kanclerja metropolita dr. Jožefa Pogačnika (Contio Magni Cancellarii, Metropolitae dr. Josephi Pogačnik)	3— 5
Uvodna beseda dekana dr. Vilka Fajdiga (Oratio initialis decani dr. Gulielmi Fajdiga)	6— 9
Pozdravi zastopnikov sosednjih fakultet, visokih bogoslovnih šol in drugih uglednih gostov (Salutationes legatorum aliarum Facultatum, Seminariorum Maiorum ac aliorum hospitum)	10— 18
Pozdravna pisma in brzojavke (Litterae salutationis ac salutationes per telegraphum perlatae)	19— 22
Spomin mrtvih (In memoriam mortuorum), Stanko Cajnkar . .	23— 25
Teološka fakulteta nekoč in danes (Facultas theologica olim et hodie), slavnostno predavanje dr. A. Trstenjaka	26— 35
Novo lice Cerkve, poslanstvo in dinamika edinosti in universalnosti (Ecclesiae facies nova, missio ac dynamica unitatis et universalitatis), predavanje dr. Janeza Vodopivca . . .	36— 47
Moralna teologija pred novimi nalogami (Theologiae moralis munera nova), predavanje dr. Alojzija Šuštarja	173—187
Promocija dr. Jakoba Ukmarja za častnega doktorja teološke fakultete v Ljubljani (Promotio dr. Jacobi Ukmar ad doctorem honoris causa Facultatis theologiae Labacensis) . . .	48— 51
Promocija prof. dr. Josipa Demšarja za častnega doktorja Teološke fakultete v Ljubljani (Promotio professoris dr. Josephi Demšar ad doctorem honoris causa Facultatis theologiae Labacensis)	52— 57

Predavanja na teološkem tečaju ob priliki proslave 100-letnice 1. vatikanskega koncila (Praelectiones in cursu theologico occasione celebrationis centesimi anni ab inito concilio Vaticano Primo):

Premiki v fundamentalni teologiji (Motiones novae in Theologia fundamentalis), Vilko Fajdiga	58— 76
Kako si mladi predstavljajo oznanilo o Kristusu (De modo praesentationis de Christo apud iuvenes), Janez Marolt . .	77— 81
Novi pogledi na razodetje (Aspectus novi de revelatione), Franc Rode	82— 90
Kako približati razodetje katehumenom? (Quomodo catechumenis revelationem appropinquare?), Rudi Koncilijski . . .	91— 95

Cerkev institucija in odrešensko dogajanje (<i>Ecclesia — institutio et eventus salvificus</i>), Franc Perko	96—110
Krajevna Cerkev kot institucija in kot odrešensko občestvo (<i>Ecclesia localis ut institutio ac communio salvifica</i>), Rafko Lešnik	111—118
Župnija kot institucija in kot odrešenska skupnost (<i>Parochia ut institutio et communio salvifica</i>), Pavel Uršič	119—126

Razprave (Dissertationes):

Aleksič Jakob, Progresivni značaj božje besede (<i>Verbi Dei indoles progressiva</i>)	135—146
Bevk Vinko, Apostolsko pismo »Pastirska služba« (<i>Litterae Apostolicae »Pastorale munus«</i>)	200—213
Debevec dr. Franc, O umetnem osemenjevanju (<i>De inseminatione artificiali</i>)	214—220
Fajdiga Vilko, Premiki v fundamentalni teologiji (<i>Motiones novae in Theologia fundamentali</i>)	58— 76
Grmič Vekoslav, Problem posodobljenja teologije (<i>Questio dandi theologiae vultum huius temporis</i>)	127—134
Grmič Vekoslav, Znanost in vera (<i>Scientiae et religio</i>)	193—199
Perko Franc, Cerkev institucija in odrešensko dogajanje (<i>Ecclesia — institutio et eventus salvificus</i>)	96—110
Rode Franc, Novi pogledi na razodetje (<i>Aspectus novi de revelatione</i>)	82— 90
Suštar Alojzij, Moralna teologija pred novimi nalogami (<i>Theologiae moralis munera nova</i>)	173—187
Trstenjak Anton, Teološka fakulteta nekoč in danes (<i>Facultas theologica olim et hodie</i>)	26— 35
Trstenjak Anton, Religiozno jedro v psihoanalitični katarzi (<i>Religiöser Kern in der psychoanalytischen Katharsis</i>)	188—192
Vodopivec Janez, Novo lice Cerkve, poslanstvo in dinamika edinstnosti in univerzalnosti (<i>Ecclesiae facies nova, missio ac dynamica unitatis et universalitatis</i>)	36— 47
Zelko Ivan, Protestantska cerkvena uprava v Prekmurju od konca XVI. stoletja do leta 1781 (<i>Administratio ecclesiastica Protestantium in Prekmurje a fine saeculi XVI. usque ad annum 1781</i>)	221—231

Pregledi in poročila (Conspectus et relationes):

Bartelj Ludvik, Osemdesetletnica dr. Franceta Vebra	225—261
Dermota Valter, Zborovanje delovne skupnosti katoliških katehetov	236—243
Fajdiga Vilko, Problemi dialoga z nevernimi	284—287

Fajdiga Vilko, Krščanski pogledi na sodobne probleme vero- slovja	287—294
Grmič Vekoslav, Svetovni kongres teologov v Bruslju	232—236
Miklavčič Maks, Nova »zgodovinska« dognanja Rudolfa Kolariča	261—265
Sorč Ciril, Pierre Teilhard de Chardin odstranjevalec pregraje med vero in znanostjo	265—283
Steiner Štefan, Krščanstvo na zatožni klopi spolne inkvizicije	243—255
Strle Anton, Vedno novo vprašanje: Kaj je smisel človeškega življenja	149—155

In memoriam:

† DDr. Vinko Močnik, redni univ. profesor (Stanko Ojnik) . . .	147—148
--	---------

Ocene (Recensiones):

Ambrozic M. Aloysius, St. Mark's Concept of the Kingdom of God, Jakob Aleksič	170—172
Cassagnard J. M., Carrel et Zola devant le miracle à Lourdes, Vilko Fajdiga	296
Halbfas Hubertus, Fundamentalkatehetik, Valter Dermota . .	161—162
Hildebrand von Dietrich, Zölibat und Glaubenskrise, Anton Strle	304—307
Hörman K., Lexikon der christlichen Moral, Štefan Steiner . .	156—157
Klostermann Ferdinand, Priester für morgen, Jože Rajhman . .	296—298
Mynarek Hubertus, Der Mensch Sinnziel der Weltentwicklung, Anton Strle	166—170
Olivieri Alphonse, Y a-t-il encore des miracles à Lourdes, Vilko Fajdiga	295—296
Rusch Paulus, Aktuelle Bibelfragen, Anton Strle	300—304
Schmaus Michael, Der Glaube der Kirche, Anton Strle	162—166
Studia moralia I—VII, Rafko Valenčič	157—160
Trstenjak Anton, Oris sodobne psihologije, Valter Dermota . .	307
Truhlar Vladimir, Katolicizem v poglobitvenem procesu, P. Roman Tominec	298—300

