

BOGOSLOVNI VESTNIK

IZDAJA
TEOLOŠKA FAKULTETA V LJUBLJANI

LETO XXVI
ZVEZEK 1-2

LJUBLJANA 1966

VSEBINA

(Index)

RAZPRAVE (Dissertationes):

Osnutek teološkega traktata o današnjem svetu (Lineae generales tractatus theologici de mundo hodierno), Karel Vladimir Truhlar	3
Nov in važen dokument (Momentum Declarationis de Ecclesiae habitudine ad Religiones non christianas), Vilko Fajdiga	35
Uvod v razumevanje temeljnega teksta drugega vatikanskega koncila (Introductio in Constitutionem »Lumen Gentium« melius intelligendam), Anton Strle	43
Božja beseda in faktor časa (Ratio temporis in ordine revelationis), Jakob Aleksič	79
Izjava Cerkve o krščanski vzgoji mladine v sodobnem svetu (Erklärung über die christliche Erziehung), Valter Dermota SDB	88
Teološka utemeljitev dialoga z ločenimi brati (Confirmatio theologica dialogi cum fratribus separatis), Vekoslav Grmič	95

VPRAŠANJA — ODGOVORI (Quaestiones — responsiones):

1. Ponovitev maše; 2. Darovanje maš na dušno, Vinko Močnik	104
--	-----

PREGLEDI IN POROČILA (Conspectus et relationes):

Predmet in obseg teologije nove zaveze, Francè Rozman	109
Nekatere spremembe v cerkvenem pravu, Vinko Močnik	120
Teološki tečaj za duhovnike v Zagrebu, Anton Strle	123
Zborovanje katehetov v Gradcu, Valter Dermota SDB	124
Četrt stoletja liturgične setve na Slovenskem, Janez Oražem	125
Razgovor o spremenljivih mašnih spevih, Marijan Smolik	129

OCENE (Recensiones):

Bernhard Häring, Das Gesetz Christi, Štefan Šteiner	131
Fr. Rode, Le Miracle dans la controverse moderniste, Vilko Fajdiga	136
Leopold Lentner, Katechetisches Wörterbuch, Štefan Šteiner	138
Zur Auferbauung des Leibes Christi. Festgabe für Professor D. Peter Brunner, Anton Strle	139
Thomislaus Šagi-Bunić OFM. Cap., »Deus perfectus et homo perfectus« a concilio ephesino (a. 431) ad chalcedonense (a. 451), Anton Strle	147
Anton Hänggi, Gottesdienst nach dem Konzil, Anton Strle	148
K. Vl. Truhlar, Teilhard und Solowjew — Dichtung und religiöse Erfahrung, Vekoslav Grmič	151
Jože Stabej, Staro božjepotništvo Slovencev v Porenje, Maks Miklavčič	153
Knjižne novice iz poglavja: oglejski patriarhat (izbor), Maks Miklavčič	154
Misni priručnik za nedjelje i blagdane; Praefationes, versio croatica — Predslovlja u hrvatskom prijevodu, Marijan Smolik	156

ZAPISKI (Notitiae)	158
------------------------------	-----

BOGOSLOVNI VESTNIK

Leto XXVI

Zvezek 1-2

Ljubljana 1966

»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. — Urejuje: Uredniški odbor. — Odgovorni urednik: dr. Stanko Cajnkar, Ljubljana, Resljeva 5. — Izhaja dvakrat na leto v štirih številkah. — Tiska: Tiskarna »Jože Moškrič«, Ljubljana.

Naročnino pošiljajte na: Teološka fakulteta v Ljubljani. — Uprava »Bogoslovnega vestnika« — Ljubljana, Poljanska 4.

Osnutek teološkega traktata o današnjem svetu

Karel Vladimir Truhlar

LINEAE GENERALES TRACTATUS THEOLOGICI DE MUNDO HODIERNO

Summarium: Hodie Ecclesia intense dirigitur in mundum. Et quidem in mundum hodiernum, qui habet suas speciales structuras et suas speciales tendentias: Concilium Vaticanum II. promulgavit Constitutionem pastoralem »De Ecclesia in mundo huius temporis« (»Gaudium et spes«). Quapropter non sufficit theologice tractare solum mundum in genere, sed requiritur peculiaris tractatus theologicus de mundo hodierno. Dare lineas generales talis tractatus, est intentio huius studii.

In introductione determinatur conceptus mundi, insistitur in mutabilitate mundi et etiam in mutabilitate conscientiae christianae de mundo. — In prima parte depingitur concreta imago mundi hodierni: delineantur primo eius mutationes, dein structurae laboris et temporis liberi, denique hodiernae tendentiae, in singulis iuxta ponendo marxismum et christianismum. — Secunda pars est de dialogo Dei cum mundo hodierno: in ordine creationis; in ordine redemptionis; de dialogo in experientia Dei; in ductu interno Spiritus; de Christo intra dialogum Dei cum mundo; de nostra experientia huius Christi; de loco, quem intra dialogum tenet agape ut concretum servitium aliis; de relatione positivarum structurarum et tendentiarum creaturalium ad ordinem redemptionis; de istis structuris et tendentiis, quatenus sunt saltem »implicitus christianismus«. — Propositum tertiae partis est determinare, quid sit positivum in hodiernis tendentiis ac structuris et quatenam sit visio christiana horum elementorum positivorum. Sub isto aspectu breviter pertractantur hodiernae tendentiae progressus, conversionis ad mundum, personalizationis, autonomiae hominis et mundi, actionis, socializationis, historizationis; similiter dein pertractantur structurae laboris technici et temporis liberi in genere ac in suis speciebus: prae oculis tenentur relaxatio et recreatio, ludus, sport, peragratio (Wandern), turismus, hobby, do-it-yourself, vita aesthetica, »media massae« (radio, film, televisio, diurnalia), autoformatio in linea culturae et laboris professionalis, otium repletum, festum. — In quarta denique parte brevissime indicatur, quomodo pertractari posset mundus, quatenus in eo transparent Deus et Christus. — Conclusio practica, ad quam studium ducit, exprimitur titulo Constitutionis pastoralis »De Ecclesia in mundo huius temporis«; scilicet: »Gaudium et spes« in dialogo cum mundo!

Cerkev se je ob II. vatikanskem cerkvenem zboru tako močno usmerila v današnji svet, da se je Pavel VI. v sklepnem govoru 7. decembra 1965 ustavil ob pomisleku, ali se ni koncil morda preveč ukvarjal s svetom in zato premalo z Bogom. Koncil, je odgovarjal papež, je bil pastoralne narave; kot tak nujno obrnjen v današnji svet; a zato ne odvrnjen od Boga; saj ga je v svet obračala ljubezen; kjer pa je ljubezen, tam je Bog; če je po listu sv. Jakoba (1, 27) pomoč v stiski »religio« pred Bogom, potem je bila tudi skrb koncila za današnji svet hkrati religio, bogočastje.¹

Ob tej usmeritvi Cerkve v moderni svet se vse bolj izčiščuje tole spoznanje: Teološka dejanstva stvarjenja, učlovečenja, razodetja, milosti,

¹ Osservatore Romano, 8. dec. 1965.

Cerkve... se nanašajo na svet, danes na današnji svet. Današnji svet je korelat teh dejanstev. Zato pa potrebuje, kot dejanstva, tudi sam teološko obrazložitev in opredelitev: Kot imamo v teološkem sestavu traktate o stvarjenju, milosti, Cerkvi..., tako bi morali imeti tudi poseben traktat o današnjem svetu.

Gre za traktat o današnjem svetu, ne o svetu nasploh. O tem je teologija deloma tudi doslej govorila (pomislimo npr. na traktat o stvarjenju). Seveda velja vse, kar je v samem bistvu sveta, tudi o današnjem svetu. A če bi teologija tolmačila le bistvo, če bi ne razlagala tudi konkretnih struktur in teženj vsakokratnega zgodovinskega sveta, bi življenju le malo služila. Saj tudi koncil v pastoralni konstituciji »Veselje in upanje« (kratica: VU) nima pred očmi sveta nasploh, temveč današnji svet; VU je »Constitutio pastoralis de Ecclesia in mundo huius temporis«.²

Pričujoči sestavek nudi osnutek teološkega traktata o današnjem svetu: poteze tematike, ki naj bi jo, po mnenju pisca, traktat razvijal; poteze povečini brez širšega utemeljevanja in razlaganja; ne povsod enakomerne (s poudarki na mislih, ki jih je danes treba podčrtavati); s skromno bibliografijo, za prvo orientacijo.³

UVOD V TRAKTAT

1. **Pojem sveta:** Obsega anorgansko in organsko vesolje; s človeštvom, ki vesolje in sebe oblikuje; hkrati z vsemi učinki in proizvodi tega oblikovanja (v vzgoji, organizaciji, znanosti, umetnosti, religiji, tehniki, ekonomiji, politiki...).⁴

2. **Spremenljivost sveta:** Svet se spreminja, razvija; ker se spreminjajo, razvijajo njegove komponente. V traktatu gre za današnji svet; še ože: predvsem za svet, ki ga je zasegla industrializacija; kot ima tudi konstitucija VU pred očmi predvsem zindustrializirani svet (prim. 4—10). S tem ni rečeno, da je ostali svet čisto izven traktatovega zornega kota. Saj se tudi nezindustrializirani svet že pomika v industrializacijo.

3. **Spremenljivost zavesti o svetu:** Razvijata se tudi krščanska in teološka (tj. z instrumentarijem teološke znanosti opredeljena) zavest o svetu. Primerjaj konstitucijo VU s »Hojo za Kristusom«: Konstitucija poudarja, da moramo »svet, v katerem živimo, ... poznati

² S kakšno jasnostjo je v tej oznaki konstitucije prodrlo načelo zgodovinskosti!

³ Revizijo cerkvenih študijev na splošno zahteva koncilski »Decretum de institutione sacerdotali«. V 5. poglavju, z naslovom »De studiis ecclesiasticis recognoscendis« (št. 15) je že za filozofijo rečeno, da mora dajati tudi poznanje sveta, »ratione quoque habita philosophicarum investigationum progredientis aetatis, praesertim earum quae in propria natione maiorem influxum exercent, necnon recentioris scientiarum progressus, ita ut alumni hodiernae aetatis indole recte percepta ad colloquium cum hominibus sui temporis opportune praeparantur«.

⁴ Prim. J. Ratzinger, *Der Christ und die Welt von heute*, v kolekt. delu: *Weltverständnis im Glauben* (kratica: **WG**), izdal J. B. Metz, Mainz 1965, 146—151.

in razumeti« (4); da so njegovi dogodki, zahteve, težnje tudi naš delež (11); da je v gibih sveta prisoten isti Duh, ki vodi Cerkev, čeprav ni vsak izraz sveta iz Duha (11); da vera »še bolj veže na zemeljske naloge« (43). Konstitucija ve, da se je Kristus včasih umaknil v molitveno samoto, a ga predstavlja predvsem v njegovi vključenosti v »človeško sožitje«, na svatbi v Kani, v Zahejevi hiši, pri jedi s cestnarji in grešniki (32). Kako daleč je vse to od stavkov »Hoje za Kristusom«: »Veliki svetniki so se umikali človeškim družbam, kjer koli so mogli, ter so rajši v samoti služili Bogu«. »Laže je doma zase živeti, kakor se med ljudmi dovolj varovati«. »Kdor želi doseči notranje in duhovno življenje, se mora z Jezusom množici umikati« (I. knj., 20. pogl.). »Hoja za Kristusom« bo še naprej nosila v sebi veliko lepote, bo mogla še dalje z marsičem hraniti. A ni dvoma, da je njeno gledanje sveta enostransko in da II. vatikanski cerkveni zbor o svetu drugače govori.

PRVI DEL

KONKRETNA SLIKA MODERNEGA SVETA

I. Spremembe

»Danes živi človeštvo novo obdobje svoje zgodovine; v njem globoke in nagle spremembe postopoma zasegajo ves svet« (VU 4): napredek znanosti, tehnike; socialne, psihološke, npravne, verske spremembe; krhanje dosedanjih ravnotežij (VU 4—9). »Hitrost zgodovine tako zelo raste, da jo morejo posamezniki komaj še dohajati. Usoda človeške družbe postaja ena in se ne razčlenjuje več na nekake različne zgodovine. Tako človeški rod prehaja od bolj statičnega pojmovanja stvarnega reda k bolj dinamičnemu in razvojnemu. Odtod pa se pojavlja silna nova kompleksnost problemov, ki zahteva novih analiz in sintez« (VU 5).⁵

II. Strukture

1. Delo se vse bolj tehničira, industrializira. Značilnosti takega dela: delitev, razčlenjevanje delovne celote na posamezne delovne procese; navezovanje dela na tehniko, na stroj; racionalizacija dela (po znanstveno ugotovljenih vodilih za optimalen rezultat proizvodnje).⁶

2. Prosti čas raste kvantitativno, v zvezi z industrializacijo. Ni več privilegij ene same družbene plasti, temveč vse bolj zajema vso družbo.

⁵ Zanesljive podatke o spremembah današnjega sveta nudijo letopisi Združenih narodov.

⁶ Prim. H. Schelsky, *Die sozialen Folgen der Automatisierung*, Düsseldorf 1957; E. Welty, *Herders Socialkatechismus*, Bd. III, Freiburg, 1958, 119—392; J. Laloup — J. Nélis, *Communauté des hommes*, 5. izd., Tournai-Paris 1959; G. Friedmann, *Où va le travail humain?* izd. 1963; *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 3. izd., Tübingen 1957—62 (kratica: **RGG**), sestavki *Arbeit* sl., *Entwicklung*, *Rationalisierung*, *Technik*; *Lexikon für Theologie und Kirche*, 2. izd., Freiburg 1957—65 (kratica: **LTK**), sestavek *Technik*.

Raste tudi po pomenu: čim bolj industrijsko delo dejansko razoseblja, tem bolj postaja prosti čas prostor poosebljevanja; čeprav lahko tudi razoseblja, če se sprevrže. Komponente (nekatero prehajajo druga v drugo): počitek — oddih, igra in šport, sprehod — alpinizem — taborjenje — letovanje, turizem, hobby in do-it-yourself, umetnostno doživljanje in oblikovanje, uporaba radia — televizije — kina — časopisja, samoizobraževanje v smeri kulture in lastne stroke, meditativni otium, praznik. Sestava prostega časa je različna v različnih poklicih, pri različnih karakterioloških tipih, v različnih časovnih obdobjih (čez dan — zvečer, med tednom — ob koncu tedna...), v različnih fazah človekovega življenja (otrok, mož...), — po tem, ali je oseba bolj reproduktivno pasivna ali pa produktivno stvariteljska, — po tem, ali išče samoto ali pa prosti čas z drugom (družico), v ožjem krogu, v množici.⁷

III. Težnje

Konstitucija VU govori o dogodkih, zahtevah in težnjah današnjega sveta, ki so kristjanom in drugim skupni (*»populus Dei... in eventibus, exigentiis atque optatis, quorum una cum ceteris nostrae aetatis hominibus partem habet...«*) (11). Gre za globinske težnje sveta v procesu industrializacije, za težnje, ki jih najdemo v različnih svetovnih nazorih, težnje, ki znotraj teh nazorov sicer prejemajo različno modifikacijo in interpretacijo, a ostajajo skupne. Iz konstitucije VU moremo razbrati predvsem te globinske tendence današnjega sveta: postulat napredka, obrat v svet-zemljo, težnjo počlovečevanja-poosebljanja, težnjo po avtonomiji človeka in sveta, poudarek dejavnosti-akcije, socializacijo, vizijo zgodovinskosti in pozgodovinjene človeka. Za ponazoritev teh skupnih tendenc naj služi kratka vzporeditev marksizma in krščanstva.⁸ V njej gre na tem mestu le za nakazanje skupnega. Kakšen je kontekst, v katerega so te skupne prvine vstavljene v krščanstvu, — kakšna je modifikacija, ki jo znotraj tega konteksta skupne prvine prejemajo, bo določneje pokazal tretji del sestavka.

1. Napredek, razvoj: V marksizmu sta razvoj družbe — in po njej ter v njej — razvoj človeka dialektično determinirana nujnost. — Za krščanstvo primerjaj konstitucijo VU:⁹ »Pospeševati je treba tehnični napredek, duha prenavljanja (*spiritum innovationis*), trud za ustvarjanje in večanje novih iniciativ, prilagojevanje metod v proizvodnji, vitalne

⁷ Prim. E. Weber, *Das Freizeitproblem*, München-Basel 1963, 11—118; *Staatslexikon*, 6. izd., Freiburg 1959, sestavek *Freizeit*; LTK, sest. *Freizeit und Freizeitgestaltung*.

⁸ Prim. E. Kocbek, *Tovarišija*, Ljubljana 1949; P. Bigo, *Marxisme et humanisme*, Paris 1953; J.-Y. Calvez, *La pensée de Karl Marx*, 6. izd., Paris 1963; E. Kocbek, *Slovensko poslanstvo*, Celje 1964; A. Etcheverry, *Le conflit actuel des humanismes*, izd. 1964; R. Garaudy, *De l'anathème au dialogue. Un marxiste s'adresse au Concile*, Paris 1965; RGG, sest. *Marxismus*; LTK, sest. *Marxismus*.

⁹ Tudi za nakazanje ostalih današnjih teženj v krščanstvu se bom posluževal le cerkvenih dokumentov. V delih teologov so skupne prvine še vidnejše.

poskuse vseh, ki se udeležujejo produkcije; z eno besedo: pospeševati je treba vse, kar služi napredku» (64).¹⁰

2. Obrat v zemljo-svet: V marksizmu more človek sebe ostvariti le v obratu v naravo-svet, le v obdelavi sveta, v enosti z naravo-svetom. — Za krščanstvo primerjaj konstitucijo VU: »Motijo se tisti, ki spričo dejstva, da nimamo tukaj stalnega kraja, marveč da iščemo prihodnjega, menijo, da zato svoje zemeljske dolžnosti lahko zanemarjajo, in se ne zavedajo, da je po veri sami izpolnjevanje teh dolžnosti še bolj stroga obveza« (43). »Krščansko oznanilo nikakor ne odvrča ljudi od graditve sveta, nikakor jih ne žene v zanemarjanje blaginje bližnjega, temveč jih na dolžnosti v tej smeri še tesneje priklene« (34). Dejavna usmerjenost v svet oblikuje svet, a tudi človeka: »Ko človek dela, ne samo spreminja stvari in družbo, temveč tudi sebe dovršuje..., raste izven sebe in nad sebe« (35).

3. Počlovečenje, poosebljenje: V marksizmu mora človek, z obdelovanjem narave in v enosti z njo, po sebi sebe ostvariti, — rešiti se verske, filozofske, politične, socialne alienacije, ki v njej človek ni človek, — vrniti se v svojo resnico znotraj popolne socializacije človeške eksistence. Marksizem hoče biti vera v človeka v najvišjem pomenu, ostvaritev novega človeka. — Za krščanstvo primerjaj ves I. del okrožnice Janeza XXIII. »Pacem in terris«; iz konstitucije VU pa npr.: »Ko človek dela, ne samo spreminja stvari in družbo, temveč tudi sebe dovršuje« (35); ali govor Pavla VI. ob sklepu koncila: papež od modernih humanistov, ki zanikajo transcendenco, vsaj to pričakuje: »Pripoznajte naš novi humanizem: tudi mi, mi bolj kot vsi, smo hominis cultores«.¹¹

4. Avtonomija človeka in sveta: Marksistična avtonomija je avtonomija imanentizma: proces poosebljenja, podružbljenja, pozgodovinjena, ki gre v humanizacijo nature in naturalizacijo človeka, se pojmuje v polni abstrakciji od človekove transcendence, v polni zaključenosti človeka v sebi in svetu. — Krščanstvo pojmuje avtonomijo relativno, a jo podčrtava. Primerjaj spet konstitucijo VU: »Zdi se, da se danes mnogo ljudi boji, da bo pretesna povezanost med človeško dejavnostjo in vero ovirala avtonomijo ljudi, družb, ved. Če pod avtonomijo zemeljskih realnosti razumemo dejstvo, da imajo stvari in same družbe samostojne zakone in samostojne vrednote, ki jih mora človek postopoma odkriti, uporabiti in urediti, potem gre za upravičeno zahtevo, ki ni le postulat današnjega sveta, marveč je tudi v skladu z voljo Stvarnika. Saj prejmejo vse realnosti, vprav kolikor so ustvarjene, svojo samostojno trdnost, resnico, dobroto, imajo svoje samostojne zakone in svoj samostojen red: vse to mora človek spoštovati, s tem da priznava samostojne metode posameznih znanosti in umetnosti« (36). Rečeno je: »vprav kolikor so ustvarjene«: vprav dejstvo, da so ustvarjene, da niso emanacija Boga, jih osamosvaja. — Poseben izraz težnje po avtonomiji človeka in sveta je ateizem. Razlikovati je treba različne vrste ateizma: kot dejstvo — kot program; brez patosa — polemichen; odkrit — zakrit osebi, ki je dejansko ateistična,

¹⁰ Prim. še nagovor Janeza XXIII. za uvod v Vaticanum II: AAS 54 (1962) 790—791, in nagovor Pavla VI. rimski kuriji: AAS 55 (1963) 797—798.

¹¹ Oss. Rom., 8. dec. 1965.

skrivač se, navidezen ateizem, ki pa dejansko (ne da bi se oseba tega zavedala) vključuje teizem; zanikanje Boga — abstrahiranje od Boga; teoretičen — praktičen ateizem; ateizem, ki se izdaja za postulat polnomočne človečnosti, za postulat človekove svobode — za odgovor na zlo v človeštvu in zgodovini; ateizem »znanosti«. Viri ateizma: Izguba metafizičnega in (v njem) religioznega čuta; zmaličenje pojma o Bogu (pojmem, odtrgan od transcendentnega misterija); samovoljen pojem »znanosti« (nanašajoč znanost izključno na empirične predmete); čut človekove samozadostnosti ob pogledu na moderno znanost in tehniko; brezbriznost za Boga; vedno manjša sprejemljivost za besede, kot so »milost«, »previdnost«, »odrešenje« ...; protiversko ozračje (tako tudi zaradi egoizma kristjanov); nezadostna, neustrezna pastoralna akcija...¹²

5. Akcija, dejavnost: V marksizmu se človek ostvari, ne, kot uči Hegel, v ideji, temveč v »praksi«, naravnani v svet; »praksa« gradi družbo in po družbi in v družbi človeka. — Za krščansko pojmovanje primerjaj konstitucijo VU: »Vedno je človek s svojim delom in umom skušal razviti svoje življenje; danes pa je, posebno s pomočjo znanosti in tehnike, svoje gospostvo razširil skoraj čez vso naravo in ga še dalje širi... Krščansko oznanilo nikakor ne odvrča ljudi od graditve sveta, nikakor jih ne žene v zanemarjanje blaginje bližnjega, temveč jih na dolžnosti v tej smeri še tesneje priklene... Ko človek dela, ne samo spreminja stvari in družbo, temveč tudi sebe dovršuje..., raste izven sebe in nad sebe« (33—34).

6. Socializacija: V marksizmu je poedinec po svojem bistvu socialen, ker so vse človeške kvalitete v njem proizvod socialnega dela, pretekega in sedanjega. Zato pa je tudi razvoj njegove človečnosti možen le v družbi in po družbi. Cilj dialektično determiniranega razvoja sveta je popolna socializacija človeške eksistence in v njej ostvaritev enosti »človek-narava«. — Za krščanstvo primerjaj konstitucijo VU: »Zaradi človekove socialne narave je jasno, da sta napredek človeške osebe in rast družbe same v medsebojni odvisnosti... V naši dobi se iz različnih vzrokov vse bolj množe medsebojni odnosi in odvisnosti; odtod nastajajo razna druženja in ustanove javnega ali zasebnega prava. To dejstvo pa, ki se imenuje socializacija, prinaša, čeprav seveda ni brez nevarnosti, s seboj mnogo koristi za utrjevanje in razvoj kvalitet človeške osebe in za zaščito njenih pravic« (25).

7. Vizija zgodovinskosti, pozgodovinjenje človeka: Vizija zgodovinskosti: gledanje, ki jemlje zunanji svet resno; po zunanjem svetu človek stopa v prostor in čas, po času v zgodovino. Pozgodovinjenje človeka: človekov zavesten aktiven vstop v tok zgodovine. Marksizem motri ta tok kot dialektično vrsto determinizma, ki po svojih

¹² Prim. J. Lacroix, *Le sens de l'athéisme moderne*, Paris 1958; Il problema dell'ateismo (Atti del XVI convegno filos. Gallarate 1961), Brescia 1962; J. B. Lotz, *Der heutige Atheismus*, Kevelaer 1964; C. Fabro, *Introduzione all'ateismo moderno*, Rim 1964; *L'ateismo contemporaneo* (Relazioni — studi — esperienze), Napoli 1965; D. Schlüter, *Der Atheismus heute*, Die Neue Ordnung 19 (1965) 161—179; J. B. Metz, *Der Unglaube als theologisches Problem*, Concilium 1 (1965) 484—492; LTK, sest. *Atheismus, Atheistische Ethik*.

zakonih nezmotno vodi v absolutno socializacijo človeške eksistence; edino v tej človek polno uresniči sebe. Pri Heglu je gibavec zgodovine »Weltgeist«; pri Marxu najprej neka nujnost, ki jo vključuje družbeni razvojni proces, potem (po polni socializaciji človeške eksistence) človeštva. Ker je tudi nauk proizvod zgodovinskega procesa, se tudi sam razvija. Marx hoče tudi za svoj nauk to historično pojmovanje. — V krščanski viziji giblje zgodovino božja previdnost. Primerjaj za zgodovinsko gledanje dnevnik Janeza XXIII: Kristus, gibavec vesoljnega dogajanja — Kristus, gibavec Janeza: »Zdaj to obširno gibanje vesoljnega cerkvenega zbora, njegov nesluten in mogočen obseg«; sredi tega toka mora papež razpознаvati, v katero smer giblje Kristus: »On je vrhovni vladar sveta in ga vodi k najvišjim ciljem stvarjenja, odrešenja, končnega in večnega poveljavanja duš in narodov«. ¹³ Primerjaj dalje nagovor Janeza XXIII. ob začetku koncila: Proti vsem, ki »v današnjih razmerah človeške družbe ne znajo videti drugega kot razvaline in nesrečo«, — ki »ne nehajo ponavljati, kako se je naš čas, v primeri s preteklostjo, na vsej črti poslabšal«, papež zagotavlja: »Meni pa se zdi, da se moram popolnoma raziti s temi preroki nesreče, ki vedno le slabše napovedujejo, kakor da bo v kratkem konec sveta. V sedanjem toku človeškega dogajanja, ki v njem, kot se zdi, človeška družba stopa v novi red stvari, raje prepoznavamo skrivnostne sklepe božje previdnosti, ki po zaporedju časov, po delovanju ljudi in zvečine nepričakovano dosegajo svoje cilje«. ¹⁴ Primerjaj še konstitucijo VU: Cerkev »se čuti resnično in globoko povezana s človeškim rodом in njegovo zgodovino ... Danes živi človeštvo novo obdobje svoje zgodovine; v njem globoke in nagle spremembe postopoma zasegajo ves svet ... Cerkev dobro ve, koliko je prejela iz zgodovine in razvoja človeškega rodu« (1 sl.).

DRUGI DEL

DIALOG BOGA Z DANAŠNJIM SVETOM

1. Dialog v redu stvarjenja

Današnji svet je v dialogu z Bogom najprej, kolikor je stvar, tj. kolikor njega (zindustrializiranega, kakor je), njegovo delovanje, njegov razvoj, sile, ki razvoj prožijo in nosijo, vsak hip ostvarjuje božji stvariteljski dej. ¹⁵ Ta stvariteljski dej je »fiat«, je klic, je beseda, ki se Bog z njo trajno obrača v današnji svet, beseda, ki jo Bog »govori« današnjemu svetu, in sicer »iz dobrote«; ¹⁶ torej beseda, ki današnji zindustrializirani svet zajema v svojo ljubezen. Odgovor na to stvariteljsko besedo Boga je eksistenca današnjega zindustrializiranega sveta, njegove akcije, njegovega razvoja, sil, ki ta razvoj prožijo in nosijo. Eksistenca je odgovor ontološke pokorščine: »Bog je rekel ... Zgodilo se je tako« (1 Mojz 1,

¹³ Il giornale dell'anima, 2. izd., Rim 1964, 319.

¹⁴ AAS 54 (1962) 789.

¹⁵ Prim. J. Mouroux, Le mystère du temps, Paris 1962, 42—43.

¹⁶ Vaticanum I, Denz 1783.

6—7. 9. 11. 14—15. 24. 29—30). »Veselo svetijo zvezde na svojih postojankah. On jih pokliče in odgovoré: Tukaj smo! Z veseljem svetijo zanj, ki jih je naredil« (Bar 3, 34—35). Tako si Bog in današnji zindustrializirani svet »govorita«: sta v dialogu.

2. Dialog (tudi izkustven) s človekom

Ta dialog med Bogom in današnjim svetom prejema nekaj novega in polnejšega v odnosu Boga do današnjega človeka. Tu gre za stvariteljski dej, ki ostvarja pogoje za nov, višji dialog: Človek more Boga, ki v tem stvariteljskem deju »govori«, abstraktno spoznavati¹⁷ in ga v njegovi dejavnosti navzven tudi izkustveno dojemati. Saj je človekov duh odprt v Absolutno; Absolutno ga pritegne; duh transcendirá Vanj, spoznavno in teženjsko (primerjaj tezo o naravnem hrepenjenju po Bogu); če je religiozni čut še živ (če ni zamrl), se duh, ki je zadostno uveden v religiozno izkustvo, tega Absolutnega tudi zavestno dinamično dotika (ne intuitivsko »vidi« v smislu ontologizma); dotika v teženju, ki ga Absolutno proži in ki se Absolutno v njem na neki način izraža; izraža, kakor se cilj izraža v gibanju, ki ga proži in vase usmerja.¹⁸ Seveda se mora duh, da se lahko giblje v Absolutno, notranje osvoboditi vsega, kar to gibanje zavira, mora skozi etično prečiščenje, skozi katarzo, a vendar je duh, tudi če abstrahiramo nadnaravni red, lahko z Bogom kot stvarnikom v abstraktno-spoznavno-teživnem in v izkustvenem dialogu; pravim: »lahko«, to je: ne nujno; saj človek lahko ostaja zaprt v imanentnem gledanju sveta pod vplivom okolja, ali ker (morda nezavedno, a dejansko) noče optirati za katarzo, ki bi jo bivanje Boga od njega zahtevalo, ali ker je njegov religiozni čut v polni atrofiji in zato tudi abstraktnemu spoznavanju ne daje nobene opore za sklepajoče prehajanje od stvari k Stvarniku...

Dialog med Bogom in človekom tudi s strani človeka ni več zgolj ontološki, temveč formalni dialog. Še več: v tem formalnem dialogu človek kot zastopnik ostalega sveta lahko formalno izraža tudi ontološki »govor« izven človeškega veselja.

3. Dialog (tudi izkustven) v redu odrešenja

Bog današnjemu svetu ne govori le kot stvarnik, temveč tudi kot odrešenik: ne razodeva se mu le v svoji stvariteljski dejavnosti navzven, marveč mu razkriva po Kristusu tudi svoje notranje troedino življenje; mu daje to življenje po Kristusu v delež; ga rešuje greha in oblasti

¹⁷ Prim. Vaticanum I, Denz 1785.

¹⁸ Prim. J. Maritain, *Quatre essais sur l'esprit dans sa condition charnelle*, Paris 1939, 131—171; R. Arnou, *sest. Contemplation naturelle*, v: *Dictionnaire de spiritualité II 1742—1762*; J. B. Lotz, *Metaphysische und religiöse Erfahrung*, *Archivio di filosofia* 1956, 79—121; isti, *Zur philosophischen Klärung der religiösen Erfahrung*, v: *Il problema dell'esperienza religiosa (Atti del XV convegno filos. Gallarate 1960)*, Brescia 1961, 259—277; K. V. Truhlar: *Christuserfahrung*, Rim 1964, 96—114, in: *Teilhard und Solowjew*, Freiburg-München 1966, 12—36.

demoni; odpira človeku srce, da more Boga v tem njegovem samodeleženju spoznavati in mu odgovarjati, da more biti tudi v takem dialogu z Bogom.

Tudi to spoznanje ni le abstraktno, temveč, če je primerno uvedeno in če religiozni čut še deluje, hkrati izkustveno: Bog, ki po Kristusu daje sebe v delež, se ob tem deleženju človekovemu duhu sočasno razkriva: giblje, kliče, govori. Komur Bog srce odpre, pri poslušanju evangelija ne sliši le zunanjih besedi, temveč tudi notranje zaznava skriti svet Boga (prim. Mt 11, 25); ob Kristusovem veselem oznanilu sije v takem srcu božja slava (prim. 2 Kor 4, 4—6); kristjani stopajo v izkustveno sožitje z Bogom (prim. 1 Jan 2, 3 sl.); Bog jih »priteguje«, »poučuje« (prim. Jan 6, 44—45), da ga morejo umeti, jim daje poseben »čut« (1 Jan 5, 20); brez tega čuta so za govor Boga gluhi (prim. Mr 4, 12). Človekov odgovor na ta izkustveni govor Boga so predvsem vzgibi vere, upanja in ljubezni.

Sistematična teologija izraža ta izkustveni dialog z Bogom-odrešenikom v tezi, ki jo danes že lahko imenujemo »sententia communis«: da namreč v vzgibih vere, upanja in ljubezni, ob pojmovnem spoznavanju teženju, ob idejah Kristusovega razodetja, stopa v človekovo zavest tudi Bog sam, kot formalni predmet teh vzgibov; kot luč, ki pojmovno opredeljene predmete vere, upanja in ljubezni osvetljuje, a je same ne moremo »videti« (v smislu ontologizma), temveč jo le, kot nadpojmovni horizont teh predmetov, s predmeti samimi nadpojmovno sodojemati; kakor človek ob lastni dejavnosti nadpojmovno sodojema svojo eksistenco, kakor se ob dejavnosti zaveda, da je. Občut luči je hkrati občut neke neopredeljive globine bivanja, čistosti miru, zrelosti, notranje svobode. Ker je ta zavestna prisotnost Boga nadpojmovna in le sodojeta, se duh nanjo ne more refleksno povračati, je ne more jemati za predmet svojega opazovanja. Zato ta zavest Boga tudi ne daje one »gotovosti vere« o lastnem stanju posvečujoče milosti, ki je po tridentinskem cerkvenem zboru normalno ne moremo imeti.¹⁹ A vse to nič ne zmanjša dejstva te zavesti.

Posebno sodobna dela o molitvi vse bolj poudarjajo, da najgloblji molitveni stik z Bogom ni v domišljjskih predstavah in umskih pojmi, ki jih molitev vsebuje, tudi ne v teženju in čustvovanju, ki temelji na takih predstavah in pojmi, temveč »v nekem območju v nas, ki je onkraj čutov, domišljije, razmisleka«.²⁰ To nadpojmovno območje je po Guardiniju »najbolj lastni del našega bistva (das Eigentlichste unseres Wesens)«, je »dno duše (der Grund der Seele)«, »vrh duha (die Höhe des Geistes)«, »najsvetlejši del notranjega življenja (das Lichteste des inneren Lebens)«; v tej globini je človek lastnik samega sebe, je sebi prisoten; ta globina je središče, ki iz njega izhaja in se vanj povrača vsa dejavnost, je točka, ki ureja in zedinja vso raznoličnost in menjave življenja.²¹ To sredo, pravi protestantski teolog Baden, je moderno življenje zgubilo, a jo mora spet najti. Zato mora človek vase, vedno globlje proti »dnu eksistence«, se bolj in bolj zatopiti v molk, ki je vsebinsko tem polnejši, čim

¹⁹ Prim. K. Rahner, *Das Dynamische in der Kirche*, Freiburg 1958, 100—136; isti, *Schriften zur Theologie IV*, 224—229.

²⁰ R. Voillaume, *Au coeur des masses*, 2. izd., Paris 1952, 103—109.

²¹ R. Guardini, *Vorschule des Betens*, Einsiedeln-Zürich 1948, 27—38.

intenzivnejši je, in biti v tem molku v pripravljenosti za božji glas.²² Lotzu je kristjanova osebna sreda, ki naj bi molitev iz nje prvenstveno potekala, »milostno dno (der Gnadengrund)« in temna navzočnost Boga, ki jo to dno izkuša, nekaj »nadpredmetnega (das Uebergegenständliche)«.²³ Tako sodobna dela o molitvi, ki izhajajo predvsem iz molitvenega izkustva, potrjujejo zgoraj orisano teološko tezo o izkustveni pričujočnosti Boga v vzgibih »novega življenja«.

Podobno kot molitev preveva v močno razvitem »novem življenju« tudi urejeno osebno delo in razvedrilo neka prisotnost Boga. Saj tako delo in razvedrilo notranje oblikuje (informat) nadnaravna ljubezen (caritas), ki vso urejeno človekovo dejavnost že v njenih virih in tudi kadar človek ne obuja izrečnih aktov ljubezni, zajema v svoje oblikovanje in se v taki dejavnosti soudejestvi ali vključeno udejestvi (caritas actualis implicita); to soudejestvitev, ki je tudi vzgib novega življenja, seveda tudi spremlja neka izkustvena prisotnost Boga, navadno tem močnejše, čim zrelejše je »novo življenje«. V tem je ostvaritev načela »delaj in moli« ali gesla »akcija iz kontemplacije«, kakor ga razume krščansko izročilo. Po njem naj namreč kristjan tudi v delu samem moli, dela in moli sočasno. Ta sočasnost je pa uresničena prav v urejenem delu »novega življenja«: izkustvo Boga, kakor ga uresničuje vključeno udejestvena »caritas«, je brez dvoma dvig duha k Bogu, zato molitev, in sicer molitev, ki dela ne prekinja, temveč ga prepaja.²⁴

4. Notranje vodstvo Svetega Duha

Ob nadpojmovnem razodevanju samega sebe v dinamiki »novega življenja« Bog posega v to življenje tudi z dejanskimi milostmi, ki človeka razsvetlujejo in gibajo. Celota te osebne božje dejavnosti je »notranje vodstvo Sv. Duha« (tudi nadpojmovna prisotnost Boga v dejih novega življenja je že neko temeljno vodstvo). Kljub možnosti in dejstvu nevarnih zamenjavanj na tem področju (ob pomanjkljivem poznanju tradicionalnih »pravil za razlikovanje duhov«), kljub raznim vrstam zmotnega iluminizma (ki zanemarja vodstvo istega, sebi nikoli si nasprotujočega Duha po vidni Cerkvi, in pozablja, da se mora pristnost božjega vodstva izkazati v sadovih Duha — prim. Gal 5, 22—23 in Ef 5, 9—10), je krščansko izročilo v tej točki popolnoma jasno.

Po Tomažu Akvinu je »stari zakon zaveza črke, novi zakon pa zaveza Svetega Duha, ki se po Njem ljubezen izlije v naša srca... Ko torej Sveti Duh v nas ustvarja ljubezen, ki je polnost zakona, je novi zakon, ne ,po črki', tj. ne zakon, ki mora biti s črkami pisan, temveč ,po duhu', ki oživlja... Stari zakon je bil dan v črkah na kamenitih ploščah, novega je Duh vtisnil v mesena srca.«²⁵ Zato je »novi zakon prvenstveno (principaliter) sama milost Svetega Duha, ki ga kristjani prejmejo..., je prvenstveno v srce vstavljeni zakon (lex indita), drugotno (secundario) pa je

²² H. J. Baden, Das Schweigen, Gütersloh 1952, 64—67.

²³ J. B. Lotz, Meditation im Alltag, Frankfurt a. M. 1959.

²⁴ To temo sem podrobneje razvil v knjigi Antinomiae vitae spiritualis, 4. izd., Rim 1965, 129—157.

²⁵ Komentar k 2 Kor 3, 6.

pisani zakon»,²⁶ h kateremu je prišteti npravne predpise samega evangelija.²⁷

Podrobneje je snovanje tega Duha v srcih izrazil Ignacij iz Loyole. Po njem je zadnji cilj duhovnih vaj pripraviti dušo, »da išče in najde božjo voljo, v ureditvi svojega življenja« (»Duhovne vaje« 1), »da se bliža svojemu Stvarniku... ter ga doseže« (20). Kajti »Gospodu je lastno, da vstopa v dušo, se spet umika, jo giblje in priteguje vso v ljubezen božjega veličastva« (330); »sam Stvarnik... se deleži predani mu duši, objemajoč jo v svojo ljubezen in slavo« (15). Odtod sveta spoštljivost, ki naj z njo spremlja to božjo dejavnost ne le eksercitant, temveč tudi voditelj duhovnih vaj, ki »naj se ne nagiblje ne na eno ne na drugo stran, ampak naj se zadrži v sredi kot jeziček tehtnice, in naj pusti, da Stvarnik s stvarjo in stvar s svojim Stvarnikom... neposredno občuje« (15). V pismu Frančišku Borgiu (20. sept. 1548)²⁸ Ignacij podrobneje označi, kako se Bog duši daje, se ji odpira: v »duhovni tolažbi«, ki jo v »Duhovnih vajah« takole očrta: »V tolažbi se v duši zbudi neko notranje gibanje. V njem duša začne plameneti v ljubezni do svojega Stvarnika... Rastejo upanje, vera in ljubezen, notranje veselje, ki kliče in priteguje k nebeškim stvarjem... ter dušo spokoji in umiri v... Gospodu« (316). Tudi v času »duhovne zapuščenosti« more človek »zdržati z božjo pomočjo, ki mu vedno ostane«, vedno mu ostane zadostna mera milosti (320); a tudi tedaj se mora pri iskanju svoje konkretne poti držati »določitve, ki je bil v njej v zadnji tolažbi« (318). Če se torej Bog daje, odpira v duhovni tolažbi — in to dajanje samega sebe pomeni samo notranje bistvo duhovnih vaj —, je odločilne važnosti, da eksercitant zna že od začetka jasno razlikovati v svoji notranjosti dejavnost Boga, ki svojo voljo razodeva v duhovni tolažbi, in dejavnost »zlega duha«. Takó razumemo Ignacijev poudarek v direktoriju duhovnih vaj, ki ga je sam napisal: »... naj eksercitant opazuje, na katero stran ga Bog giblje... Zato mu je treba dobro razložiti, kaj je tolažba...«²⁹ In drugje: »Dobro je treba razložiti, kaj je tolažba in kaj njene sestavine, namreč notranji mir, duhovno veselje, upanje, vera, ljubezen, solze, dvig duha; vse to je dar Svetega Duha.«³⁰ Ignacij torej predpostavlja kot nekaj rednega, da Bog v duhovnih vajah — in podobno izven njih — odkriva duši svojo voljo, ki je človek s samo aplikacijo splošnih načel uma in vere na konkretno situacijo ne more zadostno razpoznati.³¹

Za zgled, kako konkretno in kot nekaj samo po sebi razumljivega so nekdanj aplicirali pravkar orisani nauk o notranjem vodstvu Svetega Duha na posamezne oblike življenja, naj bo lepo mesto Ahila Gagliardi (1537 do 1607), ki v knjigi »O polnem poznanju ustanove« (De plena cognitione instituti) Družbe Jezusove takole razloži »natančno izpolnjevanje pravil«: Prvo natančno izpolnjevanje obstoji v tem, da človek »nekako po črki gleda na predpis in ga čim popolneje izvede. To prvo izpolnjevanje je lastno novincem in podobnim... Ker nimajo toliko luči in skušnje, jih

²⁶ Sum. theol. 1—2 q. 106 a. 1.

²⁷ Sum. theol. 1—2 q. 106 a. 2.

²⁸ Monumenta Hist. S. Ign., Mon. Ignatiana, ser. I, zv. 2, Madrid 1904, 236.

²⁹ Mon. Hist. S. Ign. Mon. Ign., ser. II, zv. 2, Directoria. Rim 1955, 77.

³⁰ Prav tam 73.

³¹ Prim. K. Rahner, Das Dynamische in der Kirche, 100—136.

je treba poučiti o drugem natančnem izpolnjevanju pravil«. Po Gagliardiju torej izpolnjevanje »quasi ad litteram« nikakor ni ideal izpolnjevanja pravil. Kdor pravila tako izpolnjuje, mu je treba, ker sam nima zadosti luči in skušnje, pomagati in ga povesti v višji način izpolnjevanja. To izpolnjevanje »si v pametni ljubezni jemlje za mero cilj (mensuram accipit ex fine cum prudenti caritate). Tu ima svoje mesto epikija«. Na tej stopnji izpolnjevanja pravil se je že treba »ozirati 1. na posebne primere, njih potrebe in ostale okoliščine; 2. na namen tistih, ki so konstitucije in pravila sestavili; 3. na cilj Družbe, ki naj bo v intenzivnejšo službo Bogu, in na občo blaginjo; 4. za to je treba obuditi pamet, in z njo bo hkrati večna luč učila, kaj je storiti«. Kako daleč je že vse to od vsakega mehaničnega izpolnjevanja črke! Budna pamet pregleduje konkretno individualno situacijo; ob tem ji je pred očmi namen zakonodajavca, cilj skupnosti, obča blaginja... In ta budnost hkrati prisluškuje, kam vede Bog v svojem notranjem vodstvu. Se razume, da za tako ugotavljanje navadno niso potrebni daljši preudarki, temveč zadošča luč nadnaravnega instinkta, ki je Bog z njim opremil kristjana, ko mu je dal novo življenje in z njim življenje pokorščine. Potem Gagliardi očrta tretje izpolnjevanje pravil, z izrazi, ki se jih ustrašimo, če nimamo pred očmi teološkega izročila o notranjem vodstvu Svetega Duha: »Kakor pa drugo izpolnjevanje pravil izvira iz prvega, tako iz drugega tretje, namreč izpolnjevanje, ki je lastno zedinjenju z Bogom (observatio... unionis cum Deo). V tem zedinjenju giblje človeka najvišja Modrost in Dobrota, tako da je človek sam sebi zakon, ali bolje, Bog v njem, ki je najvišje pravilo vsakega dobrega hotenja in sodbe (ut ipse sibi sit lex vel Deus in eo...). Tak človek je kakor živ zakon, saj ima zakon pisan v srcu (veluti animata lex legem habens scriptam in corde)«. Ob zadnjih vrstah ima Gagliardi pred očmi Ignacijev uvod v konstitucije Družbe Jezusove: »...bolj kot katere koli konstitucije ohranja, vodi in razvija Družbo Jezusovo v božji službi od naše strani notranji zakon ljubezni, ki ga Duh božji piše v srca...« Že v drugo stopnjo izpolnjevanja pravil je vključeno prisluškovanje Bogu, ki govori v srcu, — prisluškovanje ob pameti, ki upošteva individualno situacijo, namen zakonodajavca, občo blaginjo. A na tretji stopnji razbiranje notranjega vodstva Boga, ki je s človekom zedinjen in mu razkriva svojo konkretno voljo, stopi v ospredje. Tudi tu mora budnost pameti, z vsem, kar pregleduje in upošteva, prevesti prisluškovanje notranjemu vodstvu Duha; le da je tu človekov duh prvenstveno pozoren na zedinjenje z Bogom in da je budnost pameti vsa zajeta v to zedinjenje. Ker Bog, ki človeku razkriva svojo voljo, to voljo »piše v srce«, in ker je v zedinjenju s človekom eno, govori Gagliardi o človeku, ki je samemu sebi zakon. Se razume, da pri tem ne misli na etiko, ki bi bila od Boga neodvisna in bi si jo človek sam sebi narekoval; saj »notranji zakon«, o katerem govori Gagliardi, ne izhaja iz človeka, ampak iz Boga.³²

Biti giban od Duha, razbirati njegovo vodstvo, — to je karakteristika nove Zaveze: »Kateri koli namreč se dado voditi božjemu Duhu, ti so božji otroci« (Rimlj 8, 14).

³² A. Gagliardi, *De plena cognitione instituti*, 3. izd., Bruges 1882, 85—86.

5. Kristus v dialogu Boga s svetom

Dialog stvarjenja in dialog odrešenja imata svojo sredo in svojo enotnost v Kristusu. »Kajti v njem je bilo ustvarjeno vse, kar je v nebesih in kar je na zemlji, vidne in nevidne stvari, najsi bodo prestoli ali gospostva ali vladarstva ali oblasti: vse je ustvarjeno po njem in vanj (eis auton) ... in vse ima v njem svoj obstoj« (Kol 1, 16—17). Skrivnost Očetove volje je, »da v Kristusu podredi eni glavi vse, kar je v nebesih in kar je na zemlji« (Ef 1, 9—10). Bog je sklenil, »da s krvjo njegovega križa ostvari mir vanj (eis auton) in tako po njem s seboj spravi vse, kar je na zemlji in kar je v nebesih« (Kol 1, 20). Kristus je dejavec, temelj in cilj veselja. Dejavec: vsa ustvarjena bit, nadnaravna in naravna, je njegov učinek. Temelj: vse ima v Kristusu svoj obstoj; on je kraj, na katerem vse temelji; vse je v svojem obstoju vezano nanj. Kristus je cilj veseljstva: vse je ustvarjeno zanj in vanj; zato je vsa naravna in nadnaravna bit že vnaprej po Kristusu določena (kot je določeno gibanje po cilju, ki gibanje proži in vase usmerja), vsa bit je od Kristusa zaznamovana, vsa meri v Kristusa. V tej usmerjenosti prejema veselje svojo enotnost: red stvarjenja je naravan na red odrešenja; red odrešenja pušča redu stvarjenja (vprav zato, ker ta že vnaprej meri na Kristusa) njegovo naturnost, ohranja naravo stvari, naravne zakone njihovega delovanja; celó céli, kar je v tej naturnosti bolnega ali kar ni cela naturnost.³³

Tako so pa vse naravne strukture in težnje, ki so v sebi urejene, ki ustrezajo svojim notranjim zakonom, situaciji kraja, časa, zgodovine, ki pomagajo človeški eksistenci, ki jo gradijo, vse take strukture in težnje so v vseh svojih dimenzijah in potencialnostih odprte v Kristusa, v odrešenje, so »implicitno krščanstvo« (E. Schillebeeckx).

6. Naše izkustvo Kristusa

Kristus, dejavec, temelj in cilj veseljstva, srednik Očetovega dialoga s svetom, more postati, ob živem religioznem čutu in primerni iniciaciji tudi izkustvena vsebina krščanskega, vsakega krščanskega življenja. Dejstvo tega izkustva izpričuje sveto pismo, izpričujejo apostolski očetje, izpričuje tudi pozneje v najrazličnejših oblikah zgodovina notranjega življenja Cerkve. Izkustvo Kristusa raste iz premišljevanja Jezusovega življenja, iz izgovarjanja njegovega imena (»Jezusova molitev«), iz rabe njegove podobe; prostor tega izkustva je cerkvena liturgija, narava, vsakdanje delo človeka ... Nič čudnega! Saj Kristus kot »oživljajoč duh« (1 Kor 15, 45) v kristjanu prebiva in deluje, in sicer tako, da se kristjanu, ki izpolnjuje njegove zapovedi, tudi razodeva: »Kdor ima moje zapovedi in jih spolnjuje, ta je, ki me ljubi; a kdor mene ljubi, ga bo ljubil moj Oče in jaz ga bom ljubil in se mu razodel« (Jan 14, 21). Kdor pa pozna Kristusa, pozna Očeta: »Če bi poznali mene, bi poznali tudi mojega Očeta« (Jan

³³ Prim. K. Rahner, Sendung und Gnade, Innsbruck 1959, 51—88; Y. Congar, Kirche und Welt, v: WG 102—126; E. Schillebeeckx, Kirche und Welt, v: WG 127—142; J. Ratzinger, Der Christ und die Welt von heute, v: WG 143—160.

14, 7). In le po Kristusu je mogoče Očeta poznati: »Nihče ne pride k Očetu, razen po meni« (Jan 14, 6). Kristus je edina, trajna odprtost v Očeta, tako da noben religiozni akt Očeta ne doseže, če ne stoji v aktu, eksplicite ali implicite, dinamična realnost Kristusa. Vsako izkustvo Boga gre preko izkustva Kristusa, razodevavca in luči, ki krščansko transcendiranje v Boga nadpojmovno prepaja in je, čeprav poveljani Bog — človek, kot izkustvena vsebina skladno vstavljen v izkustvo Boga. V izkustvu Kristusa se ves človek (ne le vrh duha) osebno srečuje s celotnim Kristusom in po Kristusu ter v Kristusu z Očetom in Svetim Duhom.³⁴

7. Agape kot konkretna služba drugim

Dialog Boga s svetom gre torej preko Kristusa, dejavca, temelja, cilja veselja; obojen dialog, stvarjenja (»vse ima v njem svoj obstoj«) in odrešenja: »Bog je svet tako ljubil, da je dal svojega edinorojenega Sina, da bi se nihče, kdor vanj veruje, ne pogubil, ampak imel večno življenje« (Jan 3, 16). Kot je gibal Očetovega dialoga ljubezen, ima tudi Sinov dialog za središče ljubezen, je razodetje, epifanija, Očetove ljubezni: V Kristusu »se je razodela dobrotljivost in ljudomilost Boga, našega odrešenika« (Tit 3, 4). Zato ima tudi življenje Kristusovih učencev in njihov dialog s svetom za središče ljubezen, konkretno službo bližnjemu.

Agape kot konkretna služba drugim je krščansko oznanilo v najvišjem pomenu (he angelia), osrednji predmet prvotne kateheze (primerjaj sledove te kateheze v 1 Jan 3, 11; 2, 7; 2 Jan 5—6).³⁵ To je oznanilo, ki ga mora spreobrnjenec umeti in ga živeti. Agape je »nova zapoved« sploh (Jan 13, 34—35); je »zakon Kristusov« sploh (Gal 6, 2); je osrednja funkcija, ki jo Kristus daje Cerkvi; je trajni in vesoljni znak Kristusovih učencev (prim. Jan 13, 35); nadomešča vidno navzočnost Kristusa (prim. prehod od Jan 13, 34 k 35), ki je bila epifanija Očeta (Tit 3, 4); agape nadaljuje to epifanijo. Konkretno podobo agape riše prilika o usmiljenem Samarijanu (Lk 10, 30—37) in 1 Kor 12, 31 do 14, 1. V tem zadnjem tekstu kaže Pavel »še mnogo odličnejšo pot« krščanske eksistence; torej ne gre le za cilj, za popolnost krščanskega življenja, temveč tudi za najboljšo pot k temu cilju, za najvarnejše sredstvo krščanske popolnosti; nič ne osvobaja tako intenzivno iz greha in oblasti demona kot agape; v uresničevanju agape sta cilj in pot k njemu eno. Agape je hkrati »čista in neomadeževana pobožnost« (Jak 1, 27), religio »pred Bogom«, pred njegovimi očmi, je bogočastje; ker je skrb za »sirote in vdove«, opomin, naj se kristjan »ohrani neomadeževanega od sveta«, ne more pomeniti bega iz sveta, temveč: neomadeževanega se ohraniti v čisti in neomadeževani agape sredi sveta. Pogani so ob prestopu v judovsko religijo morali zapustiti pogansko okolje, v katerem so dotlej živeli, in se tudi drugače poganov ogibati: primerjaj odpor Petra, ko ga Bog pošlje h Korneliju (Apd 10) in protest Pavla (Gal 2, 11—14): »toda ko sem videl, da ne ravnaajo po evangeljski resnici...«: Pe-

³⁴ Prim. Christuserfahrung; povzetek vsebine gl. Bogoslovni vestnik 25 (1965) 332—335.

³⁵ Tako tolmači te tekste C. Spicq, L'Agapè dans le Nouveau Testament III, Paris 1959, 340.

trovo ravnanje ni bilo v skladu z evangeljskim pojmovanjem agape). Pavel vztrajno naglašja, naj spreobrnjenci h krščanstvu ostajajo na mestu, kjer so prejeli milost krščanstva (1 Kor 7, 20). Tej zahtevi ne nasprotuje Kol 3, 1—2 (»iščite, kar je zgoraj . . . , kar je zgoraj, po tem hrepenite, ne po tem, kar je na zemlji«): »na zemlji« je vse, kar je starega človeka (prim. vrste 5. 8. 9 a); »kar je zgoraj«, je dejansko služba bližnjemu v ljubezni (prim. vrste 10. 12—14). Sredi sveta je kristjan večer dolžnik drugih (Rimlj 13, 8—10), suženj svojih bratov (Gal 5, 13), je v njihovi službi, kot je Pavel v službi vseh (1 Kor 9, 19); krščanstvo je: biti priklenjen na službo drugim. Ta služba vključuje vse ostale oblike krščanskega življenja: agape je polnost postave (Rimlj 13, 10).³⁶ Predvsem je agape tista sila, ki spreminja tudi veselje izven človeka: zaradi notranje povezanosti človeka s tem vesoljem se človekovo dejanje in nehanje odraža tudi zunaj človeka. Ni vseeno, ali v veselje posega in ga oblikuje duh, ves urejen in svetel, ali pa greh, hkrati nosivec demonske dejavnosti,³⁷ s svojim razkrojem in notranjo temo. Tako se tudi življenje milosti — predvsem ljubezen — izraža v svetu. Ti njeni odrazi še niso dokončni, se še bore z učinki in odrazi greha v veselju; a so že priprava bodoče poveljane »nove zemlje«.³⁸

Dinamika agape vodi najprej v olajševanje bede sveta (prim. predvsem priliko o usmiljenem Samarijanu) in ob tem v sodelovanje z drugimi, ki se za isto trudijo (prim. nagovor Pavla VI. pred Združenimi narodi in konstitucijo VU 42, 63—72). Ker pa je olajševanje bede tesno povezano s kulturnim in tehničnim napredkom, agape nujno vodi tudi k pospeševanju napredka (prim. VU 42, 64). In ker je napredek ves prežet z zgoraj obravnavanimi težnjami in strukturami današnjega sveta, skuša agape tudi té vse bolj umeti, razbirati v njih pozitivno od negativnega, in vse pozitivno z vsem srcem pospeševati. Ne le, ker so vse take pozitivne, konstruktivne prvine dejansko vsaj vključno krščanstvo, temveč tudi, ker so normalno, kot se bo takoj pokazalo, v nekem smislu pogoj za odrešilno delo Boga.

8. Odnos kreaturalnih teženj in struktur do odrešitvenega reda

Ker so pozitivne strukture in tendence sveta *de facto* naravnane na Kristusa in ker zato le v Kristusu, znotraj odrešitvenega reda dosega svojo poslednjo dopolnitev, je treba težiti za tem, da se bolj in bolj tudi *z a v e s t n o* in *i z r e č n o* nanašajo na Kristusa (v izrečni veri v Kristusa in v izrečni krščanski agape), težiti za tem, da jih vse bolj zajame odrešitvena dejavnost Cerkve. Te kreaturalne strukture in težnje seveda niso dispozicije, ki bi imele pravico do milosti, ki bi milost »zahtevale« (tako misliti bi bilo pelagijansko); a so tisti naravni pogoji, ki jih Bog, počelo

³⁶ Za eksegezo o agape prim. predvsem C. Spicq, *L'Agapè dans le Nouveau Testament I—III*, Paris 1958—1959; poleg tega S. Lyonnet, *Perfection chrétienne et action dans le monde selon saint Paul*, v kolekt. delu: *Sainteté et vie dans le siècle* (zbirka: *Laïcité et sainteté II*), Rim 1965, 13—38.

³⁷ Prim. H. Schlier, *Mächte und Gewalten im Neuen Testament*, Freiburg 1958.

³⁸ Prim. *Antinomiae vitae spiritualis*, 77—107.

milosti, sam navadno podstavlja za svoje svobodno milostno delovanje; po tezi Aleša Ušeničnika: »Dasi pa ni v naravi, v naravnih močeh in naravnih pogojih ničesar, kar bi milost kakor koli zaslužilo, zahtevalo, klicalo ali vabilo, skratka ničesar, kar bi svobodo milosti kakor koli omejevalo, vendar milost sama navadno podstavlja za svoje delovanje neke naravne pogoje«. ³⁹ Pozitivne strukture in težnje modernega sveta torej niso le naravnane v Kristusa, marveč so, v pravkar orisanem smislu, tudi naravni pogoj za milostno akcijo Boga.

9. Inkarnatorna težnja milosti

V težnji, izravnati pota odrešitvenemu delu Boga, Kristusa, Cerkev, prihaja kristjanu naproti sama inkarnatorna tendenca milosti: milost sama se želi bolj in bolj izraziti v vseh območjih človekove eksistence in sveta. ⁴⁰

10. Potrebnost sodelovanja s pozitivnimi globinskimi težnjami modernega sveta

Med teološkimi spoznanji o dialogu Boga z današnjim svetom je važna predvsem teza o »implicitnem krščanstvu«. »Implicitno krščanstvo«, to je po Schillebeeckxu »delovno področje« pastoralne konstitucije VU. Teza, ki zahteva od kristjana stališče, kakor ga riše teolog kardinala Fringsa, münsterski dogmatik J. Ratzinger: »Današnji svet je po svojem notranjem izvoru v veliki meri psevdonimna realizacija temeljnega šunka »caritatis christianae«. To, kar krščanska ljubezen pravzaprav hoče in mora hoteti, vsakemu človeku ustvariti iste možnosti, ki jih sami imamo; vsakemu človeku olajšati breme življenja; vsakemu človeku omogočiti izpolnitev darov, ki mu jih je dal Stvarnik; ljudi iz njih ločenosti voditi v enoto, to je končno cilj, ki ga moremo, sicer sredi marsikaterih popačenosti, pa vendarle jasno razpoznavati kot temeljno gonilo današnjega sveta znanosti in dela. Za trdno stvarnostjo današnjega sveta znanosti stoji, sicer nalomljen in nakažen, a vendar dejansko in resnično visok etični impulz: dati ljudem njihovo človečnost. Saj končno more samo velik etos vse človeštvo tako potegniti za seboj, kot je ljudi potegnili za seboj ta miselnost, pa naj bodo realizacije v posameznostih še tako krhke. Danes stojimo pred paradoksom: priznati je treba, da more yprav 'curiositas' znanosti in po njej oblikovane sveta impulz krščanske caritas pod mnogimi vidiki radikalneje izvajati kot posamična caritas krščanskega starega in srednjega veka. Zakaj naj bi se Cerkev v tem položaju bala priznati, zakaj naj bi se bala biti hvaležna, da to, kar je njeno, zdaj od zunaj v novi obliki prihaja k njej in njo samo izziva? Naloga kristjana bi morala biti, ne: stati poleg današnjega sveta in skomizgati z rameni ob njem; temveč: današnji svet znanosti in dela od njegovega notranjega gonila zajeti v krščansko caritas in

³⁹ A. Ušeničnik, Iz psihologije milosti, Bogoslovni vestnik 2 (1922) 241—258.

⁴⁰ Prim. L. Malevez, La philosophie chrétienne du progrès. Nouv. Rev. Théol. 64 (1937) 377—385; Y. Congar, Jalons pour une théologie du laïcité, Paris 1953, 119—145.

ga odtod sooblikovati. Če kristjan živi svet od te njegove resnične srede, in le, če ga takó živí, more hkrati pomagati kritično izločevati iz njega vse, kar nosi vanj (faktično neprenehno) vplivanje oblasti 'tega sveta' (sveta v negativnem smislu). Če mora biti, spričo nedvomne prisotnosti tudi tega faktorja, pristanek kristjana na današnji svet kritičen, to seveda ne more pomeniti, da bi kristjan smel biti pri stvari le napol, ker pač drugače ne gre. Ne more pomeniti, da sme biti pri stvari le kot človek, ki ga za sabo vlečejo; ne, sam mora vleči. Pol srca ne pomaga nič. Prav zato ker mora biti kritičen, se mora kristjan z vsem srcem vstaviti v nalogo današnjega sveta; le takó more živeti z njegovim resničnim impulzom in vršiti ono kritično službo, ki je svetu nasproti potrebna. Taka služba znotraj naloge današnjega sveta, služba z vsem srcem, potem res ni nezvestoba do nespameti križa, v nekem naivnem optimizmu v presoji napredka: prav stvarnost take službe zahteva ... pripravljenost, podajati se dan za dnem v ono izgubljanje samega sebe, brez katerega se človek nikdar ne more najti.⁴¹

Pomagati v orientaciji za tak kritičen, a odprt vstop v današnji svet, v njegove osnovne težnje in strukture: to je namen tretjega dela pričujočega sestavka. Konkretno gre za vprašanje: kaj je v tendencah in strukturah modernega sveta konstruktivno, v Kristusa naravnano, naravni pogoj za njegovo rešeniško delovanje, delovno področje obveznega odkritega sodelovanja; hkrati gre za oris, kolikor je danes že možen, posebnega krščanskega konteksta in krščanske modifikacije takih pozitivnih teženj in struktur.

TRETJI DEL

KONSTRUKTIVNE TEŽNJE IN STRUKTURE DANAŠNJEGA SVETA

Teologija z lastnimi sredstvi ne more sama določiti, kaj je konstruktivno v tendencah in strukturah današnjega sveta, morajo ji pri tem pomagati tudi druge vede: antropologija, sociologija, pedagogika ...

I. Težnje

1. Napredek, razvoj

Kje in v kakšnem smislu najdemo postulat napredka, razvoja, ki je v marksizmu tako viden, znotraj krščanske vizije sveta? Seveda sveto pismo ne govori o napredku našega zindustrializiranega časa; a glede razvoja na splošno moremo iz njega marsikaj razbrati. V stari zavezi je rast zakon življenja, zakon vsakega živega bitja (prim. 1 Mojz 1, 22; 3, 17), posebno človeka (prim. 1 Mojz 1, 28; 9, 7); je otipljivo znamenje navzočnosti in delovanja Boga (prim. Ps 144, 12—15); z Njim mora človek za razvoj sodelovati, v nadaljevanju božje iniciative (prim. 5 Mojz 28, 2—12; 30, 16). Tudi zaveza izvoljenega ljudstva z Bogom raste in preide v rastočo novo zavezo. Glavna je v njem notranja rast: božja beseda je le seme, je

⁴¹ J. Ratzinger, nav. m., 157—158.

le kvas...; kraljestvo božje mora rasti kot drevo, kot stavba...⁴² A notranja rast se zaradi nevidnosti-vidnosti božjega kraljestva tudi vidno razodeva: tako mora npr. po Pavlu (2 Kor 8, 13—15) pristna krščanska ljubezen roditi neko »enakost« v posesti zemeljskih dobrin.⁴³ Posebne vidike bibličnega gledanja na razvoj kaže svetopisemska ideja vzgoje.⁴⁴ Za današnjo tematiko »konservativizem-progresizem« je zelo poučno mesto Lk 5, 37—39 o novih mehovich za novo vino: nov duh zahteva novih struktur, novih ljudi, brez starih predsodkov in okorelih navad; izjava »in nihče, ki je bil starega, ne mara takoj novega; pravi namreč: 'Starina je boljša'« nikakor ne opravičuje ravnanja, ki ga riše; je le žalostna ugotovitev, da se je težko ločiti od takih predsodkov in navad; težko je, odpreti se novemu duhu, pustiti, da v polnosti preveje notranjost; le kdor je novega duha izkusil, ga pozna; a so, ki notranjost pred novim zapro; niti primerjati nočejo novega s starim; preprosto govore: »Starina je boljša.«⁴⁵

Spekulativna teologija danes poudarja dvojno lastnost bitja: stalnost in menjavo; stalno bitje se hkrati menjava; čim višje je bitje, tem intenzivnejše se spreminja: tem močnejše se iz nekega resničnega začetka ostvarjuje v smeri k resnično dopolnjujočemu cilju. Ker Bog v ustvarjenju bitja hkrati soustvari imanentne sile, nosivke razvoja, in s temi silami v svojem opusu računa, je treba sponirati, da ničesar ne ustvari, kar more nastati po razvoju. »In je popolnoma v smislu vere, da stvari postanejo šele po razvoju in zgodovini to, kar naj bodo po stvarnikovi volji.« Kaj more nastati po razvoju, je potem vprašanje naravne znanosti; meje, ki jih kristijan ne sme prekoračiti, so teze, da je snov ustvarjena iz nič, da duh ni razvojna stopnja snovi in da vse, kar nastane po razvoju in delu človeka, ohranja kreaturelno odvisnost od Boga.⁴⁶

2. Obrat v zemljo-svet

V kakšnem smislu najdemo v krščanstvu ideje o enosti »človek — narava«, o ostvaritvi človeka po obdelovanju sveta? Po stari zavezi je sicer absolutni gospodar zemlje — narave Bog, a jo daje človeku. Ta ima sicer »oživljajočega duha«, a je hkrati iz zemlje (1 Mojz 2, 7; 3, 19), v katero se mora usmerjati, ker jo mora obdelovati (1 Mojz 2, 8. 15); a tudi zemlja je naravnana nanj (prim. 1 Mojz 1, 9—25; 2, 4—6). Zakon zemlje je delo (prim. Preg 10, 5; 12, 11; 24, 30—34). Zemlja in človek imata skupno usodo:

⁴² Prim. sest. Croissance, v: Vocabulaire de Théologie Biblique (kratica: VTB), izd. X. Léon-Dufour, Paris 1964.

⁴³ Prim. Č. Spicq, Epîtres aux Corinthiens (zbirka Pirot-Clamer, La Sainte Bible XI/1), Paris 1949, 360—361.

⁴⁴ Prim. sest. paideia, v: Theol. Wörterbuch NT, izd. G. Kittel; VTB, sest. Éducation.

⁴⁵ Prim. L. Marchal, i. l. (zbirka Pirot-Clamer, La Sainte Bible X), 81—82; J. Schmid, i. l. (zbirka Regensburger Neues Testament III, 4. izd.), Regensburg 1960, 126.

⁴⁶ Tako H. Volk v sest. Entwicklung, v: LTK; prim. P. Teilhard de Chardin, Oeuvres, Édit. du Seuil, Paris 1955 sl.; K. Rahner, Schriften zur Theologie V 183—221; P. Schoonenberg, Gottes werdende Welt (prev. iz flamskega), Limburg 1963; E. Benz, Schöpfungsglaube und Endzeiterwartung, München 1965; RGG, sest. Entwicklung, Fortschritt.

na oba pada božja kletev (prim. 1 Mojz 3, 17—19), na oba se razliva njegov blagoslov (prim. Ps 144, 12—15). Pojmi, ki izražajo zemljo, vedno znova rišejo tudi življenje ljudi (prim. Oz 10, 11—13; Iz 28, 22—29). — Seveda je zemlja Babilon, tuja in preteča zemlja: Bog Abrahama popelje drugam; zemlja je Egipt, zapeljivka in kraj suženjstva. A zemlja je tudi obljubljena dežela, ki se v njej cedita mleko in med; in je zlasti dežela, v kateri se razodeva živi Bog: Kanaan. Kdor ima zemljo, ima Boga; Jahve ni le Bog puščave; tudi Kanaan je njegovo prebivališče. — Zemlja sicer tudi neurejeno veže nase; odtod kazni; a vedno živi upanje bodoče očiščene zemlje. Konec zgodovine sta »nova zemlja in novo nebo« (Iz 65, 17). — V novi zavezi je Kristus sam povezan z zemljo; zemlja ga oblikuje (primerjaj podobe njegove govore: sejati, žeti, vinograd, zrnje, žito, trnje, plevel, pastir, ovce, ribič, zidar...). Če se Očetova volja »godi na zemlji kakor v nebesih«, postane zemlja znamenje Očetove navzočnosti in ljubezni. Zemlja predstavlja Kristusov misterij: Kristusovo telo. Seveda kristjani ne smejo biti »katahrômenoi ton kosmon«: njihovo srce ne sme biti tako polno zemlje-sveta, da niso več notranje svobodni; a smejo biti »hrômenoi ton kosmon«: smejo ga v notranji svobodi uživati (1 Kor 7, 31).⁴⁷

Kolikor so sestavni del sveta ljudje, se je v stari zavezi treba ozirati na ves njen komunitarni element,⁴⁸ ki bistveno vključuje tudi obrat v svet. — V novi zavezi se obračajo v svet Oče; Kristus; Cerkev; kristjani. Zaradi implicitne udejstvitve ljubezni znotraj krščanskega obrata v svet ta obrat ni odvrnitev sebe od Boga; ne bitna ne psihološka; saj v takem obratu, vkljub usmerjenosti v svet, duh vendarle hkrati ostaja zajet v spremljajoče, nadpojmovno, bitno in psihološko transcendiranje v Boga, ki preveva vsako udejstvitev ljubezni, tudi vsako implicitno udejstvitev.⁴⁹ Tako je pa, po tem transcendiranju, vsak krščanski obrat v svet sočasno prežet z nekim »begom od sveta«, z begom od sveta v Boga.⁵⁰ Implicitna udejstvitev ljubezni znotraj krščanskega obrata v svet ohranja temu obratu pravilno vrednotenje zemlje in notranjo svobodo v usmerjenosti vanjo.

3. Počlovečenje, poosebljenje

Kakšen je okvir in kakšna je modifikacija idej o počlovečenju, o poosebljenju v krščanstvu? V listu Rimljanom (7, 14—24) Pavel takole toži: »... kar delam, ne umevam; ne delam namreč tega, kar hočem, ampak to delam, kar sovražim... Tako tega ne delam več jaz, ampak greh, ki prebiva v meni... Hoteti je v moji moči, da bi pa dobro tudi izvrševal, ni... Jaz nesrečni človek, kdo me bo rešil telesa te smrti?« To je podoba človeka

⁴⁷ Prim. VTB, sest. Terre.

⁴⁸ Prim. J. de Fraine, *Individu et société dans la religion de l'Ancien Testament*, Biblica 33 (1952) 445—475; A. Gelin, *Aspects communautaire et personnel du salut et du péché selon l'Écriture*, v: *La vie commune* (zbirka *Problèmes de la religieuse d'aujourd'hui*), Paris 1956, 15—24.

⁴⁹ Misel sem širše razvil v razpravi *Charité en action*, v: *Sainteté et vie dans le siècle*, 167—187.

⁵⁰ Širše o tem moj spis *Fuite du monde et conscience chrétienne d'aujourd'hui*, Rim 1965.

v stari zavezi, v dnu podoba razosebljenja, alienacije (tako izrečno interpretira X. Léon Dufour).⁵¹ Zato so pa težnje, ki vodi vanje Kristus, težnje po poosebljenju, po reševanju sebe iz alienacije. Počelo poosebljanja je v krščanstvu Sveti Duh (tako spet izrečno na istem mestu X. Léon Dufour). Sveti Duh osvobaja (prim. 2 Kor 3, 17; Gal 5, 22—23) in človeka nagiba, da se v svobodi obrača k ljudem, svojim bratom, in da jim služi (prim. Gal 5, 13—26; 1 Kor 10, 24).⁵²

Služba bližnjemu v ljubezni pomeni višek poosebljenja: le v taki službi pride človek v polnosti do sebe, se najde, je pri sebi, ker je pri sebi le, kadar se v ljubezni obrača k drugim; zato je človek le v ljubezni v posesti sebe in se more zato le v ljubezni osebno angažirati; le v ljubezni do drugih more to storiti docela, ter le v ljubezni more v polnosti, kot oseba, »odgovoriti« Bogu na njegov »govor« — znotraj dialoga med obema.⁵³

Tudi sicer Bog človekove človečnosti, ki jo dviga v področje lastnega božjega življenja, ne izničuje, je ne absorbira, ne ruši, temveč jo v njenih naravnih strukturah in zakonih ohranja, celi, rešuje, osvobaja, vede v samostojnost; z eno besedo: pooseblja človeka. Tako so pa zdrave težnje krščanskega personalizma popolnoma v skladu z delom Boga: težnja po sprostitvi človeka, po prezračanju, prebujanju; po najdenju sebe pod površjem, določenem le od zunaj, nič od lastne osebnosti; težnja proti brezoosebnosti konformizma in nivelizacije; težnja po oblikovanju celotnega življenja, tudi površja, iz individualnosti; težnja proti obliki »religije«, kjer je vse le navada, vse določeno le od zunaj, po zunanji instituciji Cerkve, kjer je vse, kakor da bi ne bilo tudi neposrednega in individualnega stika z Bogom v osebnosti; zato težnja po osebno živeti religiji; poudarek čuta za misterij; borba proti gledanju, v katerem je vse že dognano, vse že v posesti, v katerem je človek brez vsakega čuta nezadoščenosti; težnja proti drži, v kateri se človek hoče od vseh strani zavarovati, umakniti se vsakemu tveganju (ki je vedno znova edina oblika resnične modrosti), izogniti se vsakemu koraku v neznano, kakor da bi krščanstvo ne bilo bistveno pot v neznano, življenje iz Duha, ki ne vodi samo po ustaljenih zunanjih ureditvah, temveč giblje vsakogar tudi individualno, osebno, kakor vsak dan in vsako uro sam hoče: »skozi dela, prostore, čase, osebe in situacije, ki jih človek dotlej ni poznal. To je pokorščina vere« (Martin Luther);⁵⁴ težnja proti neosebni pokorščini, kjer je morda mehanično izvajanje ukazov in zato vse brez trenja z nadrejenimi, a ni nič zavesti, da mora biti pokorščina budna, da je človek odgovoren tudi za vse, kar dela v pokorščini; nič spoznanja, da pristna pokorščina ne bo nikdar le podrejanje lastne volje človeškemu ukazu, temveč, ob zlorabi oblasti, tudi odpor proti ukazu;⁵⁵

⁵¹ V VTB, sest. Homme; prim. k temu pojem konkupiscence pri K. Rahnerju, *Schriften zur Theologie* I, 377—414.

⁵² Prim. VTB, sest. Esprit de Dieu, Homme, Libération-Liberté.

⁵³ Prim. K. Rahner, *Schriften zur Theologie* V, 494—517.

⁵⁴ De votis monasticis (W. A. VIII 588).

⁵⁵ Prim. P. Lippert, *Briefe in ein Kloster*, 3. izd., München 1950, 99—100: »So kleeplazci, hlapčevske nature, ki se predstojnikom nikdar ne upro, pa vendar ni v njih niti sledi onega vzvišenega čuta, v katerem je bil Kristus pokoren do smrti.«

težnja proti življenju, v katerem je morda veliko »pridnosti«, vse »neoporečno« ..., a hkrati vse to obupno omejeno in plitvo, »piccolo piccolo mondo«, v katerem za kakšno resnično življenjsko preskušnjo in odločitev sploh prostora ni.⁵⁶

4. Avtonomija človeka in sveta

Tudi ideje o avtonomiji človeka in sveta imajo v krščanstvu svoje mesto. V kakšnem kontekstu in v kakšni modifikaciji? Bog Stvarnik vse, kar ustvarja, kljub svoji imanenci v svetu postavlja izven sebe: ustvarjeno ni emanacija Boga samega; je nekaj, kar ni Bog; je nekaj drugega kot Bog; je nekaj zase, s svojo naravo, s svojimi strukturami, s svojimi zakoni, torej nekaj, kar je avtonomno. V ustvarjanju bitij Bog soustvarja sile, potencialnosti, ki so bitjem imanentne in ki se udeležujejo ali same ali s pomočjo človekovega dela, a udeležujejo se vedno po lastnih strukturah in lastnih zakonih. V učlovečenju Kristusova človeška narava ostane »in-confuse« človeška narava. Tako tudi svet, ki ga Bog v Kristusu sprejema v območje svojega odreševanja, ostaja svet, s svojimi naravnimi strukturami, s svojimi zakoni, torej s svojo avtonomijo. Tako mora človekov um delovati po svojih strukturah in zakonih, volja po narekovanju človekove vesti; posamezni sektorji sveta (znanost, politika, umetnost, tehnika...) morajo obstajati in se razvijati po lastnih strukturah. Milost narave ne ruši, temveč podstavlja. Sprejemanje stvari v območje odreševanja in njihova avtonomija si ne nasprotujeta. Krščanska religija, religija učlovečenja, se iz samega svojega bistva zavzema za avtonomijo človeka in sveta, in je proti poganskemu kozmičnemu divinizmu, v katerem je božanstvo pravzaprav le sestavni del sveta. Zato je diferencijacija med sacerdocijem in imperijem nekaj pozitivnega, prav tako avtonomistični proces znanosti in demitizacija zemlje v tehničnem napredku, v katerem zemlja postaja vse bolj »za človeka« in material njegovih rok.⁵⁷

Toda avtonomija človeka in sveta kristjanu ni absolutna (kot v ateizmu), temveč relativna. Človekov duh je odprt v Absolutno, transcendiravanj in je, s svetom vred, ohranjajoč svojo relativno avtonomijo, odvisen od njega. Gre za to, koliko ima človek čuta za transcendiranje lastnega duha, koliko ima čuta za Absolutno, ki se v tem transcendiranju javlja, tudi čuta za Absolutno-Sveto, ki je vsebina religioznega doživljanja.⁵⁸

⁵⁶ Prim. RGG, sest. Persönlichkeit, Person; LTK, sest. Person, Personalismus; med predstavniki krščanskega personalizma: E. Mounier, R. Guardini, K. Rahner, pri nas E. Kocbek.

⁵⁷ Prim. J. Lacroix, *Le sens de l'athéisme moderne*, Paris 1958; K. Rahner, *Schriften zur Theologie III*, 47—60; isti, *Sendung und Gnade*, 51—88; J. B. Metz, *Weltverständnis im Glauben, Geist und Leben* 35 (1962) 165—184; isti, *Der Unglaube als theologisches Problem*, *Concilium I* (1965) 484—492; RGG, sest. Autonomie und Theonomie; LTK, sest. Autonomie, Autonomismus.

⁵⁸ Prim. R. Guardini, *Das Gute, das Gewissen und die Sammlung*, Mainz 1931.

5. Dejavnost

V kakšnem okviru in modifikaciji najdemo v krščanstvu ideje o praksi, naravnani v svet, o graditvi družbe po tej praksi in človeka v družbi? Dvojica: »hegeljanska ideja — marksistična praksa« je neka paralela k stari dvojici: »helenistična kontemplacija — krščanska agape (kot konkretna služba drugim sredi sveta)«. Vplivi helenizma in z njim povezanih tokov so idejo akcije v zgodovinskem življenju Cerkve deloma meglili: meglili z mestom, ki ga dajejo kontemplaciji nekatere teze grške filozofije; z gnostičnim dualizmom v gledanju sveta in akcije v svetu; z enostransko razlago svetopisemske perikope o Marti in Mariji; z enostransko, le za kontemplativnost odprto uporabo patristike; z nezadostno teologijo o ljubezni, kolikor je služba svetu; z enostranskim eshatologizmom, ki prihodnje življenje pojmuje skoraj izključno kot kontemplacijo in prepozna zato tudi anticipacijo prihodnjega življenja v tostranstvu skoraj izključno v oblikah kontemplativnega življenja; s pojmovanjem, in ravnanjem, kot da bi krščanstvo obstajalo le v molitvi; in s podobnim.

Danes se teologija jasneje zaveda, da Kristus ni odrešil le molitvenih časov človeka, marveč vso njegovo eksistenco; da more biti tudi v svet naravnana akcija zajeta in ljubezen, ter more biti prostor, v katerem se človek srečuje z Bogom in prejema v delež njegovo življenje, da more biti zato tudi akcija v svetu anticipacija in oznanjevanje bodočega življenja. Danes se teologija jasneje zaveda, da mora, kdor Boga pristno ljubi, v njem in z njim ljubiti tudi svet, da pa ta ljubezen (če ne gre za kontemplativni poklic) nujno vključuje tudi delovanje v svetu. Že v drugem delu tega sestavka je bilo poudarjeno, da mora kristjan po sv. Pavlu svoje krščanstvo samo po sebi živeti sredi sveta, da »iskati, kar je zgoraj« pomeni službo drugim v ljubezni sredi sveta.⁵⁹ Molitev Kristusa (in zato tudi Cerkve) je, biblično gledano, »aktivna molitev«. ⁶⁰ Prostor kulta po svetem pismu ni le liturgija v strogem pomenu besede, temveč vse življenje, tudi akcija v svetu.⁶¹ Kljub enostranskemu poudarku kontemplacije v patristiki se v njej vendarle vedno znova izrazi tudi enost molitve in dela po ljubezni.⁶² Ker krščansko delovanje sredi sveta preveva ljubezen s svojo (kontemplativno) transcendenco, je treba s strani tega dejstva revidirati nezadostno vrednotenje aktivnosti, enostransko, pretirano podčrtavanje kontemplativnega življenja, revidirati povprečno tolmačenje svetopisemskega mesta o Marti in Mariji (Lk 10, 38—42): po Vulgati si je Marija izbrala »najboljši del (optimam partem)«, po grškem izvirniku »dobri del (tên agathên merida)«; zato ni čudno, da najdemo v tradiciji tudi eksegezo, ki Marto postavlja nad Marijo.⁶³ Ker bodoče življenje kristjana ni le in-

⁵⁹ Prim. S. Lyonnet, *Perfection chrétienne et action dans le monde selon saint Paul*, v: *Sainteté et vie dans le siècle*, 13—38.

⁶⁰ Prim. J. Gible, *Prière active de Jésus et de l'Église*, prav tam.

⁶¹ Prim. P. van Bergen, *La vie quotidienne vécue comme culte et sacrifice spirituel*, prav tam, 81—107.

⁶² Prim. I. Hausherr, *La prière perpétuelle du chrétien*, prav tam, 109—166.

⁶³ Perspektive za revizijo celotne spiritualne tematike s strani implicitne udejevitve ljubezni v akciji sem poskusil dati v razpravi *Charité en action*, prav tam, 167—187.

dividualno »gledanje Boga«, temveč življenje v občestvu in akciji sredi poveljane nove zemlje, je tudi tostranska, v zemljo naravnana krščanska aktivnost neka anticipacija dokončne krščanske eksistence.⁶⁴ Seveda pod »akcijo«, ki jo poudarja današnja teologija, spada tudi vsa ekonomska in socialna dejavnost;⁶⁵ in ob krščanski pedagoški ter psihološki literaturi tudi teološka literatura podčrtava, da delo ne dovršuje le sveta, temveč tudi človeka.⁶⁶ Svojo osrednjo svojsko potezo bo krščansko gledanje vedno imelo v priznavanju transcendence, v odprtosti akcije v Boga.

6. Socializacija

Širši krščanski okvir te tendence so predvsem tale dejanstva: vsa komunitarna prvina stare zaveze, Cerkve, dogem, liturgije, ljubezni.⁶⁷

Ožji okvir so ugotovitve, ki jih najdemo v konstituciji VU 25–32: »Razvoj človeške osebe in rast družbe same sta v medsebojni odvisnosti«. Človeška oseba po svoji naravi potrebuje socialnega življenja; »v obče- vanju z drugimi, v medsebojnih nalogah, v dialogu z brati človek raste v vseh svojih kvalitetah in more ustrezati svojemu poklicu (25). Družbeni pogoji, potrebni posamezniku in skupinam za polnejši razvoj, postajajo danes vse bolj univerzalni, vse bolj mora vsakdo delati za občo blaginjo celotne človeške družine; a vse to, za kar morajo vsi delati, mora biti tudi vsem dostopno; »Duh Boga, ki v čudoviti previdnosti vodi tok časa in spreminja oblike zemlje, je pri tem razvoju navzoč« (26). Vsakomur mora biti vsakdo »drugi jaz«, pri srcu mu morajo biti njegove življenjske razmere, ne sme biti bogatin, ki se ne meni za ubogega Lazarja (27). »Spoštovanje in ljubezen se mora raztezati tudi na tiste, ki v socialnih, političnih ali tudi v religioznih stvareh drugače čutijo in ravnaajo kot mi; čim globlje namreč jih bomo v humanosti in dobrohotnosti razumeli v njihovem čutenju, tem lažje bomo začeli z njimi razgovor«. »Razlikovati moramo med zmoto, ki jo je treba vedno zavračati, in med človekom, ki se moti; ta vedno ohranja vrednost človeške osebe«. »Le Bog je sodnik, le Bog zre v srce; zato nam prepoveduje, soditi o notranji krivdi kogar koli« (28). »Vse bolj je treba priznavati osnovno enakost vseh«; vse preveč je še v svetu ekonomske in socialne neenakosti (29). Treba je premagati zgolj individualistično etiko; le tako vstajajo »resnično novi ljudje in graditelji novega človeštva« (30). In »kakor Bog ljudi ni ustvaril, da bi živeli posamič, temveč, da bi se združili v socialno enoto, tako jih tudi ni hotel posamič, brez vsake medsebojne povezanosti, posvetiti in rešiti« (32).

⁶⁴ Širše o tem moj sestavek *Le laïc et lui même héraut de l'Eschatologie*, prav tam, 255–264.

⁶⁵ Prim. J. M. Díez Alegria, *La perfection de la charité et l'activité économique et sociale*, prav tam, 223–254.

⁶⁶ Podčrtava tem bolj, čim bolje se pusti oplajati od zdrave eksistenčne miselnosti.

⁶⁷ Prim. G. Thils, *Théologie et réalité sociale*, Tournai 1952; H. de Lubac, *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme*, 5. izd., Paris 1952; K. V. Truhlar, *Problemata theologica de vita spirituali laicorum et religiosorum*, Rim 1960, 8. pogl.: »Theologia vitae communis in mysterio christiano«; RGG, sest. Sozialethik, Sozialpädagogik; LTK, sest. Sozialethik, Sozialtheologie.

Krščansko gledanje socializacije v ekonomiji izraža konstitucija VU 63—73: Današnja ekonomija je v procesu socializacije (63). Ekonomski razvoj mora biti v službi človeka (64). Udeležuje naj se ga aktivno čim več ljudi, iz vseh družbenih plasti, in, kadar gre za mednarodne odnose, iz vseh narodov (65). Čim prej naj odpravi ogromne ekonomske razlike (66). Delo znotraj ekonomskega procesa ima z ozirom na ostale prvine ekonomskega življenja višjo vrednost (*»ceteris elementis vitae oeconomicae praestat«*) (67). Vsi naj v usmerjevanju ekonomskega procesa soodločajo (68). Bog je dobrine sveta ustvaril za vse ljudi; »zato naj človek, ki te dobrine rabi, zunanje stvari, ki so v njegovi zakoniti posesti, ne ima le za svojo, temveč tudi za skupno last (*res exteriores quas legitime possidet non tantum sibi proprias, sed etiam tamquam communes habere debet*), v tem smislu, da so lahko v korist ne le njemu, temveč tudi drugim«; lastnina (*proprietas*) je torej lastniku le tako lastna (*propria*), da je hkrati skupna last (69). Zato se razume, da konstitucija malo pozneje zasebno lastnino enači z »nekim dominijem nad zunanjimi dobrinami« (*»proprietas privata aut dominium quoddam in bona exteriora«*) (71). »Zasebna lastnina ima po svoji naravi tudi socialen značaj, ki temelji v zakonu, po katerem naj so dobrine za vse« (71).

V teološki refleksiji bi mogli k temu gledanju zasebne lastnine reči, da je edino gledanje, ki ustreza notranji dinamiki krščanske ljubezni: človek, ki pristno ljubi, ne more ničesar imeti, kar ne bi, iz samega bistva ljubezni, ki je dobro-hotnost (*bene-volentia = bonum velle aliis*), hkrati naravnaval v blaginjo drugih.

7. Vizija zgodovinskosti, pozgodovinenje človeka

Krščanski teologiji je Kristusov misterij vedno bolj »historia salutis«, zgodovina odrešenja. Svetopisemski opis stvarjenja kaže, da se veselje le postopoma dovršuje. Opis vključuje vizijo trajanja, časa, v katerega Bog le zaporedoma vstavlja stvari; le počasi se pripravlja okolje, ki končno sprejme vase človeka, bitje, ki podeli smisel vsemu, kar je bilo pred njim. S človekom se kozmičnemu času, ki se naslanja na ritem narave, pridruži zgodovinski čas. Kar je Heglu *Weltgeist*, je krščanstvu božji sklep, ki zgodovinsko dogajanje vodi v smeri k skrivnostnemu cilju, v smeri h Kristusu, polnosti časov (prim. VU 45). Polnosti v načelu, še ne definitivni; zakaj Kristusov Duh giblje dalje zgodovino, vse do njene dokončne dopolnitve.⁶⁸ Kristus učence opominja, naj se nauče razpoznavati znamenja časa (prim. Mt 16, 1 sl.). Kako je ta opomin umeval Janez XXIII., kažejo njegov dnevnik, njegova okrožnica »*Pacem in terris*« (kjer posamezne dele zaključuje razmislek o »znamenjih časa«), kaže II. vatikanski koncil.

Pozgodovinenje človeka obstoji v tem, da se človek zave svoje zgodovinskosti, da zavestno stopi v zgodovinski tok, da ta tok postane tudi

⁶⁸ Prim. G. Thils, *Théologie des réalités terrestres*, Bruges 1946; P. Teilhard de Chardin, *Oeuvres*; K. Rahner, *Schriften zur Theologie* V, 115—135, 159—179, 183—221; VI, 77—88; LTK, sest. *Geschichtlichkeit*, Vorsehung; VTB, sest. *Temps*, *Dessein de Dieu*.

njegov tok, da v njem razpoznava »znamenja časa«, da se v smislu teh znamenj aktivno udeležuje zgodovine, zavedajoč se kot kristjan, da gibavec zgodovine ni slepa sila, temveč Duh, a da ta Duh ne veje mimo sodobnosti, marveč po sredi njenega zdravega toka: »Spiritus Dei, qui mirabili providentia temporum cursum dirigit et faciem terrae renovat, huic evolutioni adest« (VU 26).

II. Strukture

1. Tehnično delo

Konstruktivno in zato vsaj implicitno krščansko je na področju tehničnega dela vse, kar pomaga ustvarjati delovne pogoje, ki ustrezajo človeku kot osebi z vso njeno družbeno in zgodovinsko funkcijo; kar pomaga ustvarjati take pogoje z ozirom na obliko dela, na delovni čas, prostor, na plačo; oziraje se na starost, delovne moči, na spol, na funkcijo, ki jo ima za delo prosti čas... Konstruktivna je vsaka težnja, gojiti in razvijati v območju dela pozitivne človeške odnose, pravilno vstavljati delo v celoto socialnega in nramnega reda, pospeševati sodelovanje med družbo in državo, delati proti krivičnemu stanju proletariata; konstruktiven je vsak korak proti nezaposlenosti, vsaka pomoč za dobro delovanje sindikatov, vsako sodelovanje pri stavki, ki je po vseh neuspeših poskusih v drugih smereh ostala edino sredstvo za brambo pravic in dosego pravičnih zahtev delavcev (prim. VU 68); konstruktivna je vsaka borba za pravico ekonomskega in sploh kulturnega soddločanja...⁶⁹

Konstruktivno je vsako odpiranje posebnega krščanskega delovnega etosa: da je in v kakšnem smislu je delo »novo življenje«, realizacija stvarstvenega reda, izpolnitev izrečne zapovedi božje; v kakšnem smislu je češčenje Boga, zedinjenje z Bogom, priličenje človeka Bogu, življenje ljubezni, kako je ljubezen »forma« dela, kako more delo, po implicitni udeležitvi ljubezni v njem, prevevati sočasna »molitev«, kako mora delo izvirati iz počitka v Bogu, kako je povezano z oddihom in razvedrilom, kako je križ, a kako je tudi veselje, kako mora potekati iz zaupanja v blagoslov Očeta, po Besedi, kako je tudi Duh njegova energija, kako je reševanje sveta, v kakšnem smislu pripravlja bodočo novo zemljo, kako je (tudi notranji) klic s strani Boga (= poklic), kako je poklic mogoče razpoznavati.⁷⁰

⁶⁹ Prim. A. Trstenjak, Psihologija dela, Ljubljana 1951; L. J. Le Bret — T. Suavet, Rajeunir l'examen de conscience, Paris 1952; Die Künste im technischen Zeitalter (s sestavki Guardinija, Heideggerja itd.), izd. »Bavarska akademija lepih umetnosti«, München 1954; J. Laloup — J. Nélis, Hommes et machines, 3. izd., Tournai-Paris 1958; E. Welty, Herders Sozialkatechismus III, Freiburg 1958; R. Guelluy, Vie de foi et tâches terrestres, Tournai-Paris 1960; G. Rotureau, Conscience religieuse et mentalité technique, Tournai 1962; RGG, sest. Arbeit sl., Rationalisierung, Technik; LTK, sest. Technik.

⁷⁰ To so poglavja moje knjige Labor christianus. Initiatio in theologiam spiritualem systematicam de labore, Rim-Freiburg-Barcelona 1961.

2. Prosti čas

a) Na splošno

Konstruktivna in zato vsaj implicitno krščanska je vsaka težnja, polniti prosti čas po smislu, ki ga ima: in njegov smisel je, privedi do celotne človekove osebne realizacije; v nasprotju s praznim prostim časom, kjer gre namesto pristne vsebine za nadomestke, ki plitvijo, prekrivajo občut praznote in naveličanosti, dejansko vključujejo beg pred lastno osebnostjo in pred Absolutnim, ki osebnost vanj transcendira; v nasprotju torej s praznim prostim časom, ki razoseblja.

Ostvarjuje pa človeka prosti čas, ki obnavlja sile telesa in duha ter izravnava človekovo eksistenco z vsem pozitivnim, do česar človek v delu (posebno industrijskem) ne pride. Daje mu možnost, da je ne le producent (v delu), marveč tudi konsument (tudi ta funkcija je človeku potrebna). Omogoča mu uveljavljanje samega sebe po lastni osebni izrazitosti (za kar v delu navadno ni prostora). More ga dvigniti nad enoličnost, ki je delu navadno lastna; mu pomagati z umikom v tišino narave proti hrupu zindustrializiranega sveta. Naloga prostega časa je dalje, nevtralizirati nevarnosti tehničnega dela: zmehaniziranje človeka, pozunanjenje, niveлизacija individua do brezimnosti mase. Prosti čas more reševati iz socialne izolacije, v kateri je morda človek, vključ navzočnosti mnogih, sredi svojega dela. Prosti čas omogoča nadaljevanje samovzgoje (ki nikdar ne sme prenehati); izravnavanje enostranosti v razvoju (do katere navadno vede zlasti tehnično delo). V prostem času more »homo faber« postati »homo ludens« (tudi igra spada v celovito graditev človeške osebe). V prostem času, ki si ga laže sam narekuje, more človek intenzivneje živeti svojo svobodo...

Za pravilno oblikovanje prostega časa je potrebna vzgoja, ki bi jo bilo treba dajati že v družini, tudi v šoli, pozneje po posebnih zato določenih organih... Vzgoja mora po en strani buditi čut odgovornosti, ki jo ima človek za svoj prosti čas, in voditi v zrelost, potrebno za osebno oblikovanje tega važnega območja človekove eksistence, a hkrati konkretno orientirati v možnostih prostega časa ter ustvarjati konkretne pogoje za smiselno oblikovanje tega sektorja. Pri tem se mora vzgoja zavedati, da vodilo pri oblikovanju prostega časa ne sme biti napačni utilitarizem, ki se ozira le na neposredno koristnost in zanemarja zato sektorje igre, estetskega doživljanja, stvariteljstva, ki ne nese... Dalje vzgoja prostega časa ne sme tako izorganizirati, da v njem ni nobenega prostora za osebno iniciativo, za življenje po lastni izrazitosti, za izravnavanje konkretnih individualnih enostranosti, za življenje v svobodi; v takem primeru prosti čas, ki bi moral biti prostor avtonomije, postane prostor heteronomije. Vzgoja mora paziti, da človek sredi prostega časa ne postane pasiven, nekritičen konsument vsega, kar mu ponuja masa s svojo modo.

Konstruktivno je dalje vsako odpiranje svojskega krščanskega etosa prostega časa: Kako je, podobno kot delo, tudi prosti čas lahko »novo življenje«, realizacija reda stvarjenja, češčenje Boga, zedinjenje z Bogom, priličenje sebe Bogu v njegovem počitku in igri,⁷¹ kako ima tudi urejeni

⁷¹ Prim. H. Rahner, *Der spielende Mensch*, 5. izd., Einsiedeln 1960.

prosti čas znotraj krščanskega življenja za »formo« ljubezen, kako implicitna udejstvitev ljubezni s svojim transcendiranjem v Boga tudi prosti čas preveva z »molitvijo«, kako mora prosti čas potekati iz počitka v Bogu, kolikšna odpoved je potrebna za pravilno izoblikovanje prostega časa (prosti čas kot križ), prosti čas kot veselje, iz zaupanja v blagoslov Očeta, po Besedi, iz moči Duha, prosti čas kot reševanje sveta, kot pripravljanje nove zemlje...⁷²

b) Posamezne vrste prostega časa

Oddih: Konstruktivna in zato vsaj implicitno krščanska je vsaka (samovzgojna ali vzgojna) skrb za ohranjanje pravilnega ritma med budnostjo in spanjem, med udejstvovanjem in počivanjem človeških sil. Potreben je dnevni, tedenski, letni oddih. Oddih mora zajeti telo, psiho (z njenimi konflikti in kompleksi), osebnost (brez tega ni celostnega oddiha). Oddih je pasiven (predvsem dobro spanje) in aktiven (igra, hobby, sprehod...); v pasivnem gre predvsem za obnovo sile, v aktivnem za potrebno kompenzacijo. V preutrujenosti so za prehod v normalne oblike oddiha potrebni močnejši dražljaji (npr. višinski zrak, Kneippovo zdravljenje...)⁷³

Igra: Kje so njene pozitivne možnosti? V njeni kompenzacijski funkciji; kolikor sproščeno udejstvi elementarna človekova območja; v užitku, ki iz igre poteka in ki daje pogon tudi ostalemu življenju. Otrok v igri udejstvi svoje sile, v tej dejavnosti izraža samega sebe, prihaja tako do spoznanja sebe, v slutečem umevanju simbola doživlja hkrati svet, v spoznavanju sebe in sveta dojema vsežedinjajoči zakon, kar je enakovredno temeljnemu spoznanju Boga (F. Fröbel). Pozitivna možnost igre je dalje realizacija človeka v njegovi celosti: »Človek je v igri le, ko je v polnem pomenu besede človek; in je popolnoma človek le, ko je v igri« (F. Schiller). Igra more človeka navajati na veselo poprijemanje za delo; more mu razvijati pogum, obvladovanje in koncentracijo samega sebe. Skupna igra more socialno vzgajati: biti šola za vstavljanje samega sebe v skupnost, za prispevanje lastnega deleža, za upoštevanje pravil, viteštvo, fair play. Igra vključuje osnovno izkustvo neutilitarističnega udejstvovanja in izkustvo veselja, ki tako udejstvovanje spremlja. More pospeševati zdravje; dajati prožnost ne le telesu, temveč tudi duhu.⁷⁴

Šport: Ima marsikaj skupnega z igro; včasih prehajata drug v drugega (plavanje, smučanje, nogomet... so lahko igra, lahko šport); razlika je v naglasu, ki je pri igri bolj na užitku iz igrivega človekovega udejstvovanja, pri športu pa bolj na udejstitvi sebe po najvišji zmogljivosti, na prekašanju sebe (proti rekordu). Odtod pri športu nujnost treninga, specializacije; odtod dalje profesionalizacija in trženje v območju športa. Pozitivne možnosti športa so: Osrečujoče izkustvo lastne moči, prožnosti, obvladane telesnosti; iz športa potekajoči vitalni elan more služiti vsej

⁷² Prim. K. R a h n e r, *Schriften zur Theologie* IV, 455—483; E. W e b e r, *Das Freizeitproblem*, München-Basel 1963; *Staatslexikon*, sest. Freizeit; LTK, sest. Freizeit und Freizeitgestaltung.

⁷³ Prim. E. W e b e r, nav. d., 220—227; LTK, sest. Erholung, Schlaf.

⁷⁴ Prim. H. R a h n e r, *Der spielende Mensch*; E. W e b e r, nav. d., 228—233; RGG, sest. Spiel, Spiel Leidenschaft; LTK, sest. Spiel.

človekovi dejavnosti; šport more razvijati pogum, moč volje, vztrajnost, samoobvladovanje; more, podobno kot igra, vzgajati socialno; po F. W. Försterju je tudi vaja za politično življenje (v obeh primerih gre za boj nasprotujočih si tendenc, ob upoštevanju pravil boja in pravic drugega). Kompenzacijska funkcija športa je znotraj industrijske družbe še posebno važna. Kakor uvajanje v pozitivne strani športa je konstruktivno tudi delo proti ekscesom na tem področju: težnja po »količini« zmanjšuje estetsko-muzično prvino športa; šport more preobremenjevati; rastoča racionalizacija športa more razvijati enostransko; šport more, v igravcih in gledavcih, postati prostor neobvladanega izživljanja nagonov; ob nujno se razvijajoči eliti morajo vrednote športa vendarle še dalje služiti tudi širšim plastem, ki ne smejo postati le »konsument« znotraj tega področja.⁷⁵

Gibanje v naravi (sprehod, alpinizem, taborjenje): Je gibanje, ki trga iz vsakdanjosti, iz njene naglice in stila; bivanje iz trenutka, spontano; bivanje, ki odpira duha za estetsko in religiozno doživljanje. Je po svoje, posebno alpinizem, šola samoobvladanja, vztrajnosti, poguma, odpovedi, reševanja nepredvidenih situacij. V skupini more razvijati pomagljivost, postrežljivost, čut pripadnosti k skupini, prijateljstvo. Zaradi možnosti meditativnosti, doživljanja... more postati prostor duhovnega srečavanja človeka s svetom in s samim seboj. Vzgoja mora predvsem buditi in oblikovati zmožnost za »gledanje«, »poslušanje«, za izkustvo...⁷⁶

Turizem: Svojske pozitivne možnosti: Odgovarja hrepenenju po tujih deželah; budi zanimanje za svet; omogoča spoznavanje sveta in more zato podirati predsodke o deželah in narodih; je priložnost za socialne kontakte, posebno za ljudi, ki v vsakdanjem življenju ostajajo samotarji. Nevarnosti, deformacije: Prenaporna potovanja; potovanja za rekord (v številu dežel, krajev, muzejev...); pretirana organizacija, ki sili ljudi v držo pasivnih konsumentov, brez možnosti osebne iniciative in adaptacije potovanja osebnim željam. Sad potovanja zavisi najprej od širine in globine osebe, ki potuje, torej od splošne samovzgoje in vzgoje. A je potrebna tudi posebna vzgoja za pravilno oblikovanje turizma: potovanje naj deloma pripravi oseba sama; naj pri tem misli, česa od potovanja osebno potrebuje; naj budi v sebi zanimanje za vse, kar potovanje prinaša; le kdor deželi, ki se v njej mudi, stavlja vprašanja, prejema odgovore. Med potovanjem so potrebni presledki počitka, duhovne prebave, obnovitve sprejemljivosti.⁷⁷

Hobby (»konjiček«): Ker ustreza individualnim strukturam, težnjam, potrebam, in ker ga zato spremlja poseben užitek, se človek zanj trudi posebno intenzivno in zato v njem več dosega. Hobby razvija nadpovprečno poznanje področja in nadpovprečno zmogljivost na njem. Njegov pomen: na svoj način razveseljuje, osrečuje, pomaga proti dolgočasju (posebno v starosti), pospešuje razvoj v smeri osebne izrazitosti, je pod-

⁷⁵ Prim. E. Weber, nav. d., 233—244; RGG, sest. Sport; LTK, sest. Sport.

⁷⁶ Prim. R. Jouve, Vacances humaines, Études 232 (1937) 433—443; Ma joie terrestre où donc es-tu? (zbirka Études Carmélitaines), Bruges 1947; E. Weber, nav. d., 244—251; RGG, sest. Natur und Christentum.

⁷⁷ Prim. R. Svoboda, Der moderne Fremdenverkehr und seine seel-sorglichen Probleme, Linz 1958; E. Weber, nav. d., 251—258; LTK, sest. Fremdenverkehr.

ročje spontanosti, pomaga proti drži pasivnega konsumenta, je področje kompenzacije. Trud za razvijanje lastnega hobbyja razvija osebo samo: cilnost v delu, potrpljenje, solidnost, trdnost volje, koncentriranje sil... Nevarnosti, deformacije: zanemarjanje poklicnega dela, potrebnega počitka, meditativnosti; čezmerni stroški; kadar gre za kak čudaški hobby, tudi zgubljanje čuta za realno življenje, za naloge v družbi in zgodovini. Vzgoja mora predvsem buditi zanimanje za hobby, pomagati pri njegovi izbiri, podpirati pozitivno oblikovanje hobbyja, opozarjati na možne deformacije.⁷⁸

»Do-it-yourself« imenujejo popraviljanje ali izdelovanje predmetov znotraj hišne ekonomije (električna napeljava, pleskarstvo, mizarstvo, vrtno delo, poprave radia, ure...) za varčevanje v stvarih, ki jih človek lahko sam opravi in ki bi zanje morda težko našel delavca. »Do-it-yourself« se posebno v Združenih državah severne Amerike vse bolj širi. Njegove prednosti: kot hobby; poseben pomen ima kot področje kompenzacije v smeri ročnega dela, ki mnogim manjka. Vzgoja mora predvsem poudarjati solidnost, vztrajnost, ki delo dokonča, preciznost, proti površnosti, delo docela, ne napol.⁷⁹

Estetsko življenje: S čim more graditi človeško eksistenco? Če je zadosti globoko, je oaza miru; psihično pomirjuje; je činitelj enovitosti duha, celosti duha; v svojih globinah odpira tisto Absolutno, ki je tudi religioznemu izkustvu zadnja vsebina; je področje svobode; vpliva z vsem tem proti nivelizaciji v brezimno maso, proti alienacijam, proti drži pasivnega konsumenta, z eno besedo: proti razosebljanju. Prva naloga vzgoje je, odpirati in razvijati estetski čut, ki je povečini oslavljen, včasih čisto atrofiran; dalje uvajati v razne vrste umetnosti; še posebej v tiste umetnostne oblike, ki so teže dostopne, a imajo že svoje mesto v današnji kulturi. Pri uvajanju v take oblike bo pomagalo, če pokažemo, kako so, kadar gre za kvalitetne stvaritve, kljub novosti vendarle v neki zvezi s preteklostjo, kako je preteklost v njih vendarle še vedno navzoča. Naj bo za primer moderno »abstraktno« slikarstvo, kjer se estetsko doživetje izraža brez »predmeta«: ni človeškega obraza, ni ulice, ni morja..., le funkcija barv, ploskev, linij. Dokončna sodba o tem slikarstvu še ni mogoča. A da gre v marsikaterem izrazu za pristno umetnost, ni dvoma. To dojema in ugotavlja isti estetski čut, ki dojema in ugotavlja lepoto »predmetne« umetnosti: gotike, impresionizma, ekspresionizma... Če glasba, ki je tudi »brezpredmetna«, saj vključuje le funkcijo zvokov, lahko posreduje estetsko doživetje (in o tem nihče ne dvomi), zakaj bi tega ne moglo »brezpredmetno« slikarstvo, na primer s funkcijo barv! In kakor zvoki ne posredujejo le čutnega doživetja, temveč hkrati duhovno — saj je vsako doživetje izraz umetnikove osebnosti v katero se zbira vsa človekova bit, tako nosijo tudi barve »brezpredmetne« slike celotno estetsko doživetje, ne le njegovo čutno stran. Naj nam pravkar izraženo misel približa nekaj odlomkov iz pisem van Gogha, ki »predmeta« sicer še ni opustil, a ga že preglasuje z močnim poudarkom barvne funk-

⁷⁸ Prim. E. Weber, nav. d., 258—268.

⁷⁹ Prim. E. Weber, prav tam.

cije: »Sodobno slikarstvo obeta večjo subtilnost; obeta, da bo vedno bolj glasba in vedno manj kiparstvo; obeta barvo«. »V sliki bi rad nekaj povedal, nekaj tolažečega kot glasba. Može in žene bi rad slikal v drhtenju naših barv«. »Aurierov sestavek mi daje poguma, da se še bolj oddaljujem od realnosti in ustvarjam neko barvno glasbo«. »Slikar bodočnosti bo barvar, kakršnega še ni bilo«. »Barvne kompozicije govore same po sebi«. »V svoji sliki kavarne sem poskusil izraziti, da je to kraj, kjer more človek zblazneti in postati zločinec«. ⁸⁰ Kar torej v »predmetni« umetnosti posredujejo barve, ploskve, linije, navezane na »predmet«, posredujejo v »abstraktnem«, »brezpredmetnem« slikarstvu barve, ploskve, linije brez »predmeta«. Kar moram v »predmetni« umetnosti estetsko razbrati iz predmetno vezanih estetskih činiteljev, moram v »brezpredmetnem« slikarstvu razbrati iz predmetno nevezanih umetnostnih sredstev. Osebo delo razbiranja je potrebno v obeh primerih. Tudi v »predmetni« umetnosti. Saj se formalna bit estetskega izraza, njegov fluidum, ne istoveti s »predmetom«; saj npr. mir, ki ga »predmetna« slika izraža, ni hiša, nebo, drevo ... na sliki, temveč igra barv, ploskev, linij celotnega »predmeta«; in to igro je treba razbrati. To brez žive iniciacije v razumevanje slikarske umetnosti, vsaj pri ljudeh, ki nimajo že prirojenega izrazitega umetnostnega čuta, ni lahko; tudi v »predmetni« umetnosti ne. Mnogi sicer mislijo, da jo razumejo, ker prepoznavajo sestavine »predmeta« (tovarno, starko, oblak ...), a ne vedo, da te sestavine še niso formalni umetnostni lik, ki ga predmetne sestavine izražajo (npr. raztrganost časa). To razloži, zakaj toliko ljudi tako lahko zamenjuje kič s pristno umetnino: kič nima vitalnega umetnostnega doživljajskega fluida, a ima sestavine predmeta; kdor na sliki motri samo te sestavine, kdor ne razbira tudi moči umetnostnega lika, ne zaznava razločka med resnično umetnostno stvaritvijo in kičem. Kdor pa se ob »predmetnih« slikah ustavlja ob umetnostnem liku, more umetnino in kič relativno lahko razlikovati. In hkrati laže prehaja k »abstraktnemu«, »brezpredmetnemu« slikarstvu, ne da bi ob njem imel občutek neke čisto nove umetnostne oblike. Saj mu tudi pri »predmetni« obliki umetnostnega podoživljenja ne določuje »predmet«, marveč igra linij, ploskev, barv. Te pa tudi v »abstraktni«, »brezpredmetni« sliki ostajajo in v njej delujejo. Tako pa je opuščanje »predmeta« sicer nov korak umetnostnega iskanja, a nikakor popoln prelom s tradicijo. Saj ta v »brezpredmetni« sliki živi, kolikor so v taki sliki kakor nekoč izraz estetskega doživljanja barve, ploskve, linije. Razvojno kontinuiteto »abstraktnega« slikarstva izpričuje tudi njegov zgodovinski nastanek. Ni vzniknilo mahoma. Le počasi si je utiralo pot spoznanje, da izrazna moč linije, ploskve, barve ni nujno vezana na »predmet«. Le počasi se je »predmet« iz slike umikal, dokler ni puščal v njej le še komaj zaznavno sled: npr. v V. Kandinskega »Improvizaciji 35« iz leta 1914, ali v P. Kleeja »Predigri Golgote« iz leta 1926, ali v »Gozdnih čarovnicah« iz leta 1938. Nazadnje se je slika »predmetu« popolnoma odrekla. ⁸¹

⁸⁰ Citati iz knjige C. Einstein, Die Kunst des 20. Jahrhunderts, Berlin 1926, 27—29.

⁸¹ Ta postopni umik predmeta lepo ponazarjajo slike v knjigi W. Müseler, Europäische Malerei, Berlin 1957, posebno 222—239. Za estetsko življenje

Radio, film, televizija, časopisje: Njihove pozitivne možnosti: Danes je svet vse bolj en sam svet, eno veliko življenje; ni področja človekove eksistence, ki ne bi bila tesno povezana z vsemi drugimi področji. Zato pa mora vsakdo ob svojem sektorju dela vedeti tudi za druge sektorje, jih v neki meri poznati. In vprav temu služijo navedena družbena občila. A v njih ne gre le za informacije, temveč tudi za vabila, opomine, spodbudo, podžiganje pod kulturnim, političnim, etičnim... vidikom ob vsem, kar se v svetu prebuja in čemur se je treba, kolikor je pozitivno, odpreti. Nevarnosti, deformacije: preplava novic in spodbud ogroža človekovo koncentriranje samega sebe, more slabiti njegovo kritičnost, voditi v površnost, plitvost; negativen v teh občilih je pretirani naglas na senzacionalnem; dalje: človek ima ob njihovem posredovanju manj neposredne, osebne skušnje: vse je le »secundae manus«; pomenijo trajno priložnost za zgubljanje časa; morejo voditi v beg pred trdo vsakdanjostjo, v otopevanje etičnega vrednotenja, v nravni razkroj. Vzgoja mora navajati predvsem h kritičnosti, ki razpoznava, kaj je konstruktivno, kaj destruktivno, k odpovedi vsemu destruktivnemu in k ohranjanju notranje svobode, k iskanju višje ravni v teh sredstvih, k boju proti vsemu nekvalitetnemu in destruktivnemu v njih.⁸²

Kulturna izobrazba: Je notranje povezana z etičnim integriranjem vsega pozitivnega. Vzgoja mora vztrajati na organskem povezovanju novih spoznav med seboj in z že prej prisvojenjo kulturno substanco; na tem, da morajo nove pozitivne spoznave tudi etično določevati človeka; da je treba moč kulture meriti po tem, kako obvlada konkretno vsakdanjost, z njenimi tehničnimi, ekonomskimi, socialnimi, političnimi problemi... Bolj kot za kako enciklopedično univerzalnost znanja (ki danes niti ni mogoča) gre za poglobljanje in enotenje celostnega osebnega gledanja na svet.⁸³

Nadaljevanje strokovne izobrazbe: Potrebna je zaradi stalnega napredka posameznih strok. Po njej si more človek ustvarjati osebnejše stališče do lastnega dela in premagati oni brezosebni odnos, v katerem je morda znotraj delovnega časa.⁸⁴

Meditativno brezdelje (otium): V njem človek ne samo ne dela, temveč je buden navznoter, odkrivajoč svoj notranji prostor, svojo osebnost, njeno transcendiranje v Absolutno, svet v svoji vseenosti znotraj dojetja Absolutnega. Meditativno brezdelje v naravi, ob umetnosti, v filozofski refleksiji, religiozni meditaciji...⁸⁵

nasploh prim. H. Bremond, *Prière et poésie*, Paris 1926; *Die Künste im technischen Zeitalter*, München 1954; *Nos sens et Dieu* (zbirka *Études Carmélitaines*), Bruges 1954; E. Weber, nav. d., 268—284; H. R. Schlette, *Der Christ und die Erfahrung des Schönen*, v: WG 80—101; Truhlar, Teilhard und Solowjew, 84—115; RGG, sest. Kunst III, Musik III, LTK, sest. Kunst, *Musische Erziehung*.

⁸² Prim. E. Weber, nav. d., 285—309.

⁸³ Prim. E. Weber, nav. d., 309—331; RGG, sest. Bildung; LTK, sest. Bildung, Bildungsmittel.

⁸⁴ Prim. E. Weber, prav tam.

⁸⁵ Prim. R. Guardini, *Das Gute, das Gewissen und die Sammlung*, Mainz 1931; J. Pieper, *Musik und Kult*, München 1955; isti, *Iridische Kontemplation*, v: WG 265—268; LTK, sest. Musse.

Praznovanje, praznik: Deli in po svoje oblikuje tok časa: človek se ga veseli, z ozirom nanj zbira svoje sile za delo, ki ga mora opraviti do praznika, se v prazniku prenovi in z novimi silami stopi spet v delo. Takó je življenje tudi pot iz praznika v praznik. Praznovanje s svojo glasbo, jedjo, pijačo ... je v dnu nevsakdanji, slovesen izraz pristanka na svet v njegovi celoti. Ta izraz prejema posebno polnost, če je njegovo duševno ozadje dojemanje Absolutnega in sveta v Absolutnem. Od takega praznika je le korak do bogočastja. Tu je potem tudi mesto krščanske nedelje.⁸⁶

CETRTI DEL

EPIFANIJA BOGA V SVETU

V študiji »Das Auge und die religiöse Erkenntnis. Philosophische Erwägungen zu Römerbrief 1, 19—21«⁸⁷ insistira Guardini na Pavlovih besedah: »Kar je v njem nevidno, se od stvarjenja sveta po delih spoznano vidi (nooumena kathoratai), njegova večna moč in božanstvo« (20. vrsta). »Kathorein« ni: abstraktivno, diskurzivno sklepati iz stvari na stvarnika; človek more tudi to; a »kathorein« je prav »videti«, »videti« stvariteljski dej Boga (»njegovo večno moč in božanstvo«) v stvareh, »videti« ob vitalnem delovanju religioznega čuta; kjer je ta čut atrofiran, seveda človek ne more »videti« božjega stvariteljskega deja v stvareh.

To razlago lahko dopolnimo in dalje utemeljimo z izkustvom Absolutnega znotraj gibanja, v katerem človekov duh, odprt v Absolutno, teži vanj. Tudi vsako gledanje stvari je zajeto v dojemanje Absolutnega, njegovega stvariteljskega deja.

V nadnaravnem življenju je dinamični izkustveni stik z Absolutnim v transcendiranju človekovega duha »superformiran« v dinamiki vere, upanja, ljubezni zato tudi »videti Boga v stvareh«; to »videnje« gre skozi izkustvo Kristusa.⁸⁸

SKLEP

Če se ozremo na teološko dejstvo, da je vse konstruktivno v današnjem svetu že vsaj implicitno krščanstvo, — dalje na dejstvo, kako je vse konstruktivno neki pogoj milosti, — kako milost v svoji inkarnatorični tendenci vsemu konstruktivnemu prihaja naproti, potem razumemo optimizem pastoralne konstitucije »O Cerkvi v današnjem svetu«. Čeprav so v svetu »luctus et angor«, »pauperes« in »afflicti«, — čeprav so v svetu boji, stiske, strah, beda, je vendarle koncil to konstitucijo hotel začeti in nasloviti z vedrostjo besed »Veselje in upanje«.

⁸⁶ Prim. J. Pieper, *Musse und Kult; isti, Zustimmung zur Welt*, München 1963; RGG, sest. Feste und Feiern, Geselligkeit; LTK, sest. Eutrapelie, Fest und Feier.

⁸⁷ V knjigi *Die Sinne und die religiöse Erkenntnis*, Würzburg 1950.

⁸⁸ Prim. *Christuserfahrung*.

Nov in važen dokument

Vilko Fajdiga

Summarium: Inter documenta Concilii Vaticani II. locum specialem tenet Declaratio de Ecclesiae habitudine ad Religiones non christianas. Minime expectata viam optimam aperit ad dialogum cum religionibus mundi hodierni incipiendum et proseguendum. Auctor historiam documenti manifestans ejus verba brevissima sed ditissima de hinduismo, budhismo et islam repetit et scopum ipsius Declarationis in dialogo faciendo videt. Maxime iuvat enarrare conditiones hujus dialogi verbis Declarationis sine quibus successus expectari non potest. Per se autem patet etiam in hac Declaratione patres Concilii transcendentiam religionis christianae silentio praeterire non potuisse.

»Gre za bratski dialog z velikimi nekrščanskimi verami, ki ga katoliška Cerkev tokrat prvič v zgodovini predlaga.« S temi besedami je predsednik tajništva za zedinjenje kardinal Bea dne 20. novembra 1964 predstavil koncilskim očetom nov osnutek izjave o razmerju Cerkve do nekrščanskih verstev.¹ Ko je bil osnutek že dokončno urejen in na javni seji dne 28. oktobra 1965 slovesno razglašen, ga je kardinal König, veliki veroslovec in mojster dialoga pozdravil kot »dokument velike važnosti in silnega pomena«.² Ko pa dominikanec I. H. Dalmais govori o njegovi zgodovini v posebni temu posvečeni številki Daniéloujevega »Bulletin Saint Jean-Baptiste«, ga imenuje »nedvomno nov in najbolj nepričakovan odlok«.³ Vsi pa s kardinalom Königom soglašajo, da je bila »pot do njega dolga in težka«.⁴ Prav je zato, da se ob tem kratkem dokumentu, saj obsega v originalu le 177 vrstic, pomudimo tudi mi, in sicer najprej pri njegovi zgodovini, potem pri njegovi novi vsebini in končno pri njegovem pomenu, saj za Daniélouja ni nič manj kakor »magna karta dialoga med kristjani in ljudmi vseh ver«.⁵ Takoj pa pripominjam, da iz razprave izločam tisti del izjave (št. 4), ki razpravlja o razmerju Cerkve do Judov, ker je ta del že predstavil J. Aleksič.⁶

Daljna in bližnja zgodovina dokumenta

Pot do takega dokumenta Cerkev je bila precej dolga. Pravzaprav je dialog s svetom in njegovimi verskimi nazori začel že ustanovitelj Cerkev in edino prave vere Jezus Kristus. Za njim so ga v dolgi zgodovini Cerkev bolj ali manj uspešno gojili njegovi učenci ob misijonskih srečanjih ali iz visokih hierarhičnih in teoloških stolic. Mogoče so ti dialogi le prevečkrat stali pod vplivom nekega triumfalizma, češ samo mi imamo vse prav, kar

¹ Prim. Documentation catholique 42 (1965) 1909.

² Documents conciliaires 2, Paris 1965, 201.

³ I.-H. Dalmais, Historie d'un texte conciliaire, Bulletin Saint Jean-Baptiste VI — 2 (1965) 94.

⁴ V op. 2 nav. uvod, 206.

⁵ Bulletin, 55.

⁶ Judovstvo v luči ekumenizma, Bogoslovni vestnik 25 (1965) 231—253.

je seveda sproščen razgovor močno oviralo.⁷ Gotovo je dialog oviralo, posebno kar zadeva misijonsko delo Cerkve, stališče, da so (po vulgati) »omnes dii gentium daemonia« (Ps 95, 5), kar je seveda vodilo do takozvane »tabula rasa« metode, ko so misijonarji v sveti gorečnosti preklinjali in uničevali vse, kar ni bilo krščansko, tako glede vere kakor glede morale, da bi tako pripravili pravi veri lepše mesto in lažji dostop...

Priznati je sicer treba, da je napredujoče primerjalno veroslovje in misijonska znanost, v katerih so se končno močno začeli uveljavljati tudi katoliški znanstveniki, marsikateri predsodek in zmoto glede nekrščanskih verstev pomagala odstranjevati, saj se je slednjič le zanesljivo začelo uveljavljati stališče, da imajo tudi druge vere marsikaj dobrega in zdravega in jih je zato treba bolj pozitivno ocenjevati kakor doslej.⁸ Vzporedno s tem se je zboljševala misijonska praksa, ki so jo k spoštovanju vrednot nekrščanskih kultur in še posebej religij usmerjali stari in novi cerkveni dokumenti.

Toda to so bile samo daljne, dasi zelo važne priprave za koncilsko izjavo. Kardinal König med njimi omenja še posebej svetovno perspektivo, v kateri je opaziti težnjo sveta k edinosti, pri čemer naj bi edinstvo med verami še posebej ugodno vplivala. Potem perspektivo, ki jo ima Cerkev, da namreč noče biti element sporov ampak vez edinosti, v kateri naj bi se vsi približali h Kristusu kot eno božje ljudstvo.⁹ K temu njo in druga verstva brez dvoma sili tudi dejstvo svetovnega ateizma vseh vrst.

Bližnja priprava za tako izjavo so bile seveda razmere v svetu in v Cerkvi v dobi, ko se je vršil II. vatikanski koncil. Ni dvoma, da sta Janez XXIII. in Pavel VI. koncil pripravila in izvedla prav s tem namenom, da se Cerkev v resnici in ljubezni odpre vsemu svetu in se tako notranje prenovi, da bodo vsi, ki so od nje ločeni, mogli z veseljem hiteti v njen objem, in da bo ena čreda in en pastir, kakor je želel Gospod (Jan 10, 16). Zato je mogoče trditi, da je vse delo koncila neposredno pripravljalo izjavo o razmerju Cerkve do nekrščanskih verstev. Prav posebno je gotovo na to vplivalo zadevno mesto v prvi okrožnici Pavla VI. »Ecclesiam suam«, kjer je rečeno: »Potem vidimo okrog sebe drug, prav tako zelo širok krog, ki je manj oddaljen od nas. Ta obsega predvsem ljudi, ki molijo enega in najvišjega Boga, katerega častimo tudi mi. Omenjamo sinove judovskega naroda, pač vredne našega spoštovanja in ljubezni; ti se zvesto držijo tiste vere, o kateri pravimo, da je lastna stari zavezi. Potem nava-jamo tiste, ki molijo Boga v obliki religije, imenovane enoboštvo; zlasti mislimo tu na tisto obliko, katere se držijo mohamedanci; zaradi tistega, kar je v njihovem bogočastju resničnega in hvalevrednega, jih po pravici občudujemo. In končno pripadnike velikih afriških in azijskih verstev.« »Vendar pa nočemo odrekati svojega spoštljivega priznanja duhovnim in moralnim vrednotam, vsebovanim v različnih nekrščanskih veroizpovedih;

⁷ Prim. J. Janžekovič, Naš dialog s sodobnim svetom, Nova pot 17 (1965) 494—502; predvsem pa okrožnica Pavla VI., »Ecclesiam suam« — slovenski prevod: Ljubljana 1965 (ciklostil).

⁸ Prim. V. Fajdiga, O veri in verstvih, Zbornik teološke fakultete VIII (Ljubljana 1958 — tipkano) 124—139; Giuseppe Graneris, Teologia e scienze delle Religioni, v: Problemi e orientamenti di teologia dommatica, Milano 1957, I.

⁹ V op. 2 nav. uvod, 201.

skupaj z njimi hočemo pospeševati in varovati vzvišene ideale, ki so nam skupni na področju verske svobode, človeškega bratstva, izobrazbe in znanosti, socialne dobrotelosti in državljskega reda. Kar zadeva te ideale, ki so nam skupni, se bo z naše strani mogel vršiti razgovor; in ne bomo opustili tega, da bi dali priložnost zanj, kadar koli bo ob medsebojnem in iskrenem spoštovanju dobrohotno sprejet.»¹⁰

V dogmatični konstituciji o Cerkvi, ki je bila izglasovana pred izjavo o odnosu Cerkve do nekrščanskih verstev, je tudi že nakazano, kako bo končno ugotovljen ta odnos. Tam je namreč rečeno: »Naposled so na razne načine naravnani na božje ljudstvo tisti, ki evangelija še niso sprejeli. V prvi vrsti seveda [Judje]... Odrešitveni sklep pa vključuje tudi tiste, ki priznavajo Stvarnika; med temi so na prvem mestu muslimani, ki se imajo za izpovedovavce Abrahamove vere in ki z nami častijo edinega, usmiljenega Boga, ki bo sodil ljudi poslednji dan. Bog sam ni daleč niti od tistih, ki iščejo neznanega Boga v sencah in podobah, ker daje vsem življenje in dihanje in vse (prim. Apd 17, 25—28) in ker kot Odrašenik hoče, da bi se vsi ljudje zveličali (prim. 1 Tim 2, 4). Tisti namreč, ki brez lastne krivde ne poznajo Kristusovega evangelija in njegove Cerkve, a iščejo Boga z iskrenim srcem in skušajo pod vplivom milosti v dejanjih spolnjevati njegovo voljo, kakor jo spoznavajo po glasu vesti, morejo doseči večno zveličanje« (št. 16).

Papež Pavel VI. je za to, kar je pisal v svoji okrožnici, dal tudi osebni zgled z vsem svojim delom in govorjenjem, posebno pa s svojim potovanjem najprej v Palestino (1964), potem v Indijo (1964) in končno v Združene narode (1965). V Bambayu je imel ob svetovnem evharističnem kongresu posebne osebne razgovore s predstavniki velikih azijskih verstev, ko jim je dal čutiti svetlobo in srečo svoje vere, pa bil zato nič manj sprejemljiv za vse, kar imajo njihove dobrega.

Kljub vsemu temu pa imajo vendar izjavo o razmerju Cerkve do nekrščanskih verstev za nekaj nepričakovanega in revolucionarnega novega, češ da je doživela usodo gorčičnega zrna iz evangelija. Na odnos Cerkve do Judov so mislili prav kmalu. Dne 8. novembra 1963 so razdelili koncilskim očetom 42 vrstic dolgo besedilo o kristjanih in Judih, ki naj bi bil pridružen dokumentu o ekumenizmu obenem z izjavo o verski svobodi. Debata o tem se je na koncilu začela 18. novembra istega leta. Takoj na začetku je seviljski kardinal Bueno y Monreal želel, da se v ekumenizem vključijo tudi druge vere. Tudi kardinal Doi iz Tokia je predlagal, naj bi ob razpravi o Judih govorili tudi o nekrščanskih verah kakor so konfucianizem in budizem, češ da so povsod »semina Verbi«, ki ljudi pripravljajo na sprejem evangelija. Msgr. da Verga Countinho iz Indije je dne 21. novembra že predlagal, da tekst mora biti brez žalitve za tuje narode, ki naj bi jih ne imenovali malikovavce ali pogane. Ta je tudi izrazil misel, naj bi ustanovili tajništvo za nekrščanska verstva.

Koncilski očetje izjavi o nekrščanskih verah niso bili nenaklonjeni, razmišljali so le o njenem obsegu in mestu, kam naj bi jo priključili. Orientalni škofje so predlagali, naj jo priključijo konstituciji o Cerkvi, arabski pa so želeli, naj bi bila priključena XIII. shemi. Ko je v dneh 27. 2. do

¹⁰ »Ecclesiam suam«, št. 111 in 112.

7. 3. 1964 zborovalo tajništvo za zedinjenje, so se sporazumeli, da je treba izdati odlok o ekumenizmu posebej, poglavje o Judih naj bo njegov do-datek, v katerem pa se že omenjajo tudi druge vere. V septembru istega leta so res očetom razdelili 70 vrstic dolg osnutek o Judih, v katerem se že omenja tudi islam. Dne 29. septembra 1964 je več škofov zahtevalo, naj bi bilo v izjavi več o islamu in drugih verah. Tako so predlagali japonski škof Nagae, vietnamski škof Nguyen Van Hien in dva škofa iz južne Indije. Škof iz Butare v Ruandi je celo predlagal, naj bi posebej omenjali tudi primitivni animizem.

Dne 18. novembra so razdelili na koncilu že končno obliko izjave, ki naj bi ne bila več samo »Appendix«, ampak samostojna izjava o nekrščanskih verstvih. V tekstu naj bi bilo 63 vrstic o Judih, 25 o islamu in 40 o ostalih verah. O tem tekstu pravi Dalmis, da je šel preko vsega, kar se je pričakovalo.¹¹ Seveda težav še ni bilo konec. Ni jih pa delalo vprašanje o razmerju do drugih verstev ampak o razmerju do Judov. Arabci so na tekst o Judih gledali kakor na politično izzivanje in na vmeševanje v njihove notranje zadeve. To se je pokazalo tudi pri glasovanju na zadnjem zasedanju koncila, ko je 15. oktobra 1965 za izjavo glasovalo 1763 škofov, proti pa kar 242. In še na sedmi javni seji 28. oktobra, ko so izjavo slovesno razglasili, je bilo za 2221, proti pa še vedno 88. Zanimivo pa je, da odmev v arabski javnosti niti malo ni bil tako hud kakor so se bali. Tudi Arabci so doumeli, da gre za čisto versko zadevo.¹²

Novost in vsebina dokumenta

Zakaj naj bi bila izjava, ki se je toliko časa pripravljala, vendarle presenetljivo nova? Prvič zato, ker doslej Cerkev v nobenem svojem uradnem dokumentu, najmanj pa v dokumentu vesoljnega cerkvenega zbora, ni omenjala nekrščanskih religij v tako obširnem tekstu in na tako pri-jazen in priznavalen način. Drugič pa zato ker se še nikoli ni izjavila tako pripravljeno z njimi se razgovarjati kakor tokrat. Sicer pa si oglejmo vsebino izjave.

Izjava najprej tudi drugim verstvom priznava, da so sposobna odgovarjati na »zagonetna vprašanja človeškega življenja, ki danes prav tako kakor nekdanj globoko vznemirjajo človeška srca«. Kar hvaležni moramo biti koncilu, da je enkrat ta vprašanja na kar klasičen način naštel. To so: »Kaj je človek? Kakšen je smisel in namen človeškega življenja? Kaj je dobro in kaj greh? V čem je izvor in kaj namen trpljenja? Katera pot vodi do prave sreče? Kaj je smrt, sodba in povračilo po smrti? Kaj je končno zadnja in nedopovedna skrivnost, ki obdaja naš obstoj, iz katere izhajamo in h kateri težimo?« (št. 1, 3) Takoj nam je jasno, da na taka vprašanja ne more dati nihče drug odgovora kakor vera. Seveda je od njene resničnosti in pravilnosti odvisna tudi resnica in pravilnost odgovora. Vendar tokrat cerkveni zbor ni tako ekskluziven kakor so bili včasih pred-

¹¹ Bulletin, 96.

¹² Prim. A. Wenger, Vatican II. Chronique de la quatrième session, Paris 1966, 406 sl.

stavniki Cerkve s svojim »Extra Ecclesiam nulla salus«, ki so ga sicer pravilno razlagali, pa včasih manj pravilno uporabljali. Drugi vatikanski koncil meni, da je lahko tudi v drugih verah mnogo pravih odgovorov na ta vprašanja, ko pravi: »Od najstarejših časov do današnjih dni se najde pri različnih narodih neko spoznanje skrivnostne moči, ki je prisotna v teku stvari in dogodkih človeškega življenja, včasih celo priznanje najvišjega Bitja ali celo Očeta. To spoznanje in priznanje prešinja njihovo življenje z globokim verskim čustvom« (št. 2, 1). Tako priznanje drugim verstvom je res razveseljiva in poštena novost!

Z veseljem bodo verniki nekrščanskih verstev brali tudi take besede s koncila: »Katoliška Cerkev ne zametuje ničesar od tega, kar je v teh verstvih resnično in sveto. Z iskrenim spoštovanjem gleda na te načine delovanja in življenja, na ta pravila in nauke, ki se sicer v mnogočem razlikujejo od tega, česar se sama drži in uči, pa so vendar neredko žarek Resnice, ki razsvetljuje vse ljudi« (št. 2, 2).

Ko pa postane govorica izjave še bolj določena, zgodovinsko natančna in objektivna, je veselje nad njeno novostjo še večje in seveda vrata za dialog se še bolj na stežaj odpro. Med verstvi, ki so povezana z napredujočo kulturo in skušajo na ta vprašanja odgovoriti z bolj dognanimi pojmi in bolj uglajenim jezikom izjava omenja najprej *hinduizem*. Morda zato, ker je to vera Indije, najbolj religiozne dežele sveta, ki si jo je zato Pavel VI. izbral za prvi cilj svojih misijonskih potovanj. Morda tudi zato, ker je hinduizem tesno povezan z velikim indijskim narodom, ki naj s spoznanjem krščanskih globin najde tudi rešitev iz svojih zemeljskih stisk. Gotovo pa zato, ker je hinduistov zelo veliko (nad 300 milijonov) in so si že včasih prizadevali, da bi postali vera svetá. O hinduizmu pravi izjava: »V hinduizmu ljudje preiskujejo božjo skrivnost in jo izražajo z neizčrpnim bogastvom mitov in izostrenimi filozofskimi napor, rešitve iz stisk našega življenja pa si iščejo ali v oblikah spokornega življenja, ali v globokem premišljevanju, ali v tem, da se zatekajo z ljubeznijo in zaupanjem k Bogu (št. 2, 1).

V kritični presoji teksta bomo najvarneje vozili, če se zaupamo strokovnjakom za nekrščanska verstva, ki so na izjavo že reagirali. S. Siauve meni ob analizi besedila o hinduizmu, da je »v vsakem oziru zelo pravično in točno«, posebno kar zadeva preiskovanje božje skrivnosti v povezavi s človekovim naporom, da se reši življenjskih stisk. Siauve je srečen, da izjava omenja silno bogastvo verskega izražanja v Indiji, najprej v mitih, ki so globoko zakoreninjeni v domači kulturi, in pa v filozofiji. Priznava, da je hindujski filozofiji res šlo za preiskovanje transcendentne božje skrivnosti ne pa za kak preprost panteizem. S to filozofijo je hinduizem predvsem hotel raziskovati odnos med enim najvišjim bitjem in množstvom stvari, med nespremenljivim bitjem in med bitji, ki se spreminjajo.¹³

Glede druge vere, ki je sicer v Indiji doma, pa se je iz nje preselila v druge azijske pokrajine, pravi izjava: »V različnih oblikah *budizma* priznavajo popolno nezadostnost sedanjega spremenljivega sveta, in učijo pot, po kateri bi ljudje s pobožno in zaupanja polno dušo mogli doseči

¹³ Bulletin, 97 sl.

stanje popolne svobode, ali pa, bodisi z lastnim prizadevanjem ali oprti na višjo pomoč, priti do najvišjega razsvetljenja« (št. 2, 1).

Četudi velja hinduizem za živo verstvo sodobne Indije, pa pomeni budizem njegov največji ponos, saj je postal celo privlačen za ostali, posebno evropski svet.¹⁴ Zato je zbudila poštena in pravična izjava o njem s strani uradne katoliške Cerkve še prav posebno pozornost in odobravanje. Nekdanji budist konvertit Fr. Houang je zapisal: »Samo veseli smo lahko te izjave, ki je v čast Cerkvi in ki bo pomagala razpršiti nevednost na obeh straneh, to je pri kristjanih in budistih.«¹⁵

Kdor le malo pozna budizem, ve, da ima zares »različne oblike«, katerih vsaka pa ima nekaj dobrega, kakor v nasprotju z dosedanjim stališčem mnogih katoličanov do te »ateistične vere« močno poudarja koncilski izjava. Vsem oblikam je skupno to, da spričo »popolne nezadostnosti sedanjega spremenljivega sveta« iščejo pota do nirvane, do rešitve iz njega. Ena izmed oblik (hinayana — budizem) vidi rešitev v »poti askeze«, druga (mahayana — budizem) v poti opiranja na višjo pomoč in tretja (amida — budizem) v poti »pobožnosti in zaupanja polne duše«. Houang sicer nekoliko pogrša poudarka moralnih načel in vesoljnega sočutja v budizmu, kjer bi se krščanstvo in budizem posebno lahko srečala, vendar meni, da je izjava izraz spoštovanja in simpatije do vere, ki je več kot 2500 let oblikovala milijarde ljudi in je po izjavi de Lubaca s krščanstvom »največje duhovno dejstvo zgodovine«, kar bo seveda dialog z njim pospeševalo.¹⁶

Predno pa so koncilski očetje zavzeli stališče do islama, ki je poleg judovske vere krščanstvu najbližja in za njim največja vera, z enim stavkom objamejo še vse druge vere, primitivne ali visoko razvite, ko pravijo: »Tako si tudi druga verstva, ki jih je najti po vsem svetu, na razne načine prizadevajo, kako bi nemirnemu človeškemu srcu pomagala s tem, da mu kažejo poti, to je nauke in pravila za življenje ter svete obrede« (št. 2, 1). V izjavi o razmerju Cerkve do nekrščanskih ver resnično ne sme biti izpuščena nobena izmed njih in nobena ne sme biti izključena iz bodočega dialoga, kajti Gospod je naročil: »Pojdite torej in učite vse narode« (Mt 28, 19).

Posebno mesto na koncilu so škofje že kmalu od začetka nameravali dati islamu in muslimanom, najbrž zato, ker »častijo edinega, živega in nespremenljivega Boga, usmiljenega in vsemogočnega, Stvarnika nebes in zemlje, ki je govoril ljudem« (št. 3, 1). Tudi ta del izjave pomeni tako veliko novost v zgodovini Cerkve, da pravi krščanski islamolog Mihael Hayek, da bi se že samo po njej dalo presojati, kako je bil II. vatikanski koncil nekaj novega, naravnost revolucionarnega,¹⁷ saj so se doslej o islamu uradne cerkvene izjave izražale skoro le negativno, razen če izvzamemo pismo Gregorija VII. Nacirju, kralju Mavretanije, na katero se izjava tudi sklicuje.

¹⁴ Prim. H. de Lubac, *La Rencontre du Bouddhisme et de l'Occident*, Paris 1952.

¹⁵ Bulletin, 98 sl.

¹⁶ Bulletin, 99.

¹⁷ Bulletin, 100.

Če se koncilski očetje zelo previdno izražajo o vrednosti moralnega življenja pri muslimanih, ki »se trudijo, da bi živeli moralno«, so pa pri navajanju njihovega verovanja zelo točni in popolni, saj npr. bistvo njihove vere, ki je v predanosti Bogu (»islam«), takole označujejo: Božjim »sklepom, tudi skritim, se skušajo z vso dušo podvreči, kakor se je Bogu podvrgel Abraham«. Ni sicer to še ljubezen, dasi tudi ljubezni in prave mistike pri njih ni malo, kakor je na široko dokazoval Ohm,¹⁸ v kar pa se koncil noče spuščati. Pač pa je zelo jasen, ko omenja Jezusa in Marijo: »Jezusa, ki ga sicer ne priznavajo za Boga, vendar častijo kot preroka; Marijo častijo kot njegovo deviško Mater in jo včasih tudi pobožno kličejo na pomoč« (št. 3, 1). Hayek misli, da bi naštevanje še mnogih oseb iz SZ, posebno pa Janeza Krstnika iz NZ ter še vse polno drugih lepih imen, ki jih ima Koran za Jezusa, posebno pa omenitev »paruzije«, pričakovanja drugega Jezusovega prihoda, moglo odkriti še več takih resnic, ki nas družijo in še bolj podpreti dialog. Enako bi kazalo omeniti med načini, s katerimi častijo Boga, poleg »molitve, miloščine in posta« še »romanje«, ki igra tako veliko vlogo v islamu.¹⁹ Omenjeno pa je »da pričakujejo sodnega dne, ko bo Bog vse ljudi sodil in poplašal« (št. 3, 1). Četudi je po mnenju omenjenega islamologa v izjavi vidno, da so še premalo poklicali na pomoč specialiste za veroslovna vprašanja, vendar je tudi ta del izjave, »če ga postavimo v okvir zgodovine cerkvenih dokumentov, presenetljiv hapaks, poln upanja za bodočnost, izhodišče za dialog, obenem pa obziren, veder in premišljen, ki mu morebitne muslimanske kritike ne bodo mogle oporekati.«²⁰

Pogoji za dialog

Tako slovesno priznanje vsega, kar imajo druge vere dobrega, je pač prvi in potreben pogoj za začetek razgovorov med Kristusovo Cerkvijo in nekrščanskimi verami, s katerimi hočejo tako papež Pavel VI. kakor koncilski očetje resnično začeti, saj pravijo v izjavi: »Svoje sinove zato spodbuja (Cerkev), naj se preudarno in z ljubeznijo razgovarjajo in sodelujejo s pristaši drugih verstev« (št. 2, 3). Sicer bi kdo dejal, naj začno drugi, vendar danes, ko se je Cerkev osvestila in zopet skuša imeti čisti Kristusov obraz, ve tudi za njegovo besedo: »Kdorkoli med vami hoče biti velik, bodi vaš strežnik« (Mt 20, 27). Res so jo predstavniki nekrščanskih verstev često krivično sodili in obrekovali, toda Cerkev mora kakor Kristus vsem odpuščati in sama prva pretrgati strupeni molk in se začeti razgovarjati. Toda za ta razgovor bodo njeni predstavniki sposobni šele takrat, kadar bodo Kristusovo vero najprej na sebi uresničili in doživeli. Zato jih izjava opominja: »Sveti zbor, ki hodi po stopinjah svetih apostolov Petra in Pavla, goreče prosi Kristusove vernike, naj »lepo živijo med neverniki« (1 Pet 2, 12), in ako je mogoče, naj živijo, kolikor je na njih,

¹⁸ Die Liebe zu Gott in den nichtchristlichen Religionen, Münster 1950, 310—370.

¹⁹ Bulletin, 104.

²⁰ Bulletin, 105.

z vsemi ljudmi v miru, da bodo res otroci Očeta, ki je v nebesih (št. 5, 3) »izpričujoč svojo vero in krščansko življenje« (št. 2, 3).

V razgovorih morajo pristaši drugih verstev čutiti, da jih ima njihov sobesedenik za enakovredne ljudi in da se ne postavlja na stališče neke »zapadne« ali »evropske« superiornosti, kar je doslej napravilo že toliko škode v odnosu drugih ver in narodov do krščanske, zato izjavi to bistveno enakost vseh pred Bogom jasno poudarja. Pravi namreč: »Vsi narodi so namreč ena skupnost, izvirajo iz istega vira, ker je Bog določil vsemu človeškemu rodu, da prebiva po vsej zemlji, vsi imajo tudi isti končni smoter, Boga, čigar previdnost, izkazovanje dobrot in zveličavni načrti se raztezajo na vse ljudi« (št. 1, 2). Iz tega pa sledi tudi medsebojno bratsko obnašanje. Izjavi pravi: »Ne moremo klicati na pomoč Boga, Očeta vseh, če odklanjamo bratski odnos do nekaterih ljudi, ustvarjenih po božji podobi. Med razmerjem človeka od Očeta Boga in razmerjem človeka do bratov ljudi je tako tesna zveza, da pravi sv. pismo: 'Kdor ne ljubi, Boga ne pozna' (1 Jan 4, 8)« (št. 5, 1).

Iz tega spoznanja pa sledi takoj drugo, da se ljudje v nobenem smislu ne smejo sovražiti in si delati hudo. Zato pravi izjavi: »Nobenega temelja torej nima teorija in praksa, ki uvaja med človekom in človekom, med ljudstvom in ljudstvom razlikovanje glede človeškega dostojanstva in pravic, ki iz njega izhajajo. Zato Cerkev zavrača kot nasprotno Kristusovemu duhu vsako razlikovanje ali trpinčenje ljudi zaradi pripadnosti k določenemu plemenu [rasi] ali barvi, stanu ali veri« (št. 5, 2. 3).

Toda Cerkev gre še korak dalje. Kakor je v izjavi, kolikor se nanaša na Jude, obžalovala »vsa sovraštva, preganjanja, izraze antisemitizma, ki so bili naperjeni v katerem koli času in od kogar koli zoper Jude (št. 4, 7), tako tudi glede muslimanov pravi: »Če so torej v preteklih stoletjih neredko nastale med kristjani in muslimani razprtije in sovražnosti, sveti zbor spodbuja vse, naj pozabijo na preteklost, naj se iskreno vadijo v medsebojnem razumevanju in naj skupaj varujejo in pospešujejo socialno pravičnost za vse ljudi, moralne vrednote, mir in svobodo« (št. 3, 2).

Gotovo je, da se bo pod takimi pogoji mogel začeti in uspešno razvijati dialog s svetom nekrščanskih ver, ki si ga je tako želel dobri Janez XXIII. Izjava o razmerju Cerkve do nekrščanskih ver bo resnično k temu mnogo pripomogla, saj pravi Daniélou, da »najdemo v njej tisto globoko simpatijo za pogansko dušo, pa naj že predstavlja ljudi velikih verstev, ki jih ni več, ali pa naše sodobnike, ki pa so verni ljudje, četudi še niso kristjani. Verska dimenzija je del človeške narave, ki jo je Bog ustvaril. Prav glede te dimenzije ateizem človeka pohabi in je zato — nečloveški.«²¹

Vendar pa ima ta dialog z nekrščanskimi verami, ki je naša dolžnost in poslanstvo in ki naj bi objel vse narode do krajev zemlje, eno bistveno omejitev. V še tako blagohotnem dialogu se ne bo smelo pozabiti, da je krščanstvo nadnaravna in zato bistveno superiorna in transcendentna, torej absolutna²² vera, ki med drugim prinaša svetu tudi to razodetje, da je

²¹ Bulletin, 56.

²² Prim. K. R a h n e r, Christentum, v: Lexikon für Theologie und Kirche, 22 (1958) 1104; Fr. K ö n i g, Das Christentum und die Weltreligionen, v: Christus und die Religionen der Erde III, Wien 1956, 731—776.

Bog sklenil po Kristusu spraviti vse človeštvo s seboj (prim. 2 Kor 5, 18—21; Ef 2, 15), ker je le on prvorojenec vsega stvarstva, ki naj si kot Glava Cerkve podvrže vse stvarstvo in ga končno s seboj podvrže Očetu, da bo Bog vse v vsem (prim. Ef 1, 20—23; 1 Kor 15, 28) in da zato v nikomer drugem ni zveličanja (Apd 4, 12; prim. še Gal 2, 16; 1 Jan 2, 23; Jan 3, 18; Hebr 11, 6). To je papež Pij XI. v okrožnici zoper naciste »Mit brennender Sorge« jasno poudaril z besedami: »Odkar je Kristus, božji Maziljenec, dovršil delo odrešenja, zlomil moč greha in zaslužil milost, da postanemo otroci božji, od tedaj ljudem ni dano nobeno drugo ime, v katerem bi se mogli zveličati«. Vsaj votum, željo in voljo morajo imeti, da se povežejo s Kristusom in vstopijo v njegovo Cerkev, ko je spoznajo kot edino pravo pot k zveličanju. Tega seveda tudi II. vatikanski koncil ni mogel zanikati, zato je rečeno v izjavi: »Oznanja pa (Cerkev) in je dolžna nenehno oznanjati Kristusa, ki je ‚pot, resnica in življenje‘ (Jan 14, 6); v katerem najdejo ljudje polnost verskega življenja, in v katerem je Bog vse s seboj spravil« (št. 2, 2). Kakor vse resnice se mora seveda tudi ta oznanjati z ljubeznijo (prim. Ef 4, 15)!

Uvod v razumevanje temeljnega teksta drugega vatikanskega koncila

Anton Strle

INTRODUCTIO IN CONSTITUTIONEM »LUMEN GENTIUM« MELIUS INTELLIGENDAM

Summarium: Primo sermo brevis fit de »praeistoria« ac de finalitate Constitutionis istae. Deinde, item breviter, de terminologia in Const. adhibita, exigentiis pastoralibus et oecumenicis respondente. Tandem — magis in extenso — de clariori pleniorique conscientia Ecclesiae de se ac de munere his in terris sibi demandato: quam conscientiam Ecclesia assecuta est in Concilio Vat. II, cuius textus fundamentalis Const. »Lumen gentium« exstitit; et quidem agitur de relatione Ecclesiae ad Christum, de relationibus membrorum Ecclesiae inter se et de relationibus ad acatholicos, achristianos et ad mundum. Ecclesia Constitutionis »Lumen gentium« ut Ecclesia »sacramentum« praesentiae Christi, Ecclesia communionis et Ecclesia »diakoniae« patet.

Osnovna naloga II. vatikanskega koncila je prenovitev celotnega delovanja Cerkve, da bo ustrezalo sodobnim razmeram. V tem je tisti »aggiornamento«, o katerem je govoril papež Janez XXIII. kot o nečem, kar naj Cerkev uresniči s pomočjo koncila. »Aggiornamento« pride od italijanske besede »giorno« = dan, in pomeni nekaj, kar je skladno s časom, v katerem živimo. Italijanska beseda zveni bolj simpatično kakor reforma ali reformacija, a pomeni v bistvu isto. Bolj simpatično učinkuje zato, ker predpostavlja nedotaknjenost božjega razodetja in Cerkve, kakršno je hotel imeti Kristus, a hoče hkrati to razodetje in Cerkev spraviti v sklad in soglasje z »našim časom«, in sicer na tak način, da bo ta Cerkev z vsem, kar je v njej, ugajala ljudem 20. stoletja in stopala pred nje kot preprič-

ljivo vabilo, naj žive v njej kakor v svoji lastni hiši,¹ vabilo tudi ločenim kristjanom in veri odtujenemu svetu.

Če pa naj Cerkev uresniči to prenovu, katero zahteva naš čas in božja previdnost po glasu časa, je najprej potrebno, da se znova globlje zave same sebe in svoje notranje narave. Tedaj bo mogla povedati tudi svetu, kaj je sama v sebi, in začeti s svetom razgovor, ki naj ne bi bil razgovor obsojanja, temveč usmiljenja, zdravlila in odrešenja.²

Zavest o notranji naravi Cerkve, potrebna za prenovitev Cerkve, za uresničenje zedinjenja kristjanov in za »zgraditev mostu do današnjega sveta«³ je dobila svoj izraz v dogmatični konstituciji o Cerkvi, ki se začneja z besedama »Lumen gentium«, v slov. prevodu »Kristus je luč narodov«. Ta konstitucija »predstavlja vrhunec vsega, kar je katoliška Cerkev s svojimi največjimi teologi in s svojimi škofi s papežem Pavlom VI. na čelu mogla danes o sebi povedati,« pravi splitski škof dr. Fr. Franič⁴, ki je kot član pripravljalne teološke komisije in nato kot član koncilске doktrinalne komisije sam sodeloval pri izdelavi tega teksta. Reči smemo, da je konstitucija o Cerkvi osrednji in najvažnejši dokument II. vatikanskega koncila, čeprav s tem nočemo podcenjevati drugih, zlasti ne konstitucije o sv. bogoslužju, ki na svoj način tudi pokaže, kaj je bistvo in namen Cerkve in ki je bila razglašena ter se je začela izvajati že pred razglasitvijo drugih koncilskih besedil. V dogmatični konstituciji o Cerkvi je dana osnova za skoraj vse druge tekste, ki jih je sprejel II. vatikanski koncil, od odloka o ekumenizmu pa do »pastoralne konstitucije«, ki govori o Cerkvi v današnjem svetu. Na konstitucijo o Cerkvi je v marsičem naslonjena in z njo v zvezi tudi druga dogmatična koncilska konstitucija, ki ji pripisujejo veliko važnost — konstitucija o božjem razodetju, razglašena na javni seji 18. nov. 1965.

Konstitucija o Cerkvi je bila sestavljena naravnost z velikanskim naporom in skoraj z muko. Najprej jo je 2 leti sestavljala pripravljalna teološka komisija, nato več kot 2 leti koncilska doktrinalna komisija na temelju ustnih in pismenih razprav, ki so se vršile skozi tri koncilska zasedanja.

Ko je bila končno skoraj soglasno (2151 proti 5) in z navdušenjem sprejeta in razglašena (21. nov. 1964), je moglo biti vsakomur, ki jo je pazljivo prebral, docela jasno, da je po živih in včasih tudi burnih debatah v koncilski dvorani in izven nje med koncilskimi očetmi odločno prevladala tista smer, ki se je mogla sklicevati na Janeza XXIII. in na njegove prenovitvene namene, katerim tudi »konservativna« smer ni mogla očitati ničesar »neevangeljskega«. Prenovljena zavest o Cerkvi in njenem poslan-

¹ Prim. E. Schillebeeckx, Die Signatur des zweiten Vatikanums. Rückblick nach drei Sitzungsperioden. Aus dem Niederländischen übertragen von N. Greitemann. Wien-Freiburg-Basel 1965, 129 (kratica: **Schillebeeckx**).

² Prim. govor Janeza XXIII. ob začetku 1. zasedanja 2. vat. koncila; pa tudi govore Pavla VI. ob začetku treh nadaljnjih zasedanj ter okr. »Ecclesiam suam« istega papeža.

³ Prim. govor Pavla VI. ob začetku 2. koncilskega zasedanja, 29. 9. 1963 (slov. prevod: Koncilska papeška govora, Ljubljana 1963 — ciklostil).

⁴ Dr. Frane Franič, Uvod u čitanje Dogmatske uredbe o Crkvi, v: Vjesnik biskupije splitske i makarske 12 (1965, br. 3) 56.

stvu je bila tukaj in je bolj in bolj začela prodirati tudi v kroge, ki so se prej zdeli nedostopni za kaj takega. Odslej je bilo mogoče kar precej določno slutiti, v kakšno smer bo šlo nadaljnje koncilsko delo. Temelji za nadaljnje tekste so bili postavljeni in smer je bila v glavnih obrisih začrtana.

Zdaj je treba, da prenovljena zavest o Cerkvi in njenem poslanstvu, tista zavest, ki je izražena v osnovnem tekstu II. vatikanskega koncila, polagoma bolj in bolj prodre v vse ude Cerkve in začne vplivati na njihovo življenje. Veliki in zgodovinsko izredno pomembni dokument ne sme ostati mrtva črka.

Če naj konstitucija o Cerkvi ne ostane dejansko mrtva črka, je zelo potrebno, da se kar najbolj seznanimo z njeno vsebino. K temu naj vsaj nekoliko pripomore tudi pričujoča razprava, ki hoče biti dopolnilo k tistemu kratkemu uvodu, katerega ima na začetku slovenski prevod konstitucije o Cerkvi (Ljubljana 1966).

Po kratkem očrtu predzgodovine in namena konstitucije ter njenih izrazoslovnih značilnosti bomo prešli na jedro našega sestavka: Kako se je na II. vatikanskem koncilu preusmerila zavest Cerkve o sami sebi in kako je ta zavest dobila izraza v konstituciji o Cerkvi?

A. PREDZGODOVINA IN NAMEN KONSTITUCIJE O CERKVI

1. Z 21. novembrom 1964, ko je bila na slovesni seji sprejeta dogmatična konstitucija o Cerkvi, je po besedah znanega koncilskega teologa nadškofa P. Parenteja II. vatikanski koncil dosegel »vrh svoje zelo utrudljive poti«.⁵

A tisto, kar je v konstituciji izraženo, ni le sad vsaj štiriletnega intenzivnega dela koncilskih komisij in obenem koncilskih očetov vsega katoliškega sveta, ampak tudi in predvsem sad procesa duhovne obnove, ki sega daleč nazaj. Veren človek bo, kakor pripominja J. Ratzinger, teolog kardinala Fringsa, brez posebnih težav videl v tem procesu pobudo Sv. Duha, pa naj bodo konkretne izvedbe v posameznostih še tako človeške.⁶

Za začetek našega stoletja je značilna neka razklanost. Z ene strani nastopa kriza modernizma, v kateri se zdi, da Cerkev po Ratzingerjevih besedah kar ni mogla najti rešilne sredine v precepu med modernistično odpovedjo temu, kar spada k bistvu Cerkve in krščanstva, in boječo zaprtostjo v vse tisto, kar je bilo do tedaj uveljavljeno v Cerkvi. Vendar pa se je istočasno s to zadrego v dilemi med modernizmom in tradicionalizmom, ki sta pretiravala vsak v svoji smeri, prebudilo mnoštvo novih gibanj, ki so skupaj sestavljala eno samo veliko gibanje. Biblično gibanje, liturgično gibanje, ekleziološko gibanje, izraženo v znani Guardinijevi besedi o »prebujenju Cerkve v dušah«, dalje ekumensko gibanje — vse to je bilo izraz

⁵ Mons. P. Parente, *Al vertice del Concilio Ecumenico*, v: *Osservatore Romano*, 19. 12. 1964, str. 3.

⁶ J. Ratzinger, v: *Dogmatische Konstitution über die Kirche*. Deutsche Übersetzung im Auftrage der deutschen Bischöfe. Mit einer Einleitung von J. Ratzinger. Str. 7 (kratica: **Ratzinger**).

enega samega novega prebujenja, ki je kot »gibanje« imelo v sebi gotovo še marsikaj nerazjasnjene, sanjarskega, nečesa, kar potrebuje kritičnega razčiščenja in umiritve v jasnem razlikovanju med tem, kar je bistveno, in tem, kar je postransko. A v splošnem je to gibanje izražalo novo življenjsko silo Cerkve, življenjsko moč, ki je namenoma pravzaprav nihče ni prebujal ali jo usmerjal, ampak je bila sredi krize preprosto podarjena Cerkvi, katera že od svojega začetka hrani v sebi sile za neprestano prenavljanje.⁷

Iz omenjenih pobud in gibanj je končno zrasla konstitucija o Cerkvi. Tako more v nekem pomenu — tako trdi J. Ratzinger — veljati za delo vse Cerkve: laikov in hierarhije, teologov in preprostih vernikov, ki so svoj čas sprejeli pobudo liturgične in biblične obnove in ji pomagali do razmaha.⁸

2. Le iz te predzgodovine je mogoče razumeti pravi smisel in namen besedila, ki so nanj koncilski očetje vedno zopet gledali pod vidikom pastorizacije: Konstituciji ne gre za to, da bi podajala kako novo teorijo o Cerkvi z namenom, obogatiti dogmatiko za novo vrsto trditev, ki jih je treba utemeljevati in braniti. Gre marveč za to, da se znova zavemo, kaj Cerkev pravzaprav je, in da tako bolje spoznamo nalogo, katero mora Cerkev — in z njo mi njeni udje — spolnjevati med prvim in drugim Kristusovim prihodom. Cerkev ne razmišlja o sebi iz neke samovšečnosti, kakor da bi hotela ogledovati samo sebe. Gre ji marveč za to, da bi mogla bolj resnično biti prosta za Gospoda in za nalogo, ki naj jo po volji in v moči svojega Ustanovitelja izpolnjuje v odrešitveni zgodovini človeštva. Sv. oče Pavel VI. je v svojem govoru ob začetku 4. zasedanja II. vatikanskega koncila 14. 9. 1965 dejal: »Cerkev ne gleda sama nase, kakor da bi bila sama sebi cilj; Cerkev je v službi vsem ljudem; njena dolžnost je, da Kristusa napravlja pričujočega vsem ljudem, posameznikom in narodom, in to v kar največji meri in s kar največjo požrtvovalnostjo; to je njeno poslanstvo. Cerkev je znanivka ljubezni, je gojiteljica resničnega miru, in za Kristusom ponavlja: 'Prišla sem, da ogenj vržem na zemljo' (Lk 12, 49) ... Ali bi mogli pozabiti, da se semkaj izliva tok zgodovine odrešenja, to je tok zemeljske zgodovine božje ljubezni? Ali bomo prezrli, da s pomočjo koncila Cerkev prihaja do popolnejše in globlje zavesti o sebi, o najglobljih razlogih svojega obstoja, to je o skrivnostnih sklepih Boga, ki je svet tako ljubil' (Jan 3, 16); do zavesti o svojem poslanstvu, ki je vedno bogato in polno življenjskih kali za prenavljanje in poživljanje človeške družbe?«⁹

Cerkveni očetje uporabljajo čudovito podobo, ko hočejo to izraziti: Cerkev je enaka luni, ki svoje luči nima sama od sebe in je tudi nima zase; na njenem obličju odseva Kristusova luč, in sicer sveti za ljudi, ki v noči tega sveta potrebujejo vodstva.¹⁰ Tako hoče biti konstitucija o Cerkvi samo

⁷ Ratzinger, prav tam.

⁸ Ratzinger, prav tam.

⁹ Pavel VI., govor ob začetku 4. koncilskega zasedanja, 14. 9. 1965, odst. št. 19 sl.

¹⁰ Prim. H. Rahner, *Mysterium Lunae. Ein Beitrag zur Kirchentheologie der Väterzeit*, v: *ZkTh* 63 (1939) 311 sl. Glej tudi H. Rahner, *Maria und die Kirche*, 2. Aufl., Innsbruck-Wien-München 1962, str. 136–141.

osnova za nadaljnje in vedno potrebno duhovno prenavljanje Cerkve. Vedno jo je treba razumevati v tej zvezi, ki vodi preko gole teorije k življenjski prenovi iz Kristusa, k prenovi za odreševanje sveta, ki se je danes tako močno spremenil.

Seveda pa tudi duhovnost in duhovna prenova, in ta še posebno, potrebuje po besedah J. Ratzingerja »trezne resnice in poštene stvarnosti, da ne zdrkneta v prazno sanjarjenje golega čustva, ki more nuditi samo prevaro, a ne odrešitve za človeka«. ¹¹ Tako stoji zadaj za tekstom konstitucije hkrati neizmerno veliko teološkega dela, v katerem se je izvršil tako rekoč proces kipenja mladega vina različnih gibanj; na najlepših mestih teksta je resnično čutiti nekaj od tiste »trezne pijanosti«, za katero star krščanski slavonspev prosi Svetega Duha, naj jo nakloni vernikom. Po Ratzingerjevem mnenju bo ta tekst prebujal dolgo časa vnemo in bistrost razlagavcev, ki se bodo kdaj tudi močno razhajali in se pri tem sklicevali med drugim tudi na namene in utemeljitve, ki so jih imeli tisti, kateri so tekst sestavljali ali ki so zanj glasovali.

V naslednjih točkah tega »Uvoda« se v drobne posameznosti ne bomo spuščali. Pač pa bomo nakazali temeljne značilnosti in vodilne misli, ki jih je treba imeti pri branju pred očmi, če naj pravilno dojamemo posameznosti in celoto.

Preden preidemo na značilnosti posameznih poglavij, naj navedemo najprej tiste, ki se nanašajo na celotno konstitucijo in ki jih moremo razdeliti na izrazne ter vsebinske značilnosti.

B. ZNAČILNOSTI V NAČINU IZRAŽANJA, UPORABLJENEGA V KONSTITUCIJI

Konstitucija govori o Cerkvi na konkreten, slikovit način, s pomočjo podob, vzetih iz sv. pisma in iz cerkvenih očetov, ki se opirajo na sv. pismo. Strogo izdelanih definicij, kakršne pogosto najdemo v besedilih prejšnjih koncilov in večkrat tudi v naših dosedanjih katekizmih, v konstituciji sploh ni. Pač pa najdemo opise, ki posegajo globoko v skrivnost Cerkve, npr. tele: »Vesoljna Cerkev stopa pred nas kot ‚ljudstvo, zbrano v edinosti Očeta in Sina in Sv. Duha‘ (sv. Ciprijan, De orat. dominica 23)« (4, 2 = konstitucija, št. 4, odstavek 2). »Skupnost vere, upanja in ljubezni... Vidna družba, po kateri (Kristus) na vse razliva resnico in milost« (8, 1); »občestvo življenja, ljubezni in resnice in... orodje odrešenja vseh ljudi« (9,2); »Zbor tistih, ki z vero upirajo pogled v Jezusa, začetnika zveličanja, počelo edinosti in miru« (9, 3).

Tak biblični in patristični način govorjenja v konstituciji ustreza splošni usmerjenosti II. vatikanskega koncila, ki hoče biti pastoralni koncil (čemur se pridružuje še ekumenska usmerjenost) in ki zato govori v navadnem, izobraženim in neizobraženim ljudem razumljivem jeziku, kakršnega je treba uporabljati pri oznanjevanju božje besede vernikom, ne pa v takšnem, kakršen se navadno uporablja na visokih bogoslovnih šolah in fakultetah. Koncil se je torej odločil za uporabo takšne govorice, ki je

¹¹ J. Ratzinger, 8.

tudi govorica prerokov, Jezusa Kristusa samega in apostolov. Reči moremo, da v konstituciji ni nobene trditve, ki bi ne bila podprta s kako navedbo iz sv. pisma, neredko pa tudi še iz cerkvenih očetov, katerih govorica je vsa prežeta z duhom in načinom izražanja svetopisemskih knjig. Sem spada tudi opustitev juridičnega izrazoslovja.

Za popolnoma novo stvar sicer tudi tukaj ne gre. Saj tudi že na prejšnjih koncilih večkrat najdemo tudi docela nejuridično izražanje, še več pa je seveda sklicevanja na sv. pismo. Vendar pa je bil v dokumentih cerkvenega učiteljstva juridični način izražanja pogosto v navadi zlasti v nauku o Cerkvi. Posebno od srednjega veka dalje se je v zapadni Cerkvi sploh začel uveljavljati vedno močnejši poudarek na božjepravni ureditvi Cerkve in njeni vidnosti. Ta poudarek vidnih, božjepravnih prvin Cerkve je bil v veliki meri potreben zaradi krivoverskih tajitev; toda s tem je postalo, vsaj v izražanju, zedinjenje Cerkve z Gospodom, glavo skrivnostnega telesa, v resnici precej zatemnjeno; in vse preveč so si zato marsikdaj tudi dobri katoličani predstavljali Cerkev skoraj docela po vzorcu naravnih družb — le s to razliko, da se člani Cerkve povezujejo med seboj za dosego nadnaravnih ciljev, ki pa da jih bomo dosegli šele v onstranstvu. Znano je npr., da naziv Cerkve kot skrivnostnega Kristusovega telesa, v katerem med udi obstoje resnične nadnaravno življenjske vezi, na prvem vatikanskem koncilu ni imel sreče in da so ga nekateri koncilski očetje imeli za »poetičen izraz«, ki ga ni mogoče vzeti resno.¹²

V konstituciji II. vatikanskega koncila o Cerkvi je sicer nekaj mesta, predvsem v 3. poglavju, tudi še za nekatere nepogrešljive pravne izraze, kakor so: ustanovitev, hierarhija, zapoved, jurisdikcija. Toda ves naglās je sedaj prestavljen na življenjsko zvezo Cerkve s Kristusom, s Svetim Duhom, s presv. Trojico,¹³ s tem pa tudi na nadnaravno življenjsko zvezo udov Cerkve med seboj.

Nedvomno je to velika prednost dogmatične konstitucije o Cerkvi. Mogli jo bodo dovolj lahko brati duhovniki in verniki, čeprav jim manjka posebne verske izobrazbe, in zajemati tečno hrano za svoje duhovno življenje in za svoj apostolat. Nekoliko težje poglavje je edinole tretje, kjer je šlo za versko resnico o kolegialni oblasti, ki jo ima nad vso Cerkvijo svetovni episkopat skupaj s papežem, in o zakramentalnosti škofovskega posvečenja ter sploh o božjepravni hierarhični zgradbi Cerkve. To tretje poglavje ima tudi najmanj bibličnega izražanja, čeprav tudi tukaj z vsakim korakom naletimo na biblične osnove in patristično izročilo.

Tak način izražanja je zelo važen tudi v pogledu na ekumenizem. Ker imajo ločeni kristjani, pravoslavni in protestanti, v rokah isto sv.

¹² A. Manaranche SJ, *La constitution dogmatique sur l'Eglise. Présentation*, v: *Cahiers d'action religieuse et sociale* 401/402 (15. 1. 1965), 7 (kratica: **Manaranche**).

¹³ Prim. konst. 17; 21, 1; 23, 2. — Uradni opazovalec carigradske pravoslavne Cerkve na koncilu André **Scrima** npr. priznava, da je »misterij« naravnost ključna beseda v konstituciji. Glej njegov članek »Semplici riflessioni di un ortodosso sulla Costituzione«, v: *La Chiesa del Vaticano II. Studi e commenti intorno alla Costituzione dommatica* »Lumen gentium«. Opera collettiva, diretta da Guilherme Baraúna, OFM. Vallecchi Editore, Firenze 1965, str. 1192 (celotni članek str. 1188—1202). [To delo bom odslej navajal kot **Chiesa Vat. II.**]

pismo kot osnovno versko knjigo, bo konstitucija dosti razumljiva tudi njim.^{13a}

Na II. vatikanskem koncilu je vedno zopet nastopalo vprašanje: Ali je to in to biblično, ali je pastoralno, ali je ekumensko? To vprašanje se je nanašalo že na način, kako izraziti nauk razodetja ali smernice za življenje po tem nauku. Še vse bolj pa se je to nanašalo na samo vsebino nauka. Predvsem gre tu za nauk o Cerkv, kar je bila pravzaprav velika téma koncilskih razpravljanj — o vsem drugem je koncil govoril v luči nauka o Cerkv.

C. PREUSMERITEV ZAVESTI CERKVE O SAMI SEBI IN O SVOJEM POSLANSTVU

Če govorimo o zavesti, ki jo ima Cerkev o sami sebi in o svojem poslanstvu, se moramo vprašati glede trojega: 1. kakšen je odnos Cerkv do Kristusa; 2. kakšen je odnos udov Cerkv med seboj, posebej tudi odnos nosilcev duhovne oblasti v Cerkv do drugih udov in obratno; 3. v kakšnem odnosu je in mora biti katoliška Cerkev do ločenih kristjanov, do nekristjanov in končno do nevernih ter do sveta sploh. S temi tremi odnosi ali dimenzijami je nakazana razčlenitev našemu razpravljanju.

I. Odnos Cerkv do Kristusa

1. Jasnejše osredotočenje celotne Cerkv na Kristusa

Cerkev si sicer nikdar ni prisvajala tistega mesta, ki gre samo njenemu Gospodu in Ustanovitelju; nikdar ni sama sebe nudila vernikom v oboževanje; tudi v tem pogledu je »vedno ostala zakonita Kristusova nevesta in ne kaka vsiljenka.«¹⁴ Mogla pa je po svojih predstavnikih v skrbi za obrambo svojih pravic in celo v napačnem pretiravanju svoje apostolske naloge kdaj preveč uveljavljati sama sebe in izvajati pretirane posledice iz dejstva, da je prav ona nujno potrebno sredstvo za zveličanje človeštva.

Tako pod vplivom dobrodejne navzočnosti krščanskih opazovavcev kakor tudi iz lastne izkušnje so škofje na koncilu — večinoma skromno in previdno, a vendar brez obotavljanja in včasih celo s preroško pretresečnostjo — sprejeli za svoje tiste besede iz Janezovega Razodetja: »Janez sedmerim Cerkvam, ki so v Aziji. Milost in mir od njega, ki je, ki je bil in ki bo... Jezus mi pravi: Piši angelu Cerkv v Efezu... v Smirni...« To se pravi: katoliški Cerkv rečem: »Poznam tvoja dela in tvoj trud in tvojo stanovitnost... Ali zoper tebe imam... Piši angelu v Pergamu...: Držiš se mojega imena in nisi zatajil vere vame... Ali zoper tebe imam nekaj...« (Raz 1 in 2).

V istem duhu kakor vides s Patmosa je svetovni episkopat na koncilu nagovarjal katoliško Cerkev in s tem tudi sam sebe. Pohvalil je vero in

^{13a} A. Scrima hvali ravno biblično-patristično izražanje v konstituciji, v: Chiesa Vat. II, 1139 sl.

¹⁴ Manaranche, 4; prim. konst. 9, 3.

dejavno ljubezen, ki Cerkev preveva; a hkrati je dodal svarilo in opomin. Pri razpravljanjih je bilo izrečeno opozorilo na dejstvo, da Cerkev, zlasti v svojem vodstvu, postavlja preveč sama sebe za središče, da svoje delo preveč enostransko opravlja »v večjo slavo Cerkve«. Izrečena je bila beseda »triumfalizem« v pomenu neke samozadovoljnosti in pretirane samozvesti, ki večkrat prihaja v Cerkvi do izraza v njenem nastopanju in celo v formulaciji nauka. Člani Cerkve, ne izvzemši nosilce hierarhije, naj bi se spet bolj jasno zavedali, da je zemeljska Cerkev šele na poti do popolne zmage nad grehom in hudobnim duhom in da sedaj stalno potrebuje očiščevanja in prenavljanja (prim. 8, 3; 48, 3. 4).

V tej zvezi je več koncilskih očetov govorilo tudi o tem, da naj bi se Cerkev spet bolj jasno izkazovala kot ubožna Cerkev in kot Cerkev ubogih, kot ponižna in ubožna služabnica ljudi zaradi Kristusa¹⁵ in v posnemanju Kristusa, ki ni prišel, da bi se mu streglo, ampak da bi on stregel in dal življenje v odrešenje človeštva (prim. Mr 10, 45 vzp.).

Cerkev je sama sebe — čeprav v mističnem smislu — kdaj pa kdaj vse preveč poistovetila s Kristusom in z božjim kraljestvom samim; premalo pozornosti je posvečala dejstvu, da je Cerkev do sodnega dneva še v stanju potovanja nasproti popolni dovršitvi ob poslednji sodbi. Tako je tudi še prvi osnutek, ki ga je izdelala pripravljalna koncilaska komisija, svetopisemsko podoba o »skrivnostnem telesu« preprosto istovetil s kato-liško Cerkvijo. Temu se je uprl predvsem kardinal Lercaro. Preprosto istovetenje, tako je dejal, je posledica dejstva, da je bila zanemarjena eshatološka (na končno dovršitev usmerjena) napetost, eshatološki značaj Cerkve in da se zato pojavlja nagnjenje, da bi nebeško, eshatološko dovršitev Cerkve videli uresničeno že v zemeljski, še potujoči Cerkvi. Lercaro se je pridružilo še več drugih koncilskih očetov, ki so izrazili željo, naj bi ideji božjega kraljestva v njegovem nastajanju dali v konstituciji osrednje mesto in s tem poudarili, da Cerkev še nastaja.¹⁶ Spet drugi so opozorili na to, da bi naj bil dan poudarek vednemu nastajanju in hkrati zastrtosti Cerkve »na poti« ali na »romanju« s tem, da bi Cerkev imenovali »prazakrament«, katerega Kristus sam, ki je osnovni zakrament človeškega srečanja z Bogom, uporablja kot organ ali orodje za podeljevanje odrešilnih milosti vsemu človeštvu.¹⁷ Tretji so zoper »triumfalizem« zahtevali, naj bo odstranjen samozavestni vzklík: »Cerkev, to smo mi in samo mi«, kakršen je bil v prvotnem osnutku konstitucije, in naj bo dodana jasna izpoved, da je Cerkev stalno navezana na odpuščajočo božjo milost in da navsezadnje živi samo od božjega usmiljenja

¹⁵ Glej Schillebeeckx, 131 sl.; Franič, n. m., 59. V konstituciji so našle te misli svoj izraz predvsem na sledečih mestih: 8, 3; 23, 2; 26, 1; 41,6; 42, 5.

¹⁶ Glej Schillebeeckx, 122 sl. Zveza med uresničevanjem božjega kraljestva in Cerkvijo je označena zlasti na sledečih mestih konstitucije: 3; 5, 1,2; 35, 3; 36,1; 44, 3. O »eshatološkem značaju potujoče Cerkve« je kar posebno, in sicer sedmo poglavje. Sem spada tudi téma o »potujoči Cerkvi« ali »Cerkvi na romanju« (peregrinatio!), v konst. zelo pogostna. Cerkev je sedaj še »izgnanka« na poti (6, 5); v preganjanju (8, 4), v preskušnjah in stiskah (9, 3; 62, 1), v nepopolnostih in slabostih (48, 3), itd.

¹⁷ Prim. Schillebeeckx, 123.

in ne iz lastnih sposobnosti in od lastnih del ter da mora stalno biti Cerkev »spreobrnjenja« (prim. 35; 11, 2) in prenavljanja.¹⁸

Še posebno važno mesto pa je pri koncilskih razpravljanjih in nato v dokončnem besedilu konstitucije dobila svetopisemska ideja o Cerkvi kot »božjem ljudstvu«, ki je še na poti k dovršitvi; v vseh svojih članih, tudi v članih hierarhije, še polno slabosti in potrebno neprestanega duhovnega prenavljanja in spokornosti (prim. 9, 3; 40, 1). Če je Cerkev novozavezno »božje ljudstvo«, postavljeno v tok zgodovine (prim. 9, 2) podobno, kakor je bilo starozavezno izvoljeno ljudstvo, potem ne more biti nekaj statičnega, nespremenljivega, »kakor ogromen kos granita, mimo katerega so šla stoletja s svojim spreminjanjem in kipenjem«, ne da bi ga količkaj pretresala in majala.¹⁹ Potem je v Cerkvi vedno zopet potrebna tudi prenovitev, reforma. Na koncilu niso izgubili izpred oči namena, ki ga je imel papež Janez XXIII. s koncilom in ki ga je papež Pavel VI. ob začetku 2. koncilskega zasedanja izrazil z besedami: »Cerkev se hoče gledati v Kristusu kakor v ogledalu: če bi ta pogled razkril kako senco, kako pomanjkljivost na obrazu Cerkve ali na njeni ženitovanjski obleki, kaj naj spontano in pogumno stori? Docela je jasno: reformira naj se, popravi naj se, potrudi naj se, da se bo spet povzpela do podobnosti s svojim božjim Vzorom — to je njena temeljna dolžnost.«²⁰

Potrebnost osredotočenja Cerkve na Kristusa je postala ena od glavnih točk koncila. V že imenovanem govoru je Pavel VI. dejal: »Naš začetek je Kristus; naša pot in naš vodnik je Kristus; naše upanje in naš cilj — Kristus... Naj na ta zbor ne sije nobena druga luč kakor Kristus, ki je luč sveta!«²¹ Še bolj jasno je Pavel VI. to misel izrazil ob začetku 3. zasedanja, 14. 9. 1964: »Naj nihče ne misli, da se Cerkev s takšnim ravnanjem (ko obravnava nauk o Cerkvi) zadržuje v kakem dejanju samovšečnosti, pri tem pa da pozablja z ene strani na Kristusa, iz katerega vse prejema in kateremu vse dolguje, z druge strani pa na človeštvo, kateremu mora po svojem poslanstvu služiti. Cerkev zavzema mesto med Kristusom in svetom: ne vdaja se zadovoljstvu nad samo seboj, ni neprosojen zaslon, ni sama sebi namen. Cerkev marveč goreče želi biti vsa Kristusova, vsa v Kristusu in za Kristusa.«^{21a}

V konstituciji o Cerkvi je na razne načine izraženo, kako je Cerkev v svojem obstoju in delovanju vsa odvisna od Kristusa in vsa nanj naravnana.

a) Kristus je prikazan kot vir vsega, kar spada k bistvu Cerkve. Postavljen je tako rekoč nad portal celotne konstitucije, podobno kakor vidimo ob vstopu v gotsko katedralo nad glavnim vhodom v vsem

¹⁸ Schillebeeckx, 124. O prenavljanju govori konst. npr. 8, 3; 15; 51, 1. O spreobrnjenju npr. 35; 41, 1.

¹⁹ Schillebeeckx, 132.

²⁰ Pavel VI., govor ob začetku 2. koncilskega zasedanja, 29. 9. 1963 (prev. Ljubljana 1963, ciklostil, str. 26). Iz tega govora je vzet stavek v konst. 3, ki pravi, da od »Kristusa izhajamo, po njem živimo in k njemu gremo«. O Kristusu kot vzoru Cerkve in o hoji za Kristusom, ki naj jo Cerkev uresničuje, govori konstitucija velikokrat, npr. 7, 5; 8; 13, 1; 17; 40; 41; 42, 2.4; 46, 2; 50, 2.

²¹ Pavel VI., govor 29. 9. 1963, n. m., 20.

^{21a} Pavel VI., govor 14. 9. 1964, AAS 56 (1964) 810.

veličastvu upodobljenega Njega, ki je edini razlog obstoja vse stavbe in okoli katerega se zvrščajo vse arhitekturne črte. Svetišče ni samo sebi namen: v njem prebiva na skrivnosten način nekdo drug, zaradi katerega svetišče sploh obstoji in je tako urejeno. Podobno je z živo Cerkvijo iz ljudi, kakršno prikazuje osrednja konstitucija II. vatikanskega koncila.²²

b) Kristus je edini srednik. Tudi to konstitucija vedno zopet ponavlja. Preden npr. govori o tem, da je Cerkev ob vsem svojem duhovnem, notranjem, božjem bistvu vendarle hkrati in neločljivo tudi vidna družba s hierarhičnimi organi, je najprej poudarjeno, da jo nenehno vzdržuje v bivanju edini srednik Kristus, ki svojo Cerkev napravlja za »živ organ« podeljevanja milosti vsemu človeštvu (8, 1; prim. 9, 2. 3; 1). Cerkev ni nekaj Kristusu dodanega, kar bi šlo preko ali mimo Kristusa. »Cerkev ni kristalizacija ob robu Kristusa, kakor so jo večkrat obtoževali.«²³ »Srednik in pot zveličanja je namreč samo Kristus, navzoč nam v svojem telesu, ki je Cerkev« (14, 1). Prav tako je o duhovnikih posebej rečeno, da so na svoji stopnji samo »deležni naloge edinega srednika Kristusa« (28,1).

To skrb za odstranitev nesporazuma glede delovanja Cerkve, kakor da bi svoje učinke dosegala iz zgolj človeških sil, najdemo zlasti tudi v poglavju o eshatološkem značaju Cerkve, kjer je tako jasno naglašeno, da ima vse zasluženje svetnikov svoj vir edinole v Kristusovem sredništvu in da priprošnja nebeščanov ni nekaj samostojnega poleg in neodvisno od Kristusovega posredovanja na Očetovi desnici (49). Pa tudi v poglavju o Mariji v skrivnosti Kristusa in Cerkve opozarja koncil, da Marija s svojim duhovnim materinstvom ne zatemnjuje edinega polnovrednega in neodvisnega sredništva svojega Sina in da ga tudi ne zmanjšuje — ravno nasprotno: tembolj ga uveljavlja (60).

Cerkev torej nikakor noče nekako spodriniti Kristusa, da bi Kristusovo delovanje nadomestila s svojim. Cerkev ne razširja svojega kraljestva, kajti »Cerkev je v skrivnosti že pričujoče Kristusovo kraljestvo« (3), za svoj cilj ima »naposled božje kraljestvo, ki ga je Bog sam na zemlji začel in ki naj se dalje razširja, dokler ga on tudi ne dovrši ob koncu vekov, ko se bo prikazal Kristus, naše življenje« (9, 2). Čeprav Cerkev izvršuje resnično oblast, ki pa je pravzaprav le služba vsemu božjemu ljudstvu (22, 2; prim. 7, 6; 18, 1; 19; 20, 3; 21, 1; 22, 2; 28, 3; 29, 1; 32, 3. 4), prihaja to samo od Kristusa, ki je tako določil in ki po svojem Duhu »v korist Cerkve svoje različne darove razdeljuje v skladu s svojim bogastvom in s potrebami služb«, da »drug drugemu pomagamo k zveličanju in resnico izvršujemo v ljubezni ter v vsem rastemo k njemu, ki je naša glava« (7, 3. 6). Obstoj »pastirjev«, tj. škofov in njihovih pomočnikov, v krščanskem občestvu nikakor ne preprečuje, da ne bi svoje črede »neprestano vodil in hranil Kristus sam, dobri Pastir in prvak pastirjev« (6, 2).

Cerkev kot hierarhično (= po božji določitvi) urejena ustanova, se torej ne postavlja med ljudi in Kristusa kakor neka dodatno posredovalna družba, ki bi mogla kaj storiti iz svojih lastnih moči in v svojem imenu za svoj namen. Je marveč res »orodje«, ki si ga Kristus »privzema za

²² Prim. Manaranche, 5. Glej v konst. zlasti 1; 10; 12; 34—36; 39.

²³ Manaranche, prav tam.

odrešenje vseh ljudi« (9, 2). Orodje pa ne deluje iz svoje moči, temveč iz moči glavnega vzroka, ki orodje uporablja; in tudi ne zase.

c) Odnos Cerkve do Kristusa kot edinega srednika in Gospoda, iz katerega zajema veljavnost in učinkovitost vse delovanje Cerkve, je izražen v naslovih, ki si jih Cerkev daje. Imenuje se »zakrament« (1; 9, 2; 48, 2), »znamenje« (1), »orodje« (1; 9, 2) in »organ« (8, 2) uresničevanja notranje zveze z Bogom, odrešenja in podeljevanja milosti. Celotno božje ljudstvo (torej tudi »laiki«) se imenuje »orodje odrešenja vseh ljudi« ali tudi »vsem skupaj in posameznikom vidni zakrament odrešilne edinosti« (9, 3).

To se pravi, da ima Cerkev podobno vlogo kakor Kristusova človeška narava. »Kakor namreč božja Beseda privzeto človeško naravo, ki je z božjo Besedo neločljivo združena, uporablja kot živ organ odrešenja, na podoben način uporablja za rast telesa socialno organizacijo Cerkve tisti Kristusov Duh, ki jo oživlja« (8, 1). Torej se Cerkev ne vsiljuje na Gospodovo mesto in ga ne izpodriva, temveč razodeva Gospoda in omogoča zvezo z njim. Obstoj ima samo v odnosu do Kristusa in v odvisnosti od njega. P. Martelet zato po pravici pravi, da cilj II. vatikanskega koncila ni samo v tem, da bi s poudarkom načela kolegialnosti izvedel decentralizacijo v Cerkvi, ampak še bolj v tem, da bi izvedel decentralizacijo Cerkve v odnosu do same sebe, kajti Cerkev ni sama sebi svoje lastno središče: njeno središče je Kristus.²⁴ Cerkev naj sama sebe in svoje delovanje spet bolj določno osredotoči na Kristusa.

č) Svojemu naslovu Kristusove neveste Cerkev neločljivo pridružuje naslov služabnice. Ker to v nekaterih dobah v dejanskem življenju njenih udov in seveda še posebej v življenju njenih hierarhičnih članov ni bilo uresničeno, vsaj ne dovolj, je po besedah p. Manaranchea prišlo do tega, da so se izven nje dvignile druge »služabnice«, ki so jo hotele v tem nadomestiti. Tako si je mogoče razlagati, zakaj so božji otroci in otroci edine Kristusove neveste (tj. vsi tisti, ki so veljavno krščeni) raztreseni in se nahajajo na rokah cele vrste tekmujočih žena, ki se med seboj prepirajo kakor dve ženi pred sodnikom Salomonom (3 Kralj 3, 16—18).²⁵

Pavel VI. ne neha opozarjati na to, da prvenstvo rimskega škofa nima nič opraviti s kako voljo po političnem uveljavljanju, temveč je in hoče biti samo služba.²⁶ Rimskim postnim pridigarjem je v marcu 1965 dejal z ozirom na izvajanje konstitucije o Cerkvi: »Bodite prepričani, da pokorščina, kakršna bo morala cveteti na vseh področjih božje Cerkve, ne bo neumestno in prevzetno uveljavljanje oblasti, ne bo protirazumska in ne poniževalna; ne bo je nalagala despotična in neodgovorna ukazovalnost ali pa, kakor danes radi govorijo, konstantinska ali fevdalna vladateljnost; izhajala bo marveč z vedno večjo jasnostjo iz oblasti, ki izvira od Boga in je od Boga hotena, iz dobre in krepke oblasti, uporabljene z

²⁴ P. Martelet SJ, *Horizon théologique de la deuxième session du Concile*, v: *Nouv. Rev. th.* 96 (1964) 452—455.

²⁵ Manaranche, 6.

²⁶ Glej Pavel VI., nagovor ob kronanju, 30. 6. 1963 v: *HerKorr.* 17 (1963) 509; dalje njegovo okr. »Ecclesiam s.« z dne 6. 8. 1964, št. 114; in še nagovor pri generalni avdienci 4. 11. 1964: *Oss. Romano*, 6. 11. 1964, str. 1.

namenom, da posreduje božji nauk in da je v spodbudo cerkvenemu občestvu. V njej se izraža modro in mnogotero izvrševanje dušnopastirske ljubezni, da rešuje duše njihovih dvomov in njihovih slabosti, da povzdigne njihovo dostojanstvo in pripomore do odgovornega izvrševanja dejavnosti, v skupno posvečenje vseh: tistega, ki vodi, in tistega, ki se podreja, tistega, ki doživlja sladkost in moč urejenega krščanskega življenja.²⁷

Te izjave Pavla VI. se popolnoma skladajo z vsem duhom konstitucije o Cerkvi. Ko npr. konstitucija razvija nauk o škofovstvu, zelo močno naglašaja značaj službe, ki ga ima škofovstvo (20, 3; 21, 1; 22, 2); pa tudi prav vse druge hierarhične službe in vse karizme so prikazane kot resnična služba celoti božjega ljudstva in preko njega tudi služba svetu (prim. 7, 6; 18, 1; 19, 28, 3.5; 29, 1; 32, 3.4).

To od Cerkve zahteva deležnost pri Kristusovem uboštvu. Zato Cerkev ne sme uporabljati svojega evangeljskega poslanstva nikoli s tem namenom, da bi uveljavljala sama sebe. »Kakor je Kristus delo odrešenja izvrševal v uboštvu in ob zatiranju, tako je Cerkev poklicana, naj stopi na isto pot, da bi posredovala ljudem sadove odrešenja... in oznanjuje Gospodov križ in njegovo smrt, dokler Gospod ne pride« (8, 3. 4). Mnogi koncilski očetje so izrečno zahtevali, naj se Cerkev spet bolj jasno izkazuje kot ubožna Cerkev in kot Cerkev ubogih,²⁸ kot ponižna in ubožna služabnica ljudi v hoji za Kristusom. In v resnici je ta misel dala konstituciji močan pečat. Cerkev je sicer že sedaj »na zemlji kal in začetek božjega kraljestva« (5, 2; prim. 3; 92; 35, 3), in sicer tako, da vsem članom Cerkve pripada dostojanstvo »kraljevega duhovstva« (10, 1.2; 36, 1). Toda zastava tega kraljestva je križ (prim. 8, 4; 9, 3; 36, 1; 42, 2). Samo po njem pridemo do zmage vstajenja.

Z G. Philipsom, holandskim teologom, važnim koncilskim izvedencem, pa moramo k temi uboštva pripomniti: »Načelo evangeljskega uboštva nikakor ne propagira pavperizma in še posebno ne nikakega izrabljanja sočlovekove bede. Obstoji namreč tudi človeka nevredno uboštvo, in evangelij na kar najbolj zahtevajoč način obvezuje vsakogar k lajšanju takega uboštva.«²⁹ K lajšanju uboštva obvezuje člane Cerkve tudi konstitucija (npr. 23), ki lepo osvetljuje tudi odreditveni pomen svetnih dejavnosti (prim. 35; 36).

Nekateri poznavavci ugotavljajo, da se je glede vprašanja o uboštvu Cerkve v koncilskih govorih sem in tja pojavljalo tudi nekaj sanjaštva. Na jasnem si namreč moramo biti, da je imetje nepogrešljivo sredstvo za človeško osebnostno izpopolnjevanje in zato tudi za srečanje z osebnim Bogom. Uboštvo ne neha biti samo po sebi (fizično) zlo, čeprav z druge strani zaradi izvirnega greha časne dobrine tako hitro omrežijo in zasušijo človeka, tudi takega, ki iskreno želi biti dober Kristusov učenec (prim. Mt 13, 22; 19, 23—26).^{29a}

²⁷ Pavel VI., v: Oss. Romano, 13. 3. 1965, str. 1.

²⁸ Prim. Franič, n. m., 59.

²⁹ G. Philips, Die Kirche in der Welt von heute, v: Concilium 1 (1965) 466; celotna razprava str. 458—467.

^{29a} Fr. Wulf SJ, Vom Geist der Armut, v: Geist und Leben 38 (1965), 135—146; nav. v: HerKorr. 19 (1965) 438 in tudi 420—425.

Konstitucija ne vsebuje sanjaštva. Ko v 8. členu, kjer je najbolj izrazito mesto o duhu ubožstva Cerkve same, poudarja, da Cerkev »ni za to tukaj, da bi iskala zemeljsko slavo, temveč za to, da bi tudi s svojim zgledom razširjala ponižnost in zatajevanje«, ne pozabi pristaviti, da kljub temu Cerkev za izvrševanje svojega poslanstva »potrebuje človeških sredstev« (8, 3). A Cerkev naj po izrečnem nauku konstitucije ne skrbi samo za duha ubožstva pri svojih članih, bodisi da so nosivci hierarhične službe ali ne, ampak naj se po Kristusovem zgledu in zaradi Kristusa tudi zavzema za ubožne ljudi in za odpravljanje bede; saj ima novozavežno božje ljudstvo za svojo »postavbo novo zapoved ljubiti tako, kakor nas je ljubil sam Kristus« (9, 2). Zato konstitucija npr. pravi, da so škofje dolžni »vernike navajati k ljubezni do vsega Kristusovega skrivnostnega telesa; zlasti do ubožnih in trpečih udov« (23, 2), in neposredno sami ali s spodbujanjem podpirati tudi z »materialnimi pomočki« revne katoliške in nekatoliške kraje (23, 3). In vsem vernikom, posebno laikom, naroča konstitucija, naj »s svojo dejavnostjo, s Kristusovo milostjo notranje dvignjeno, učinkovito prispevajo k temu, da bi se ustvarjene dobrine s človeškim delom, tehniko in kulturo izpopolnjevale v skladu s Stvarnikovim naročilom in v skladu z razsvetljevanjem Njegove Besede v korist prav vseh ljudi in da bi bile te dobrine med nje primerneje razdeljene ter na svoj način vodile k vsesplošnemu napredku v človeški in krščanski svobodi« (36, 2). Cerkev pač nikoli ne sme pozabiti, da Kristusu samemu storimo, kar storimo svojemu bližnjemu, ki je v stiski. Zato se napravlja za služabnico Kristusu tudi na ta način, da si, kolikor ji je le mogoče, prizadeva za odpravljanje ne le duhovne, ampak tudi telesne bede med vsemi ljudmi brez razlike, kakor je tudi vsem ljudem brez razlike dolžna oznanjati evangelij (prim. 13, 1; 35, 4). Tako je konstitucija o Cerkvi postavila tudi načela, na katera se naj opira praktično delo Cerkve za to, da bi vsem ljudem bilo že na tem svetu omogočeno človeka bolj vredno življenje in da bi se »tudi v urejanju svetnega življenja« razodevalo upanje na prihodnjo slavo (35, 1).

2. Večji poudarek na potrebnosti nadnaravne zveze s Kristusom

Vstop v Cerkev nikakor ni zgolj kanonično-juridični vstop v dobro upravljanjo družbo — in naj bi tudi bila verskega značaja —, pri čemer bi človek prejel izkaznico kot spričevalo pripadnosti, ki bi bila le nekaj formalnega in statičnega. Je marveč v prvi vrsti podaritev samega sebe živi Kristusovi osebi, »včlenjenje v Kristusa«, nekaj dinamičnega in napredujočega; člani Cerkve naj se »po ljubezni vrastejo do polnosti v Kristusa« (17). Po »odlični službi« škofov, ki je »očetovsko opravilo«, Kristus sam »z nadnaravnim prerobjevanjem včlenja nove ude v svoje telo« (21, 1). Škofje ne le upravljajo sebi izročeni ozemeljski del Cerkve, ampak so tudi dolžni »vernike navajati k ljubezni do vsega Kristusovega skrivnostnega telesa«. Sicer pa »z modrim upravljanjem lastne Cerkve kot dela vesoljne Cerkve sami učinkovito prispevajo k blaginji vsega skrivnostnega telesa, ki je tudi telo Cerkva« (23, 2). Ko konstitucija govori o laikih, pravi, da so to Kristusovi učenci, ki so bili »s krstom včlenjeni v Kristusa«

(31, 2). Čeprav je v konstituciji ideja o Cerkvi kot božjem ljudstvu zelo postavljena v ospredje in vedno zopet izražena, je hkrati z njo zelo pogosto izrečno omenjena tudi ideja Cerkve kot skrivnostnega Kristusovega telesa, v katerem so udje življenjsko neposredno zvezani s Kristusom — glavo in prav zaradi tega tudi med seboj (prim. 7, 1; 32, 1; 33, 1; 9, 2).

Vstop v Cerkev kot ustanovo in vidno družbo nikakor ni ovira direktne zveze z Gospodom; pripadnost določenemu delu Cerkve ne odvezuje od dolžnosti, da ljubimo celotno Kristusovo skrivnostno telo. Vstop v Cerkev ne odvezuje od napredovanja v živi veri. Član Cerkve se mora »povezovati s Kristusom, ki Cerkev vodi po papežih in škofih«. In ne zveliča se, »čeprav se včleni v Cerkev, kdor ne vztraja v ljubezni« (14, 2).

* * *

Po nauku konstitucije je torej Kristus pravi vir obstoja vse Cerkve in edini srednik vse luči in milosti, ki se po Cerkvi razliva na človeštvo; Kristus edini ima popolno gospostvo v Cerkvi in vsa poslušnost v njej mora biti navsezadnje samo poslušnost Kristusu in zaradi njega (prim. 37, 2; 42, 4); Cerkev kot vidna ustanova je le sredstvo za neposredni življenjski stik s Kristusom, prvotnim zakramentom našega srečanja z Bogom.³⁰ Skratka: Cerkev ni sama sebi središče, njeno središče je Kristus. Zato pa morajo tako posamezne škofije kakor tudi Rim, kazati na edino središče, na Kristusa.

Cerkvena hierarhija se je na II. vatikanskem koncilu zavedela tega tako jasno, kakor redko kdaj v zgodovini. In ta zavest je dobila izraza v zelo jasnem simboličnem dejanju, o katerem pravi E. Schillebeeckx: »Rim, to je papež, je zapustil Rim in je šel na romanje v deželo, kjer je živel Jezus, da bi v Jeruzalemu pokleknil pred Kristusa in tam izrekel 'moja krivda'. Rim je samega sebe decentraliziral v smeri h Kristusu. Beseda sv. Pavla 'vse obnoviti v Kristusu' je tukaj dobila pomen, ki ga ni mogoče napačno razumeti: vse osredotočiti na Kristusa in s tem samega sebe decentralizirati. To je bilo simbolično dejanje, ki je boljše kakor osnutek o virih razodetja dalo spoznati, da se najvišja avtoriteta v Cerkvi v deželi sv. pisma podreja Jezusu Kristusu in zgodnjeapostolski Cerkvi dvanajsterih apostolov. V ekumenskem in cerkvenem pogledu je bil ta dogodek, katerega je koncil napravil možnega, če ne nujnega, morda najvažnejše dejanje Cerkve v času koncila. Dejstvo, da se je 'Rim' v papeževi osebi vrgel v Jeruzalemu na zemljo, je kot pričevanje govorilo Cerkvam bolj nedvoumno kakor kaka dogmatična izjava, da je cerkvena avtoriteta podrejena Kristusu in apostolskemu sv. pismu.«³¹ Kristus je tisti, ki po Svetem Duhu jemlje cerkveno hierarhijo v svojo službo in jo napravlja za svojo posest zato, da bi vso Cerkev ohranjal v enodušnosti vere, upanja in ljubezni (prim. 8, 1; 9, 3; 48, 2).

³⁰ Schillebeeckx, 123.

³¹ Schillebeeckx, 132.

II. Odnos udov Cerkve med seboj

1. Cerkev kot božje ljudstvo poklicanih k istemu dostojanstvu

a) *Nekdanje pretirano poudarjanje pomena hierarhije v Cerkvi*

Dosedanje teološke razprave o Cerkvi, nastale po času protestantske reformacije, so govorile najprej o ustanovitvi Cerkve, kolikor je to mogoče ugotoviti iz tekstov sv. pisma nove zaveze in iz izročila zgodnjega krščanstva; nato so zelo obširno obravnavale prvenstvo sv. Petra in njegovih naslednikov, razmeroma zelo kratko pa so govorile o škofih in njihovih pomočnikih (duhovnikih). Laikov in redovnikov so se skoraj samo dotaknile, kakor da za apostolsko poslanstvo Cerkve niso nič važnega, kakor da so to pravzaprav le pasivni element Cerkve. V veliki večini so potridentski učbeniki nauka o Cerkvi do pred nedavnim svojo pozornost tako močno posvečali poudarjanju in obrambi božjepravno-hierarhične zgradbe Cerkve, da so ustvarjali vtis, kakor da jim gre za »hierarhiologijo«, to je za nauk o cerkveni hierarhiji, ne pa za ekleziologijo, za nauk o Cerkvi. Takšno močno enostransko podobo o Cerkvi so več ali manj posredovali tudi katekizmi; in odražala se je prav tako v oznanjevanju božje besede. Ne moremo sicer reči, da je šlo pri tem za kake resnične zmote; nedvomno pa je šlo tu za enostransko pojmovanje Cerkve, kar ni moglo biti brez škodljivih posledic za versko življenje.

Enostransko pozornost so hierarhični zgradbi Cerkve in posebej prvenstvu Petrovega naslednika posvečale že takoj prve, od ostale teologije ločene razprave o Cerkvi, kakršne so nastajale od 14. stol. dalje. To je razumljivo iz obrambe zoper tedanja zmotna naziranja, ki so se hotela uveljaviti v praksi in nauku. Ko so protestanti začeli tajiti božjepravnost papeštva in škofovstva in tudi zakramentalnost mašniškega posvečenja, je bila obramba pravega nauka in s tem poudarjanje božjepravno-hierarhične uredbe Cerkve še posebno potrebno. Ni pa mogoče tajiti, da je vneto zagovarjanje resnice in zavračanje zmote povzročalo enostransko prikazovanje nauka o Cerkvi in zlasti, da se je takšna apologetična in pretirano hierarhična usmerjenost vlekla vse preveč dolgo in postala sokriva pasivnosti premnogih udov Kristusovega skrivnostnega telesa in s tem tudi mnogih neuspehov pri izvrševanju poslanstva Cerkve.

b) *Vrnitev k pojmovanju Cerkve kot božjega ljudstva*

Drugi vatikanski koncil¹ se je tudi v pogledu pojmovanja odnosov udov Cerkve med seboj in posebej nosivcev cerkvene hierarhične oblasti do ostalih udov določneje vrnil k virom razodetja in k tistemu živemu izročilu, ki je kljub vsem enostranostim v nauku in praksi vendarle prišlo neokrnjeno do nas zlasti v živih in čistih studencih liturgije. Zdaj nauk o Cerkvi, če se bo količkaj oziral na konstitucijo »Lumen gentium«, ne bo mogel nič več biti »hierarhiologija«. Seveda pa je besedo »vrnitev« vzeti tu v nepopolnem pomenu, kot vrnitev k jasnejši zavesti o Cerkvi kot božjem ljudstvu (ki je seveda hkrati tudi Kristusovo skrivnostno telo), k zavesti, ki je bila iz raznih vzrokov v Cerkvi zlasti od

tridentinskega cerkvenega zbora dalje mnogokrat in pri mnogih močno zastrta.

Prvi osnutek, ki ga je za konstitucijo izdelala pripravljalna teološka komisija, je bil močno drugačen, kakor je sedanji tekst. Nauk o cerkveni hierarhiji je bil obravnavan že v 2. poglavju, torej takoj po uvodnih ugotovitvah glede narave in bistva ter ustanovitve Cerkve.

Toda mnogi koncilski očetje so izrazili nezadovoljstvo nad takšnim osnutkom in predlagali sledeče: Preden bi konstitucija govorila o razlikovanju med nosilci hierarhične službe in laiki, naj v posebnem poglavju obravnava tisto, kar zadeva vse ude Kristusovega skrivnostnega telesa; v ta namen naj se prvotno 3. poglavje, ki je govorilo o laikih, razdeli na dva dela: eden, z naslovom »Božje ljudstvo«, naj postane 2. poglavje, drugi del pa naj pod naslovom »Laiki« postane 4. poglavje in naj govori o tistih članih božjega ljudstva, ki niso ne kleriki ne redovniki.³² In to se je po dolgih razpravljanjih zgodilo.

Izdelavi posebnega poglavja o božjem ljudstvu je koncil posvetil veliko pozornost. To poglavje naj pokaže, da so vsi kristjani, naj bodo laiki, redovniki, duhovniki, škofje ali papež, enako krščeni (= potopljeni) v istega Kristusa in da živijo isto božje življenje, ki je delež Kristusovega poveljanekega življenja (prim. 48, 2); prežeti so z istimi božjimi krepostmi vere, upanja in ljubezni, vsi skupaj izvršujejo »kraljevo duhovstvo« (prim. 9, 1; 10, 1), ki se sicer »po bistvu in ne samo po stopnji« razlikuje od »službenega ali hierarhičnega duhovstva« (prim. 10, 2), ki pa je vendar osnovnega pomena za Cerkev in je hierarhično duhovstvo ravno nanj naravnano (prim. 32, 3). Dalje naj nauk o Cerkvi kot božjem ljudstvu pokaže, da so prav vsi člani Cerkve poklicani za Kristusove priče pred svetom (prim. 10, 1; 11, 1; 38 in še mnogokrat), poklicani, da živijo sveto in v duhu osmerih blagrov (vse 5. poglavje) in da dosežejo isti končni cilj (prim. 51, 2 in sploh vse 7. poglavje), v katerem bodo odpravljene vse stanovske razlike zemeljskega življenja, kajti tedaj ne bo več ne hierarhične oblasti in njenih nalog (prim. 48, 3) ne posebnih oblik življenja, kakor je redovno življenje ali življenje poročenih.

Cerkev namreč ni le odrešitvena ustanova, ampak je, če jo gledamo globlje, tudi odrešitveno občestvo, občestvo tistih, ki so že zdaj na zemlji, vsaj na začetni način, deležni dobrin Kristusovega odrešenja. In v tem drugem pogledu v Cerkvi ni razlike z ozirom na stan in položaj. Reči moramo celo, da je Cerkev odrešitvena ustanova ali sredstvo za uresničevanje odrešenja ravno zato, da bi mogla biti sad odrešenja ali občestvo odrešenih, ki je v svoji veri, upanju in ljubezni nemi in ljivo, medtem ko bo Cerkev kot ustanova za uresničevanje odrešenja ob drugem Kristusovem prihodu prenehala. Cerkvena hierarhija je torej sredstvo in ne cilj; cilj je Cerkev kot občestvo odrešenih, kot božje ljudstvo na poti k dokončni dovrstitvi ob koncu sveta. Da pa more Cerkev kot občestvo odrešenih, kot božje ljudstvo, stati trdna in rodovitna v svoji veri, upanju in ljubezni, mora biti hierarhično vodstvo tega božjega ljudstva vsaj v odločilnih točkah nezmotljivo (prim. 22, 2; 18, 2).

³² Prim. R. Laurentin, Bilan de la deuxième session, Paris 1964, 79—94.

Ne da bi omejil svojevrstnost cerkvene hierarhične oblasti ali zatemnil njeno važnost, je koncil v ospredje in središče nauka postavil božje ljudstvo kot »sad odrešenja« in hkrati kot vidno odrešitveno občestvo, katerega si Kristus »privzema kot orodje odrešenja vseh ljudi in ga pošilja kot luč sveta in sol zemlje po vsem svetu« (9, 2). E. Schillebeeckx po pravici pripominja: »Namesto hierarhiologije je konstitucija postala nauk o Cerkvi kot božjem ljudstvu, ki v samem sebi hrani neminljivo vero in ki mu je kot božjemu ljudstvu lasten nezmotljiv, verski čut.«³³ Koncil govori v 2. poglavju konstitucije najprej o nezmotljivosti »svetega božjega ljudstva«, deležnega razen duhovniške in kraljevske tudi Kristusove preroške ali učeniške službe: »Celota vernikov, ki imajo maziljenje Svetega Duha, se v verovanju ne more motiti. In to svojo posebno lastnost razodeva z nadnaravnim čutom vsega ljudstva, ko od škofov do zadnjih laikov izpričuje svoje vesoljno soglasje v zadevah vere in npravnosti« (12, 1; prim. 25, 3). Verski nauk o nezmotljivosti papeža kot glave škofovskega kolegija in o nezmotljivosti svetovnega episkopata v občestvu s papežem je izrečen šele na drugem mestu (18, 2; 25, 3) za naukom o nezmotljivosti celotnega božjega ljudstva.

Kolegialno vodstvo Cerkve v rokah svetovnega episkopata v edinosti s papežem je avtoritativna služba temu božjemu ljudstvu. Res je sicer Cerkev odvisna od hierarhije, a srčika Cerkve ni v hierarhiji sami, temveč v božjem ljudstvu, ki je v svoji celoti »duhovniško občestvo«, čigar nadnaravna enota se »na konkreten način razodeva v evharistiji« (11, 1). Hierarhično duhovstvo in hierarhična oblast, ki sta v Cerkvi podeljena le nekaterim, nimata namena v samem sebi in se ne postavljata med vernika in Kristusa, temveč omogočata in olajšujeta kar najtesnejši stik s Kristusom. Vsak vernik je neposredno včlenjen v Kristusa in s tem v njegovo skrivnostno telo, ki ima v svoji celoti duhovniški značaj in je v svoji celoti »živ organ odrešenja« (8, 1).

c) Enakost članov Cerkve glede najodličnejših nadnaravnih dobrin

Zakrament svetega reda ne vzpostavi v Cerkvi dveh stopenj pripadnosti h Kristusu, kakor da bi v smislu gnostičnih in manihejskih, od Cerkve obsojenih sekt, obstajali dve stopnji kristjanov, verujoči in popolni. Različne so le službe, ker je to potrebno za delovanje nadnaravnega organizma Cerkve. Dobrine osebnega življenja, zveličanja in združenja z Bogom pa se v Cerkvi, ob enaki sprejemljivosti in pripravljenosti, podeljujejo vsem enako; tu ni prav nikakršne »diskriminacije«. »Eno je izvoljeno božje ljudstvo...; skupno je dostojanstvo udov po njihovem prerojenju v Kristusu, skupna je milost božjega otroštva, skupna poklicanost k popolnosti, eno zveličanje, eno upanje in nedeljiva ljubezen. V Kristusu in Cerkvi torej ni nikake neenakosti, kar zadeva rod ali narodnost, socialni položaj ali spol... Med vsemi vlada enakost glede dostojanstva in glede dejavnosti, ki je skupna vsem vernikom v graditvi Kristusovega skrivnostnega telesa« (32, 2, 3; prim. 11; 30; 37; 39; 41). To velja tudi glede apostolske dejavnosti. Če je z ene strani res, da npr. evharistična daritev, tako

³³ Schillebeeckx, 136.

važna za Cerkev, brez prejemnikov sv. reda ni mogoča, pa je z druge strani prav tako res, da je sv. evharistija namenjena vsemu božjemu ljudstvu, da le po laikih more Cerkev »kakor kvas od znotraj« učinkovito posvečevati svet in mu »s pričevanjem življenja razodevati Kristusa« (31, 2; prim. 35, 2) ter da je »vsak laik že zaradi darov, ki jih je prejel, po meri Kristusovega daru (Ef 4, 7) priča in hkrati živo orodje poslanstva same Cerkve« (33, 1).

O Cerkvi kot božjem ljudstvu in s tem o globoki enakosti, ki obstoji med vsemi člani Cerkve kljub njenemu od Kristusa določenemu hierarhičnemu ustroju, govori konstitucija vedno zopet tudi v ostalih poglavjih in ne le v drugem in četrtem. Že v prvem poglavju je označena kot »ljudstvo, zbrano v edinosti Očeta in Sina in Svetega Duha« (4, 1), »čudovito pripravljeno v zgodovini izraelskega ljudstva in v stari zavezi« (2). Peto poglavje govori o »poklicanosti vseh« članov božjega ljudstva k svetosti in sedmo o »eshatološki usmerjenosti« in o zedinjenju celotnega božjega ljudstva, še potujočega na zemlji, »s tistimi, ki so zaspali v Kristusovem miru«, to je s svetniki in z dušami v vicah (49). Zadnje poglavje vse konstitucije pa se konča z odstavkom o »Mariji kot znamenju trdnega upanja in tolažbe potujočemu božjemu ljudstvu« (68 in 69).

Na II. vatikanskem koncilu se je, da govorimo s Schillebeeckxom, resnično izvršila »decentralizacija službene hierarhije (papeža in škofov) v smeri na božje ljudstvo«. ³⁴ In to je dalo konstituciji o Cerkvi razločen pečat. Simbolično in hkrati realno pomembno dejanje, ki kaže na to »decentralizacijo«, je bilo povabilo, ki ga je papež Pavel VI. naslovil na zastopnike katoliških laikov, naj se kot poslušavci udeležijo koncilskih razpravljanj. To se je zgodilo na drugem zasedanju v septembru 1963. Ob začetku je bilo v koncilski dvorani 10 laikov, v oktobru istega leta se je njihovo število dvignilo na 13, in postali so tedaj obenem koncilski izvedenci in dejanski sodelavci pri izdelavi koncilskih tekstov, ne izvemši konstitucijo o Cerkvi. 3. decembra istega leta se je prvič v zgodovini (na prvih koncilih so bili navzoči vladarji in njihovi zastopniki) oglasil zastopnik laikov v cerkvi sv. Petra v Rimu in spregovoril koncilskim očetom. Pozneje, na 3. zasedanju, je postala udeležba laikov na koncilu mnogo večja, moškim pa so se na predlog kardinala Suenensa pridružile še zastopnice katoliških žena. ³⁵ Sodelovanje laikov je postalo posebno potrebno pri izdelavi »13. osnutka«, pastoralne konstitucije o

³⁴ Schillebeeckx, 130. To s pohvalo priznava tudi anglikanec J. N. Davidson Kelley, *Il punto di vista anglicano sulla Costituzione*, v: Chiesa Vat. II, 1209 (celoten članek str. 1203—1212.)

³⁵ Prim. R. Laurentin, *Bilan*, 23 sl.; 92—94. Glej tudi »Il concilio vaticano II, Terza sessione«, *Servizi speciali de REGNO*. Bologna 1964, str. 44. V prejšnji opombi omenjeni anglikanec D. Kelly (n. m. str. 1210 sl.) pravi, da »konstitucija« postavlja vse (člane Cerkve), od papeža do najnižjega laika, pred perspektivo, ki vabi k sodelovanju pri odreditvenem poslanstvu Kristusovega skrivnostnega telesa... V luči tega bi morali nekatoličani znova skrbno preveriti svoja stališča«. Podobno luteranski teolog in opazovalec na koncilu P. Meinhold v članku »Nella prospettiva evangelico-luterana« (Chiesa Vat. II, str. 1215—1217; celotni članek, str. 1213—1223) še posebno hvali poglavje o božjem ljudstvu kot zares ekumensko.

Cerkvi v sodobnem svetu, ki ima posebej namen zgraditi most od Cerkve do današnjega sveta.

Včasih slišimo, kako nekateri izražajo bojazen, češ da bo s poudarjanjem vloge laikov pri izvrševanju odrešitvenega poslanstva Cerkve v očeh vernikov službeno duhovništvo še bolj izgubilo svojo pomembnost in da bo prav zaradi tega število duhovniških poklicev še bolj padlo — in vendar je že tako in tako eno od največjih težav Cerkve prav pomanjkanje duhovnikov.

Strah je v svojem jedru prazen, čeprav ne moremo tajiti možnosti, da bi kje nastopila zloraba tako važnega nauka, kakršen je nauk o splošnem ali skupnem duhovništvu vseh kristjanov. Najprej moramo pomisliti na to, da po tem nauku tudi nosilci hierarhičnega ali službenega duhovništva še ohranijo tisto dostojanstvo in tiste milosti, ki so jih postali deležni pri krstu in birmi, ter da tudi njim pripada vse tisto, kar je povedanega o veličini božjega ljudstva; in v tej lastnosti so tudi oni sami glede nadvse važnih sredstev zveličanja odvisni od nosilcev službenega duhovništva, saj si npr. ne morejo sami dati odveze od grehov in ne podeliti zakramenta sv. maziljenja. Dalje je v luči Kristusove skrivnosti ravno ponižno »služenje«, katerega izvršujejo nosilci službenega duhovništva, pot do posebne upodobitve po Kristusu — najprej v ponižni službi, združeni s trpljenjem in žrtvijo, nato v poveličanju. Končno pa je treba trdno upati, da bo Bog podaril svoji Cerkvi dovolj duhovnikov ravno tedaj, če se bodo laiki spet bolj zavedali svojega krščanskega dostojanstva in začeli temeljiteje izpolnjevati svojo apostolsko nalogo.

2. Kolegialno vodstvo Cerkve

a) Nauk o škofovstvu kot dopolnilo k prvemu vatikanskemu koncilu

Vzporedno z »decentralizacijo« cerkvene hierarhije v smeri k božjemu ljudstvu se je izvršila tudi decentralizacija »papeškega oziroma kurialnega vodstva v smeri na svetovni episkopat«. ³⁶ Kakor hitro se je izvršilo resnično osredotočenje Cerkve na Kristusa, sta postali obe ti dve decentralizaciji lahki. Kdor se je zares usmeril na Kristusa, ta ne išče svoje časti, temveč hoče služiti Kristusu in človeku zaradi Kristusa. Koncil s papežem vred je dejansko uvidel in sprejel željo tudi po »decentralizaciji papeštva« v smeri na kolegialno vodstvo Cerkve, ki pripada svetovnemu episkopatu kot nasledniku apostolskega zbora. In to ne glede na dogmatični temelj te želje, ki je: božjepravnost kolegialnega vodstva Cerkve, za kar se je v načelu brez posebnih težav že kar ob začetku razpravljanj o tej temi izrazila velikanska večina koncilskih očetov.

Ta decentralizacija centralnega upravnega aparata nima nič opraviti z bojem za oblast na najvišjih mestih cerkvene hierarhije in ne pomeni napada na pravice papeževega prvenstva, ki je po Kristusovi določitvi (Mt 16, 17—20; Jan 21, 15—17; Lk 22, 31. 33) ne le častnega, temveč tudi

³⁶ Schillebeeckx, 130.

pravnega značaja. Pač pa pomeni prelom z dolgotrajnimi zgodovinskimi oblikami prvenstva, tistimi oblikami, ki so z ene strani v zvezi s čisto posebnim papeževim položajem v Cerkvi, z druge strani pa ne upoštevajo dovolj tistega položaja škofov, ki ga je prav tako določil Kristus sam.

Tretje poglavje konstitucije o Cerkvi, najdaljše v vsej konstituciji, je jasno izrazilo nauk o kolegialnem vodstvu Cerkve in o zakramentalnosti škofovstva (zlasti čl. 21—23). S tem je II. vatikanski koncil dopolnil nauk I. vatikanskega koncila, ki je kot versko resnico definiral papežovo prvenstvo in papežovo nezmotljivost, a mu je zmanjkalo časa, da bi izrazil tudi verski nauk o škofovstvu.

b) Oživitev pomembnosti »delnih« in »krajevnih« Cerkva

Konstitucija o Cerkvi je postavila načela za decentralizacijo papeštva, seveda takšna, da so skladna s Kristusovo voljo glede vrhovnega vodstva Cerkve.

Središče je po teh načelih v marsičem predstavljeno iz Rima v »delne« Cerkve, tj. škofije (23, 1; prim. 13, 3), in v »krajevne« Cerkve, tj. skupine več škofij, kjer naj bi odslej škofovske konference imele večji pomen kakor dozdej (prim. 23, 4).

V »delnih« in v krajevnih cerkvenih občestvih dobiva univerzalna Cerkve dejansko svojo polno podobo, čeprav ima z druge strani to podobo le v svoji edinosti z ostalimi cerkvenimi pokrajinami in s papežem kot naslednikom sv. Petra. Zato pa je razumljivo, da škofje že »z dobrim upravljanjem lastne Cerkve kot dela vesoljne Cerkve učinkovito prispevajo k blaginji vsega skrivnostnega telesa, ki je tudi telo Cerkva«; obenem pa imajo dolžnost »pospeševati in varovati edinstvo vere in red, ki je skupen vsej Cerkvi, vernike navajati k ljubezni do vsega Kristusovega skrivnostnega telesa... in pospeševati vsakršno dejavnost, ki je skupna vsej Cerkvi« (23, 2).

Schillebeeckx pravi: »Gledano cerkvenozgodovinsko je tudi to neko samoizničenje; cerkveno vodstvo se s tem odpove zgodovinsko nastalim oblikam papeškega prvenstva, ne da bi bile zato resnične, od Kristusa hotene pravice papeževega prvenstva prizadete. 'Potestas', oblast, postane na ta način prvenstvo služenja, čeprav to služenje ostane služenje nekoga, ki ima resnično oblast. Dogmatično spoznanje, da je prav isto vesoljno poslanstvo hkrati osebno-službeno v papežu in kolegialno-službeno v celotnem svetovnem episkopatu, pomeni konec izključnega osredotočenja cerkvenega življenja v 'Rimu'. Cerkenozgodovinski pojav rimske centralizacije, ki se je začela od 11. stol. dalje in se od tedaj naprej vedno bolj uveljavlja, je imel v preteklosti brez dvoma blagodejen vpliv; vodil pa je tudi do stranskih pojavov, ki so se izkazali rajši kot neugodni za katolišтво Cerkve.«³⁷ In »Rim« sam je po papežu Janezu XXIII. dal pobudo za to »decentralizacijo« s sklicanjem koncila, na kar je nekaj časa mislil že Pij XII.³⁸

³⁷ Schillebeeckx, 134 sl.

³⁸ Prim. Schillebeeckx, 75.

c) *Pomen koncilске manjšine in »pojasnjevalne opombe«
glede kolegialnosti*

Majhna skupina koncilskih očetov se je bala, da ne bi z naukom o božjepравnem kolegialnem vodstvu Cerkve, izraženem v konstituciji, bila okrnjena verska resnica o papeževem primatu nad vso Cerkvijo in s tem ogrožena prava edinost Cerkve. To je bil vzrok za dodatek »Naznanil« s »Predhodno pojasnjevalno opombo« ob koncu konstitucije.

Zdravo teološko stališče zahteva, da koncil versko važnih zadev nikdar ne odloči zoper voljo znatne manjšine; v takem primeru je bolje pustiti, da vprašanje dozori.³⁹ Da bi bila dosežena zaželena enotnost, je bila koncilska teološka komisija prisiljena izdelati izjavo, s katero bi mogla soglašati tako večina kakor tudi manjšina, ne da bi bilo treba kaj spreminjati tekst konstitucije same.

Gotovo je to, da »Opomba« pritrjuje nauku o kolegialni oblasti škofov nad vso Cerkvijo vsaj v ontološkem, tj. bitnem redu, čeprav pusti ob strani vprašanje, ali je kolegialna tudi oblast papeža samega v praktičnem redu, kadar nastopa kot vrhovni pastir vse Cerkve.⁴⁰ Manjšina se je ob tej »Opombi« pomirila in je mogla z mirno vestjo glasovati za konstitucijo.

Schillebeeckx je mnenja, da se bo ravno ta »Opomba« obrnila v prid izvrševanju tudi papeževe konkretne kolegialnosti. Če bi namreč koncil zoper manjšino razen nauka o kolegialni oblasti škofov nad vso Cerkvijo izrečno učil še nauk, da je tudi oblast papeža, kadar nastopa kot vrhovni pastir Cerkve, kolegialna, bi bil papež po končanem koncilu postavljen v položaj, ki bi ga silil, naj zoper manjšino praktično dokazuje, da nova določitev nauka v nobenem pogledu ne pomeni okrnjenja papeževega primata. Tako pa je sedaj za papeža nastal položaj, ki ga sili, naj spet in spet dokaže, da njegova vrhovna oblast ne škoduje kolegialnosti škofov v oblasti nad vso Cerkvijo. Ta »predhodna opomba« bi mogla po besedilu sicer biti v oviro kolegialnosti papeževe vrhovne pastirske oblasti in s tem tudi v oviro praktičnemu izvrševanju kolegialne oblasti škofov nad vso Cerkvijo; tako pa utegne za dejansko kolegialno vodstvo Cerkve biti bolj ugodna, kakor če bi bil koncil izrečno določil nauk, da je tudi papeževa vrhovna oblast nad Cerkvijo kolegialna.⁴¹

Tudi v tem pogledu je izvršil papež Pavel VI. važno simbolično dejanje, ki izraža trdno voljo »Rima«, da se decentralizira v smeri h kolegialnemu vodstvu vesoljne Cerkve: odložil je tiaro in začel tudi ob najslavesnejših prilikah nastopati z mitro na glavi, kakor to delajo drugi škofje zapadne Cerkve. Temu so se nato pridružila še realna dejanja, zlasti ustanovitev sinode škofov pri apostolskem sedežu.

³⁹ Prim. Schillebeeckx, 165.

⁴⁰ Prim. Schillebeeckx, 163.

⁴¹ Schillebeeckx, 164.

III. Odnos Cerkve do nekatoliških kristjanov in nekrstjanov ter do sveta

Konstitucija največkrat opisuje Cerkev kot božje ljudstvo, ki pa je hkrati Kristusovo skrivnostno telo (prim. 7, 1; 9, 2; 32, 1. 2; 33, 1), in daje v nauku o Cerkvi ideji Cerkve kot božjega ljudstva osrednje mesto. Že s tem je Cerkev prikazana kot nekaj, kar je tesno povezano s človeštvom in z zgodovino.⁴² Cerkev ni izločena iz človeštva in njegove zgodovine, temveč je po odrešitveni božji volji vraščena vanjo (prim. 9, 2) in poklicana k odreševanju vsega človeštva, podobno kakor je bilo v tok svetovne zgodovine postavljeno starozavezno božje ljudstvo kot nosivec mesijanskih obljub, ki so preko Izraelcev veljale vsemu človeštvu.

Kakor smo rekli, da cerkvena hierarhija nima središča in namena sama v sebi, podobno moramo reči zdaj tudi o celotnem božjem ljudstvu, ki je v svoji celoti »orodje« za uresničevanje odrešenja vsega človeštva: Ne sme se sebično zapreti vase, temveč se mora usmerjati na izvrševanje odrešitvenega poslanstva v zgodovini vsega človeštva. Papež Pavel VI. je v govoru ob začetku 4. koncilskega zasedanja 14. 9. 1965 čisto v duhu konstitucije dejal: »Tista ljubezen, ki z močjo prešinja naše občestvo, nas ne ločuje od ljudi, nam ne dopušča, da bi se odtujevali od drugih in da bi se sebično posvečali le lastnim koristim. Ravno nasprotno... Čutimo se odgovorne pred vsem človeštvom. Vsem smo dolžniki.«⁴³

Schillebeeckx pravi, da se je tudi tukaj izvršila neka decentralizacija katoliške Cerkve. Tokrat v smeri k drugim krščanskim Cerkvam in v smeri k nekrščanskim religijam, pa tudi k svetu, kolikor je Kristus Gospod sveta.⁴⁴ Tudi ta »decentralizacija« se v konstituciji o Cerkvi jasno odraža.

1. Odnos do nekatoliških kristjanov

a) *Kristusova Cerkev obstoji v katoliški Cerkvi*

Konstitucija seveda ne zapada napačnemu »irenizmu«, ki bi hotel zamolčati določene katoliške resnice ali jih vsaj puščati v senci samo zato, da bi to morda ne »odbijalo« vzhodnih kristjanov, anglikancev, evangeličanov in kalvincev;⁴⁵ pa tudi kaki teoriji o več »vejah« ene same Kristusove Cerkve, ki bi bila sama v sebi skrita zadaj za konkretnimi cerkvenimi skupnostmi, konstitucija ne popušča; še manj seveda indiferentizmu, kakor da bi bile vse vere enako dobre.

Konstitucija (8, 1. 2) izrečno pravi, da Kristusova Cerkev, ki je hkrati »vidna družba in duhovno občestvo, edina zemeljska Cerkev in z nebeškimi darovi obogatena«, »obstoječa iz božje in človeške sestavine«, »na tem svetu ustanovljena in urejena kot družba«, »obstoji v katoliški Cerkvi, katero

⁴² Schillebeeckx, 125 sl.

⁴³ Pavel VI., govor ob začetku 4. konc. zasedanja, 14. 9. 1965, odst. št. 18.

⁴⁴ Schillebeeckx, 138–142.

⁴⁵ Prim. Schillebeeckx, 52 sl.

vodijo Petrov naslednik in škofje, ki so v občestvu z njim.⁴⁶ S tem je izraženo le stalno katoliško versko prepričanje, da je Kristusova Cerkev stvarno podana v vidni katoliški Cerkvi; in še posebej je o njej rečeno, da je potrebna za zveličanje. »Cerkveni zbor posveča pozornost predvsem katoliškim vernikom. Oprt na sv. pismo in izročilo uči, da je ta potujoča Cerkev potrebna za zveličanje... Zato se ne bi mogli zveličati tisti ljudje, ki jim ni znano, da je Bog po Jezusu Kristusu ustanovil katoliško Cerkev kot potrebno za zveličanje, pa bi vendar ne hoteli vanjo vstopiti ali v njej vztrajati« (14, 1).

b) Vendar tudi zunaj katoliške Cerkve obstoje prvine resničnega krščanstva

Čeprav konstitucija jasno trdi, da prava Kristusova Cerkev obstoji v katoliški Cerkvi, vendar pristavlja, da je tudi »zunaj organizacije«, katero vodijo papež in z njim združeni škofje, »najti več prvin posvečevanja in resnice, ki kot Kristusovi Cerkvi lastni darovi nagibljejo k vesoljni edinosti« (8, 2).

Dopolnilo k temu mestu je v drugem poglavju, ki na vprašanje, kdo je v pravem in polnem pomenu član božjega ljudstva, pravi: »V družbo Cerkve se popolnoma včlenijo tisti, ki, obdarjeni s Svetim Duhom, sprejmejo v celoti njeno ureditev in vsa zveličavna sredstva, katera so v njej postavljena, in se v isti vidni organizaciji z vezmi veroizpovedi, zakramentov in cerkvenega vodstva ter občestva povezujejo s Kristusom, ki Cerkev vodi po papežu in škofih« (14, 2). Nato pride v naslednjem členu trditev, da je Cerkev »iz več razlogov povezana s tistimi, ki so po krstu deležni časti krščanskega imena, a ne izpovedujejo celotne vere, ali pa ne ohranjajo občestvene edinosti pod Petrovim naslednikom«.

Za tem konstitucija našteva kot prvine resničnega krščanstva pri ločenih kristjanih sv. pismo »kot pravilo verovanja in življenja«, vero v presv. Trojico in s tem tudi v Jezusovo resnično božje sinovstvo ter v odrešenje, ki ga je Kristus izvršil, dalje krst in druge zakramente, posebno evharistijo, in še več drugega. V tej zvezi je govor tudi o »lastnih Cerkvah in cerkvenih skupnostih« ločenih kristjanov; te Cerkve in cerkvene skupnosti po nauku konstitucije resnično posredujejo zaklade odrešenja (15), o čemer več govori koncilski »odlok o ekumenizmu«, ki se opira na navedeno mesto v konstituciji.

c) Skladnost navideznih nasprotij

Kako se dasta spraviti v sklad na videz nasprotujoči si trditvi, o tem konstitucija teoretičnega odgovora ne da. J. Ratzinger meni, da je takšno ravnanje v tem primeru brez dvoma dobro.⁴⁷ Konstitucija pokaže čut za

⁴⁶ Prvotni tekst, ki je bil na 2. koncilskem zasedanju iz osnutka odstranjen, je vprašanje reševal čisto v smislu in tudi po besedilu okr. Pija XII. »Humani generis« (Denz. 2319) in okr. o skrivnostnem telesu. Na predlog koncilskih očetov je bilo izražanje ublaženo.

⁴⁷ Ratzinger, 13.

realnost, ko priznava obe stvarnosti. Z ene strani neomajno obstoji stvarnost ene in edine Cerkve, ki ob vsej človeški slabosti in grešnosti vendarle vedno ostane Cerkev Jezusa Kristusa, ne sicer iz svoje moči, temveč iz moči božjega varstva, po notranje zajamčenega s trajnim darom Sv. Duha kot oživljavca Cerkve (prim. 7, 7; 13, 1). Z druge strani pa nič manj resnično obstoji dejanska razdeljenost in raztrganost Kristusove suknje brez šiva — kar prihaja iz človeške slabosti. Obe stvarnosti, tista od zgoraj in tista od spodaj, se združujeta v enoto. A kako je mogoče temno skrivnost človeške krivde in v njeni svetlobi za naše, na zemeljsko noč navajene oči še temnejšo skrivnost božjega usmiljenja spraviti v jasno medsebojno skladje, tega ne moremo povedati, to se docela odteguje logiki človeškega preračunavanja.⁴⁸ Kljub temu moramo priznati obe te stvarnosti in ju jemati za izhodišče svojega dela in življenja v položaju, v katerega nas je postavila božja previdnost.

Če bi kdo na vsak način zahteval pojmovno popolnoma jasen odgovor na vprašanje o skladnosti teh dveh navideznih nasprotij, bi s tem pokazal nerazumevanje za zgodovinsko stran Cerkve, označeno že z izrazom »božje ljudstvo«, pozabljajoč na to, da zgolj abstraktno »bistvo Cerkve« sploh ne obstoji, marveč da je ena sama Kristusova Cerkev postavljena v zgodovinsko resničnost in da ne smemo ostati v svetu golih, matematično natančno izdelanih pojmov, če hočemo zajeti bogato božje-človeško realnost Cerkve, ki je dana človeštvu hkrati kot božji dar in kot naloga.⁴⁹

Na II. vatikanskem koncilu je prodrlo spoznanje, da je treba razlikovati med spekulativno in zgodovinsko resnico, čeprav se hkrati uveljavljata na isti stvarnosti Cerkve, ki je sicer nadnaravna božja ustanova, a po odrešitveni božji volji tudi zgodovinsko dogajanje in ki zato pred ljudi stopa vedno v zgodovinski obliki in nikoli ne kot čisto »bistvo«.⁵⁰ Preveč ozko katoliško stališče je bilo opuščeno in pogled se je razširil na druge krščanske Cerkve, ki se prav tako izpovedujejo za Kristusovo Cerkev.

Koncil priznava, da tudi zunaj družbeno-vidnih meja katoliške Cerkve obstoji Gospodova pričujočnost in da so tudi tam prisotne nekatere krščanske vrednote, bodisi izrečno bodisi vključno. E. Schillebeeckx pravi: »Čeprav Cerkev ni opustila svoje lastne dogme, se je vendar zlasti v odnosu katoliške Cerkve do drugih krščanskih Cerkva izvršila sprememba: Najprej sedaj poskuša ostale veroizpovedi presoјati bolj po njihovem odnosu do Kristusa in manj po odnosu do katoliške Cerkve. Zaradi notranje raztrganosti krščanstva se vedno jasneje kaže, da tista dovršitev, po kateri Cerkev teži, ni Cerkev sama, temveč božje kraljestvo, s katerim se Cerkev ne more istovetiti. Z druge strani pa katoliški Cerkvi ni mogoče, da bi na mnogotere krščanske Cerkve gledala kot na enakovredne poti, ki bi peljale k dovršitvi božjega kraljestva. V svoji veri ve, da je tista Kristusova Cerkev, ki je že sedaj vidna, zakrament dokončnega odrešenja in da je

⁴⁸ Glej Ratzinger, prav tam.

⁴⁹ O »esencialističnem in eksistencialističnem mišljenju« glej Schillebeeckx, 41 sl. in 155—157.

⁵⁰ Glej Schillebeeckx, 155.

to odrešenje — čeprav na zastrt način in v polarnosti med ‚že‘ in ‚še ne‘ — v Cerkvi že resnično pričujoče. Zato tudi zanjo vidna edinstvo Cerkve, vidna podoba ene vere, enega upanja in ene ljubezni, stoji v središču njenih skrbi in prizadevanj. Ker pa Cerkve v njeni sedanji podobi ne smemo preprosto istovetiti s končnoveljavnim odrešenjem, temveč mora ta Cerkev v svoji zemeljski podobi veljati za nekaj prehodnega in jo je končno v njenih konkretnih oblikah javljanja težko označiti kot jasno razvidno uresničenje in nosilko vseh krščanskih odrešitvenih vrednot in odrešitvenih sredstev, zato Cerkev opušča tisto samozavest, ki jo je v zgodovini včasih uveljavljala: kakor da je zunaj nje treba izključevati vsako javljanje prvin Kristusovega odrešenja. Dogma o edinozveličavni moči Kristusove Cerkve s tem ni opuščena, mogli bi celo reči: še bolj je ‚radikalizirana‘. Vendar pa je ta dogma postavljena na docela novo, decentralizirano raven in v takšno ozračje, v katerem pozornost Cerkve ni več osredotočena v samo sebe, temveč na drugega... Ta usmerjenost je hkrati poziv vsem katoliškim kristjanom, naj njej, ki se imenuje ‚Catholica‘ (= vesoljna), dejansko podeli tisto podobo, ki jo iščejo vse krščanske Cerkve.⁵¹

Obenem pa koncil katoličane posebej opozarja na potrebnost duha spo-
kornosti (8, 3; 35; 40, 1) in ponižnosti: »Ne zveliča se, čeprav se včleni v Cerkev, kdor ne vztraja v ljubezni in kdor sicer ostane v naročju Cerkve ‚s telesom‘, a ne ‚s srcem‘. Zavedajo naj se vsi otroci Cerkve, da morajo svoj odlični položaj pripisovati ne lastnim zaslugam, ampak posebni Kristusovi milosti; ako tej milosti niso poslušni v mislih, besedah in dejanju, ne le da se ne bodo zveličali, ampak bodo strože sojeni« (14, 2; prim. 8, 3; 42, 4).

2. Odnos do nekrščanskih verstev

Pogledi konstitucije pa gredo preko ločenih kristjanov še naprej k nekrščanskim verstvom. Saj če si Kristus novozavezno božje ljudstvo »pri-
vzema kot orodje odrešenja vseh ljudi« (9, 2) in če so »vsí ljudje poklicani, da pripadajo novemu božjemu ljudstvu« (13, 1; prim. 48, 1 in 69), potem se Cerkev nikdar ne sme zapreti vase, vedno mora biti »misijonarska Cerkev«, ki »učinkovito in trajno teži za tem, da bi pod Kristusovo poglavarstvo v edinstvi njegovega Duha povzela vse, kar je človeškega« (13, 2).

»Naposled so,« pravi konstitucija, »na različne načine na božje ljudstvo naravnani tisti, ki evangelija še niso sprejeli«. Posebej imenuje Izraelce in muslimane. A od te naravnosti na Cerkev tudi tistih ne izključuje, ki »iščejo neznanega Boga v sencah in podobah«, ali ki »brez lastne krivde še niso prišli do izrečnega spoznanja o Bogu, a si

⁵¹ Schillebeeckx, 139 sl. Ne konstitucija o Cerkvi in ne odlok o eku-
menizmu ne govorita o zedinjenju kristjanov tako, da bi uporabila izraz vrni-
tev, kajti po pravici pravi Bernard Lambert OP: »Vrniti se je mogoče le
k temu, kar je bilo predloženo, sprejeto in potem zanikano. Kolikere izmed
naših točk medsebojnih razlik ustrezajo tem pogojem? Cerkev torej ne pojmuje
zedinjenja v izrazih nalaganja, stopanja v isto vrsto in vrnitve; pojmuje ga
marveč kot pritrditev, deležnost, občestvo«; v članku »La Costituzione e l'ecu-
menismo cattolico«, v: Chiesa Vat. II, str. 1176 sl.; celotni članek str. 1175—1187.

prizadevajo, ne sicer brez pomoči božje milosti, da bi prav živeli. Karkoli najde pri njih dobrega in resničnega, Cerkev ceni kot pripravo na evangelij in kot dar tistega, ki razsvetljuje vsakega človeka, da bi končno imel življenje» (16). Ko v naslednjem členu konstitucija govori o dolžnosti vse Cerkev in vseh njenih članov, da se z vsemi močmi trudijo za misijonsko delo (prim. tudi 10, 1; 23, 3; 27, 3), spet izrečno priznava neredke pozitivne vrednote nekrščanskih religij; Cerkev jih z misijonskim delovanjem ne uničuje, temveč »dosega, da vse, karkoli je zasejano dobrega v srcu in duhu ljudi ali v posebnih obredih in kulturah raznih narodov, ne le ne uničuje, ampak ozdravlja, povzdiguje in izpopolnjuje v božjo slavo... in v osrečevanje človeka« (17; prim. 13, 2).

Nekakšna »decentralizacija« katoliške Cerkve je torej izvršena tudi v smeri na nekrščanska verstva, kar je nato svoj izraz dobilo tudi v »izjavi o razmerju Cerkve do nekrščanskih verstev«, ki jo je koncil sprejel 28. 10. 1965 in ki ima svoj doktrinalni temelj v konstituciji o Cerkvi. V njej in v celotnem njenem duhu ima svojo osnovo tudi načelo, ki je izraženo v zadnjem, to je 5. odstavku imenovane izjave: »Ne moremo klicati na pomoč Boga, Očeta vseh, če odklanjamo bratski odnos do nekaterih ljudi, ustvarjenih po božji podobi«.

Tudi tukaj smo torej priča močni »prestavitvi naglasov«. V polpreteklem času je Cerkev predvsem poudarjala, da je prav ona in samo ona edino zveličavna Cerkev; in marsikdaj je bilo to poudarjanje tako močno, da je bilo kaj lahko pozabiti na bistveni značaj delovanja Cerkve kot »služenja« pravzaprav vsemu človeštvu. S sedanjim koncilom je prešel naglas s prvega docela na drugo mesto (prim. 7, 6; 18, 1; 19; 20, 3; 21, 1; 22, 2 itd.), čeprav resnica o potrebnosti Cerkve za zveličanje vseh ljudi ni prav nič zatajena.

E. Schillebeeckx pripominja k temu: »Cerkev ve, da je Bog sam s Kristusovim prihodom napravil krščanstvo za edino in absolutno religijo, ki kot taka ne trpi poleg sebe nobene druge religije z isto pravico. Katoliška Cerkev se ne bo nikoli umaknila od izpovedovanja te resnice. Religiozni pojav namreč ni ne neko človeško kulturno dejanje ne kaka druga človeška storitev, temveč je božje dejanje v človeški zgodovini, božje dejanje, ki je v človeku Jezusu prejelo svojo končnoveljavno zgodovinsko podobo. Kristusova Cerkev je zato tista, ki načelno omogoča vznik vsem religijam. To je osnovna trditev sv. pisma.«

»Toda v konkretni stvarnosti,« tako nadaljuje Schillebeeckx, »vse to velja le za tistega, ki se zgodovinsko-oprijemljivo in dejansko sooči s krščanstvom in se v tem soočenju vidi postavljenega pred stvarni poziv enkratnega in dokončnega značaja krščanstva. Če ne pride do tega srečanja, obdržijo religije, h katerim se priznavajo ostali ljudje, tudi še znanprej svojo veljavnost in svojo zakonito vrednost. Za te ljudi je njihova religija konkretno položaj milosti; v tem položaju jih nagovarja odrešitvena božja volja, čeprav se to godi na manj prozoren način kakor v Kristusovi Cerkvi. Zato v teh religijah deluje neka objektivna dinamika v smeri k pravi, od Boga hoteni obliki vsakršne religioznosti — v smeri k Cerkvi.«⁵²

⁵² Schillebeeckx, 138 sl.

3. Odnos do sveta

V konstituciji o Cerkvi je dobila izraza tudi vse bolj poudarjena dobrohotnost Cerkve do sveta, kakor pa je bilo to uresničeno v nedavni cerkveni preteklosti. V nekem pomenu moremo reči, da se je Cerkev »decentralizirala« tudi v smeri k svetu. Seveda bi bilo tukaj še posebno mogoče napačno umevati izraz »decentralizacija Cerkve«. Središče in srce Cerkve, božjega ljudstva in hierarhije je namreč nekaj *verskega*: to se pravi Bog v Kristusu in v Sv. Duhu, torej nekaj, kar »ni od tega sveta«.⁵³

a) Cerkev v službi svetu

Vendar je dolžnost Cerkve, da svojo pozornost iz tega središča obrača na vse človeštvo. Cerkev je namreč Kristusovo skrivnostno telo, ker in kolikor v njej prebiva Sveti Duh (7). A prav zaradi tega mora biti v nadaljevanju Kristusa, Odrešenika sveta, služabnica vsega človeštva (prim. 1; 8; 13, 1. 3; 33, 4; 36, 2; 48, 1; 69) in naj bi konkretno zlasti po laikih bila v svetu to, »kar je duša v telesu« (38). Cerkev se je spet jasneje zavedela, da Kristus ni le njena glava, temveč tudi *Gospod sveta* (prim. 13, 1. 2; 17; 36, 1), »luč narodov«, kakor se glasi začetek konstitucije. Prav zato, ker se Cerkev hoče bolj jasno osredotočiti na Kristusa, mora tudi bolj goreče želei, da »razsvetli s Kristusovo lučjo vse ljudi..., da bi vsi ljudje, ki so danes z družbenimi, tehničnimi in kulturnimi vezmi med seboj vedno tesneje povezani, mogli doseči tudi popolno edinost v Kristusu« (1, 1).

Prenovitev Cerkve, katero namerava uresničiti II. vatikanski koncil, naj bi prispevala tudi k temu, da se bodo »ustvarjene dobrine s človeškim delom, tehniko in kulturo izpopolnjevale v skladu s Stvarnikovim naročilom in v skladu z lučjo božje Besede v korist prav vseh ljudi, da bi bile te dobrine med nje primerneje razdeljene in da bi na svoj način vodile k vsesplošnemu napredku v človeški in krščanski svobodi. Tako bo Kristus s svojo lučjo, ki odrešuje, po udih Cerkve bolj in bolj razsvetljeval celotno človeško družbo« (36, 2). Prav tako se težnja Cerkve po »katoliški edinstvi božjega ljudstva« ne ustavlja le ob kristjanih; ta edinost naj namreč »naznanja in pospešuje vesoljni mir« (13; prim. 36, 2. 3; 38). »Ker se človeški rod danes vedno bolj zrašča v civilno, gospodarsko in socialno enoto, je toliko bolj potrebno«, da vsi člani Cerkve z vso prizadevnostjo »odstranjajo vsakršen vzrok za razdor, da bi bil ves človeški rod priveden v enoto božje družine« (28, 5).

Prizadevanje za to, da bi bil svet in s tem človek bolj »človeški« (40, 2), je na neki način že samo po sebi tudi prizadevanje za uresničenje mesijanskih dobrin (prim. 35, 1; 36, 1), katere moramo kristjani kot Kristusovi sodediči na bratovski način razdeljevati tudi med ostale ljudi (prim. 35, 4; 38). Napredek na kulturnem, socialnem in gospodarskem področju, omogočenje osebnostnega razvoja vsem ljudem itd. — vse to ni le vrsta svetnih nalog, ki jih je treba izpolnjevati v krščanskem duhu; te naloge marveč

⁵³ Schillebeeckx, 141.

postanejo, če so prav izvrševane, obenem »duhovne daritve, Bogu prijetne« (34, 2), in pomenijo tudi notranje uresničevanje krščanskega mesijanizma. V pristnem krščanskem duhu izvrševane svetne dejavnosti so že po sebi prispevek h graditvi božjega kraljestva, čeprav podoba tega sveta prejde (1 Kor 7, 31) in čeprav bo dovršitev božjega kraljestva in s tem dovršitev sveta prišla šele ob drugem Kristusovem prihodu, ko bo »skupaj s človeškim rodом tudi ves svet, ki je tesno zvezan s človekom in se po njem približuje svojemu namenu, v Kristusu poplonomoma prenovljen« (48, 1).

»Verniki morajo torej«, pravi konstitucija, »priznavati notranjo naravo, vrednost in naravnost vsega stvarstva na božjo slavo. Drug drugemu morajo tudi s svetno dejavnostjo pomagati k svetejšemu življenju. Tako naj svet postaja prepojen s Kristusovim duhom in naj v pravičnosti, ljubezni in miru učinkoviteje dosega svoj namen v korist prav vseh ljudi« (36, 2).

Ko konstitucija govori o tem, da so vsi kristjani, »naj bodo katerega koli položaja ali stanu, poklicani k polnosti krščanskega življenja in k popolnosti v ljubezni«, pristavlja, da »s to svetostjo tudi v zemeljski družbi prispevajo k temu, da življenje postaja bolj človeško« (40, 2). O delavcih pravi posebej: »Tisti, ki so zaposleni z delom — mnogokrat trdim — naj s človeško dejavnostjo izpopolnjujejo sami sebe, pomagajo sodržavljanom in prispevajo k napredku celotne družbe in vsega stvarstva in se ravno s svojim vsakdanjim delom dvigajo k višji, tudi apostolski svetosti« (41, 5). Vsi verniki morajo tudi »prav v časni službi sami vsem ljudem razodevati ljubezen, s katero je Bog ljubil svet« (41, 7).

Tudi evangeljski svéti, katerih izpolnjevanje Kristus priporoča vsem članom Cerkve, pravzaprav ne odtuja od sveta. Devištvo ali celibat, pravi konstitucija, je »znamenje ljubezni in pobuda k njej in poseben vir duhovne rodovitnosti v svetu« (42, 3). »Zaobljubitev evangeljskih svétov, čeprav je združena z odpovedjo dobrinam, ki jih je nedvomno treba zelo ceniti, kljub temu ne nasprotuje resničnemu napredku človeške osebnosti ... Naj nihče ne misli, da se redovniki s svojo posvetitvijo odtujijo ljudem ali da postanejo nekoristni v zemeljski družbi. Kajti čeprav včasih niso naravnost v pomoč svojim sodobnikom, jih imajo vendarle v Kristusu ljubezni na globlji način prisotne in z njimi duhovno sodelujejo, da bi graditev zemeljske družbe vedno temeljila v Gospodu in da bi bila k njemu usmerjena, da se ne bi morda zastonj trudili tisti, kateri jo zidajo« (46, 2; prim. 31, 2).

Koncilski očetje pri sestavljanju najbolj osrednjega koncilskega dokumenta niso pozabljali na besede, ki jih je izrekel papež Janez XXIII. v svojem govoru prav ob začetku koncila: »Katoliška Cerkve se hoče s tem, da z vesoljnim koncilom dviga kvišku plamenico verske resnice, izkazati za ljubečo mater vsem, potrpežljivo, polno usmiljenja in dobrote tudi do otrok, ki so ,ločeni od nje' ... Cerkve bolj odpira oživljajoče studence nauka, ki razsvetlujejo ljudi s Kristusovo lučjo in jim tako pomaga razumeti, kaj v resnici so, kaj je njihovo vzvišeno dostojanstvo in njihov namen. Končno po svojih otrocih povsod širi polnost krščanske ljubezni; bolj kakor to pa ni učinkovita nobena stvar za izkoreninjenje semena nesloge ... za pospeševanje sloge, pravičnega miru in bratske edinosti

vseh». ⁵⁴ Isti duh dobrohotnosti nasproti svetu in njegovim upravičenim prizadevanjem preveva tudi vse govore in dejanja papeža Pavla VI. in ni mogel biti brez vpliva na konstitucijo o Cerkvi. V govoru ob začetku 2. zasedanja, 29. sept. 1963, je Pavel VI. dejal: »Cerkve... se razlikuje in je ločena od svetne družbe, v katero je postavljena; vendar pa je hkrati že po svojem bistvu kakor oživljajoči kvas in organ zveličanja prav za ta svet. Na naš čas in na njegove različne ter nasprotujoče si pojave gledamo z veliko simpatijo in z neizmerno željo, prinašati ljudem današnjega časa oznanilo ljubezni, zveličanja... Naj svet ve: Cerkve gleda nanj z globokim razumevanjem, z iskrenim občudovanjem, iskreno pripravljena, ne da si ga podjarmi, marveč da mu služi; ne da bi ga prezirala, marveč da mu da pravo vrednost; ne da ga obsoja, temveč da bi ga podpirala in ga rešila«. ⁵⁵

V tem pa je vključena tudi zahteva, naj Cerkve polagoma zopet bolj in bolj opusti golo razglašanje ljubezni in odrešenja, pri čemer bi se praktično zapirala trpljenju človeštva, ki mu razen pomanjkanja nujno potrebnih snovnih dobrin grozi tudi vojna in ga muči krivica. In res je Cerkve danes zlasti v osebi papeža Pavla VI. to zahtevo že začela izpolnjevati ne le s koncilskimi teksti, ampak tudi z dejanji. Bili so že izvršeni nekateri važni koraki, ki dokazujejo »decentralizacijo« Cerkve ne le v smeri k nekatoliškim kristjanom in k nekrščanskim verstvom, ampak tudi v smeri k svetu; glede zadnjega je treba omeniti govor Pavla VI. (4. okt. 1965) na sedežu Organizacije združenih narodov, kar je kakor komentar k važnim tekstom konstitucije o Cerkvi.

Nauk o Cerkvi naj bi po besedah Pavla VI. ob koncu 3. koncilskega zasedanja »s kakim odsevom svoje blagodejne luči razsvetlil tudi zunanji svet, v katerem Cerkve živi in od katerega je obdana. Cerkve se mora namreč izkazovati kot znamenje, dvignjeno med narodi (Iz 5, 26), da bi vse varno vodila po poti k dosegi resnice in življenja... Ta nauk, čeprav je strogo bogoslovnega značaja — kar mu je v opravičilo in v pohvalo — ne pozablja na človeški rod, ki ga ali srečujemo v Cerkvi ali pa sestavlja zgodovinsko in družbeno okolje, v katerem Cerkve izvršuje svojo od Boga ji dano nalogo. Cerkve je ustanovljena za človeški rod. Cerkve si ne lasti nobene druge zemeljske oblasti kakor le tisto, ki ji omogoča, da služi ljudem in jih ljubi. Ko Cerkve spopolnjuje svojo misel in svojo zgradbo, se s tem ne namerava izločiti iz življenja sodobnega človeštva, marveč ji gre le za to, da ga bolje razume, da deli z njim njegove stiske in upravičene želje, da podpira njegova prizadevanja za dosego blaginje, svobode in miru«. ⁵⁶ In v govoru ob začetku 4. zasedanja je Pavel VI. dejal: »Tista ljubezen, ki z močjo prešinja naše občestvo, nas ne ločuje od ljudi, nam ne dopušča, da bi se odtujevali od drugih in se sebično posvečevali le lastnim koristim. Ravno nasprotno: ljubezen nas zato, ker prihaja od Boga, uči čuta za veseljnost, za vse. Naša resnica nas nagiblje k ljubezni«. ⁵⁷

⁵⁴ Janez XXIII., govor 11. 10. 1962; slov. prev. Ljublj. 1963 (cikl.) 8—10.

⁵⁵ Pavel VI., govor 29. 9. 1963; slov. prev., Ljublj. 1963 (cikl.) 36.

⁵⁶ Pavel VI., govor ob koncu 3. konc. zasedanja, AAS 56 (1964) 1013.

⁵⁷ Pavel VI., govor ob zač. 4. zasedanja, v: Oss. Rom., 15. 9. 1965, str. 2.

b) *Zakaj se mora Cerkev zavzemati tudi za blagor »sveta«?*

Pri vsem, kar smo povedali o odnosu Cerkve do »sveta«, ne gre le za kak »lep nauk«, za čim lepši in čim bolj logičen »pogled na svet«, kakor da naj bi se na tej črti Cerkev borila z modernimi nevernimi ideologijami. Gre marveč za to, da Cerkev tudi praktično izpolni nalogo, ki jo ima kot zakrament odrešujoče Kristusove navzočnosti na svetu, ki naj bo končno odrešen v vseh razsežnostih. »Pravovernosti« (ortodoksiji) se mora pridružiti tudi »pravilna dejavnost« (ortopraksija), ki si z vso resnobo prizadeva delati to, kar je iz duha evangelija ravno danes potrebno; saj bi sicer to sploh ne bila resnična in konkretna »pravovernost«, ker bi ne bila to resnična prepričanost, da je Kristus Odrešenik vsega človeštva z vsemi njegovimi stvarnostmi.⁵⁸

Konstitucija o Cerkvi je s svojo odprtostjo nasproti svetu kar klicala po tem, naj koncilski očetje postavijo na dnevni red osnutek o »Cerkvi v sedanjem svetu« in naj se ne odtegujejo svoji odgovornosti za blagor sveta.

Seveda pa bo koncil s svojim glavnim dokumentom imel uspeh šele tedaj, če bo celotno božje ljudstvo, v katerem naj bi bili »blagoslovljeni vsi narodi«, preneslo v praktično življenje tisti nauk, ki je zajet neposredno iz vira velike krščanske skrivnosti: iz Sina božjega, ki je za odrešenje sveta postal človek. Katoliški kristjani se bomo morali vse bolj zavedati svojega poklica v svetu in v blagor sveta. Če bi zanemarjali svoje zemeljske naloge, bi pačili od Boga postavljeni in od Kristusa prenovljeni red stvarstva. — Obenem pa se bomo, kakor pripominja belgijski teolog in koncilski izvedenec G. Philips,⁵⁹ morali naučiti jasnejšega razlikovanja med svojim v strogem smislu cerkvenim poslanstvom in delovnim programom, katerega naj bi izvajali v svetu, ki je postal »dorasel«.

Konstitucija vedno zopet kaže na glavne teme zaveze: »priečevanje (= martyria), »služba« ali »strežba (= diakonia) in »bratska skupnost« ali »občestvo« (= koinonia, na čemer temelji »kolegialnost«). Dojeti v luči evangelija smisel teh tem in doseči, da bo vsebina teh lepih besed pritekala v praktično ravnanje v vsakdanjosti — to bo pomenilo največji prispevek Cerkve tudi k resničnemu svetnemu blagru človeštva, čeprav bo Cerkev s tem izpolnjevala le svoje najbolj bistveno poslanstvo.⁶⁰

Kardinal Suenens je že za časa prvega koncilskega zasedanja izrazil željo, naj se Cerkev pokaže kot Cerkev »ad intra« (od znotraj) in kot Cerkev »ad extra« (od zunaj), in žel živahno pritrjevanje. A ne smemo misliti, da gre tu za nekakšno modernizacijo Cerkve, ki bi danes začela pozabljati na svoj nadzemeljski poklic; še manj gre za premeten poskus, kako bi si mogla pridobiti dobrohotnost nevernih. Gre namreč le za bolj jasno in vse bolj dinamično in zavestno uporabo

⁵⁸ Prim. W. Kasper, *Evangelium und Dogma*, v: *Catholica* 19 (1965) 208.

⁵⁹ G. Philips, *Die Kirche in der Welt von heute*, v: *Concilium* 1 (1965) 467.

⁶⁰ G. Philips, prav tam.

evangeljskega oznanila v zemeljskem življenju ljudi, ne da bi bilo pri tem prezrto tisto nadzemeljsko poslanstvo Cerkev, ki sega preko sveta pojavov. Cerkev hoče naobračati na življenje v svetu tista razsvetljenja in načela, ki prihajajo iz Kristusovega oznanila; njen cilj pri tem je, da bi s poštenim in učinkovitim sodelovanjem z vsemi ljudmi bolje razumevala položaj človeštva in ga napravljala boljšega. Pri tem, kakor pravi G. Philips, Cerkev nima nobenega razloga, da bi skrivala svoje pravo bistvo in vir, iz katerega dobiva luč in moč za izvrševanje svojega poslanstva; ni se ji treba sramovati Kristusa, čigar ime nosi in čigar evangelij razširja. Temelječa na veri je posvečena službi Bogu in ne v prvi vrsti ljudem; vendar posreduje ljudem največjo dobrino, kar si jih moremo misliti, ko jim posreduje življenje Boga ljubezni, tisto življenje, ki preoblikuje celotno njihovo zemeljsko eksistenco. Ne oznanja sicer humanosti, vendar je pristni humanizem sad njenega oznanjevanja.⁶¹

Članom Cerkev so že zdaj dane »prvine« in »poroštvo« Duha (Rimlj 8, 16; 2 Kor 1, 22; 5, 5); to se pravi, na začetni način so že sedaj deležni eshatološkega (= ob koncu sveta v polnosti podeljenega) daru in morajo zato že sedaj delati za tisto prenovitev sveta, ki se bo izvršila ob drugem Kristusovem prihodu. In to kljub stvarnosti greha, ki ne neha izpodkopavati tistega odrešitvenega dela, ki hoče napraviti ta svet za bivališče, vredno ljudi in s tem ne nazadnje božjih otrok.⁶²

Č. POVZETEK

1. »Decentralizirana« Cerkev

Tisto prestavitev naglasov in tisto preusmeritev glede nauka o Cerkvi, ki se je izvršila na II. vatikanskem koncilu in dobila izraz v konstituciji o Cerkvi, prikazuje E. Schillebeeckx kot petero oblik »decentralizacije« Cerkev, petero »prestavitev težišč v smeri k decentralizaciji«. S tem, tako pristavlja Schillebeeckx, ni mišljena v prvi vrsti tista decentralizacija, na katero ob tej besedi večinoma mislijo na prvem mestu, namreč decentralizacija rimske kurije; ta decentralizacija je le eden od mnogih vidikov.⁶³ Gre za temeljitejšo decentralizacijo, kakor pa bi bilo le preoblikovanje rimske kurije. V glavnem je šla v petero smeri:

a) Decentralizacija pozornosti, ki se je že dolgo časa običajno kar premočno usmerjala na Cerkev samo, predvsem na papeža in na svetovni episkopat. Drugi vatikanski koncil je to pozornost preusmeril na Kristusa. Gre torej za močnejšo prestavitev težišča od Cerkev na Kristusa (glej zlasti 1. pogl. konstitucije).

⁶¹ G. Philips, n. m. 459 sl. Prim. tudi M.-D. Chenu OP, I laici e la »consecratio mundi«, v: Chiesa Vat. II, 979—993, zlasti 986 sl.

⁶² Prim. Schillebeeckx, 177 sl. Glej tudi M.-D. Chenu, n. m. 988—991.

⁶³ Schillebeeckx, 129.

b) Decentralizacija papeškega oziroma kurialnega vodstva v smeri na episkopat vsega sveta (glej zlasti nauk o vrhovni kolegijski oblasti vsega episkopata nad vesoljno Cerkvijo — 3. pogl. konst.)

c) Decentralizacija službene hierarhije (papeža in škofov) v smeri na božje ljudstvo (2., 4. in 5. pogl. konst.)

č) Decentralizacija vse katoliške Cerkve v smeri na druge krščanske Cerkve, v številni Izraelci in svetovna verstva (8; 15—17; dalje odlok o ekuumenizmu ter izjava o nekrščanskih verstvih).

d) Končno moremo dostaviti še peto decentralizacijo, kolikor to besedo jemljemo v dogmatično neoporečenem smislu. Mišljena je tukaj ne toliko prestavitve težišča, temveč bolj skrbna pozornost na svet, večja zavzetost za naš svet z njegovimi lastnimi problemi (prim. zlasti mnoga mesta v 4. pogl. konst. o Cerkvi, posebej pa še konstitucijo o Cerkvi v sodobnem svetu).

Na ta način postane Cerkev na vsej črti decentralizirana in postane služabnica Kristusu in vernemu, pa tudi »svetnemu« človeštvu. Decentralizacija pomeni »kenozo«, izničenje samega sebe (prim. Flp 2, 7); to je ponižna »diakonía«, to se pravi služenje, strežba. Na neki način, pravi Schillebeeckx, delujejo pri tem določene osnovne težnje reformacijskega gibanja iz 16. stol., če te težnje razumemo v katoliškem pomenu. To se pravi: Kar bi morala Cerkev storiti tedaj, to postaja sedaj predmet pozitivnega pričakovanja in resničnega upanja. Le da sedaj ne prihaja do veljave protireformacijske samozavesti, češ da imamo »samo mi prav«, temveč ponižno priznanje zakonitih želja, ki so bile in so še utelešene v teh reformacijskih težnjah.⁶⁴

Kakor pripominja Schillebeeckx, je tukaj temeljnega pomena prva decentralizacija, decentralizacija navzgor, h Kristusu; to se pravi zapustitev samega sebe in usmeritev h Kristusu, združena s trdno voljo, živeti za »druge«. Tu zadenemo na bistvo Cerkve, ki je v vsej zgodovini ostalo istovetno s samim seboj. Vendar pa je koncil privedel Cerkev do jasnejšega spoznanja, da ta zgodovina ne gre mimo bistva Cerkve, kajti bistvo Cerkve ostane istovetno s samim seboj v zgodovini in zato v nekem razvoju in spremembah, ki pa ne zadenejo samega bistva. Bistvo Cerkve namreč ni le nekaj, kar je povsem vnaprej dano, temveč je tudi naročilo, naloga; naloga, ki jo je v skladu z okoliščinami treba uresničevati na vedno drugačen, vedno nov način. Ta naloga gre za to, da si mora Cerkev vedno zopet postaviti vprašanje glede svojih zgodovinskih, v zgodovini polagoma nastalih človeških oblik, obdajajočih neuničljivo in nespremenljivo božje jedro; le tako more Cerkev razodevati, da je res »Kristusova Cerkev« za vse ljudi.⁶⁵ Zdi se, da se je na koncilu cerkvena hierarhija, ki vodi in spremlja božje ljudstvo na njegovi romarski poti, v resnici spet globlje zavedela tistega, kar naj preide v zavest in v življenje vsega božjega ljudstva: »Ne oznanjamo sebe, ampak Jezusa Kristusa kot Gospoda, sebe pa kot vaše služabnike zaradi Jezusa« (2 Kor 4, 5).

⁶⁴ Schillebeeckx, 129 sl.

⁶⁵ Schillebeeckx, 142—144.

2. Cerkev kot »zakrament« Kristusove navzočnosti ter Cerkev bratske skupnosti in služnja

Temeljni tekst II. vatikanskega koncila je postavil v ospredje nekatere takšne vidike božjega razodetja o Cerkvi in njenem poslanstvu, ki bodo v bodočnosti nedvomno močno vplivali na »aggiornamento« vse teologije, posebno pa teologije o Cerkvi in o njeni nalogi v sedanjem svetu; to pa bo brez dvoma izžarevalo tudi v praktično dušno pastirstvo in v krščansko življenje sploh.

Konstitucija »Lumen gentium« postavlja, kakor smo videli, v bolj živo in jasnejšo luč pravi odnos Cerkve do Kristusa, dalje odnos udov Cerkve med seboj — od papeža do zadnjega vernika — in končno odnos katoliške Cerkve do tistih, ki sploh še niso ali še niso v polnem pomenu člani Cerkve, obenem pa tudi odnos Cerkve do sveta. Seveda vse to v luči božjega razodetja, ki ga je po znanih besedah papeža Janeza XXIII. Cerkev dolžna »ne samo varovati, kakor da bi se ukvarjali samo s preteklostjo«, ampak ob razsvetljevanju Sv. Duha tudi odkrivati v njem vedno nove vidike, kakor jih zahteva čas, v katerega je Cerkev po Ustanoviteljevi volji postavljena kot »živi organ odrešenja« (8, 1), kot »zakrament ali znamenje in orodje za notranjo zvezo z Bogom in za edinost vsega človeškega rodu« (1).

Tako je namesto preveč juridistično, hierarhiološko in apologetično usmerjene ekleziologije protireformacijske dobe, ki je trajala kar preveč dolgo, to se pravi skoraj do najnovejšega časa, nastala zakramentalno-misterijsko usmerjena ekleziologija, hkrati pa ekleziologija bratske skupnosti in ekleziologija služnja in pričevanja za Kristusa in za odrešenje, ki se je v njem izvršilo.

a) Zakramentalno-misterijska ekleziologija. — Prva stvar, ki nas, navajene na običajne ekleziološke učbenike zadnjih 200 let (vsaj do izida okrožnice o skrivnostnem Kristusovem telesu l. 1943), preseneti v koncilski konstituciji, je ravno prehod od močno juridistične in apologetične ekleziologije na ekleziologijo, ki jo osredotočena na Kristusov misterij in s tem tudi na misterij presv. Trojice. Cerkev prihaja k nam od Očeta po Sinu v edinosti Sv. Duha. Cerkev presv. Trojice je Cerkev učlovečene božje Besede. V tej Besedi ima Cerkev svojo polnost, a je tudi sama na svoj način polnost učlovečene božje Besede, ker po Cerkvi kot orodju svojega odrešitvenega delovanja na križu žrtvovani in sedaj za vekomaj poveljani Kristus do časa svojega drugega prihoda v slavi dosega ljudi vseh časov in krajev.⁶⁶ Cerkev kot ustanova ni sama sebi namen. Je namreč Kristusovo znamenje in orodje. Vsa je prešinjena z zakramentalnostjo, to se pravi, vsa je vidno znamenje, in sicer »podelilno« znamenje Kristusovih milosti za vse ljudi, ki prihajajo z njo v stik; če le ne »postavljajo ovir«, so ob stiku s stvarnostjo Cerkve deležni milosti »po meri Kristusovega daru« (Ef 4, 7). Če Cerkev gledamo v njeni zgodovini, se ob njenem izvoru nahaja Kristus; in še danes je on tisti, ki ji podeljuje življenje, bit, pomen in zveličavno moč. — Hhrati in vzporedno z deističnim

⁶⁶ Prim. P. Molinari, *La Chiesa escatologica*, v: *Chiesa Vat. II*, 1113 do 1133, zlasti 1121 sl.

gledanjem na Boga, kakor da je nekoč sicer svet ustvaril, zdaj pa je od njega oddaljen in se ne zmeni zanj, je bilo polagoma nastalo preveč deistično gledanje na Cerkev, kakor da jo je Kristus nekoč ustanovil, sedaj pa je prepuščena sama sebi in v njej delujejo pravzaprav le nosivci hierarhičnih služb in oblasti. Konstitucija odstranja takšno zameglitev v predstavah marsikaterega kristjana, včasih celo duhovnikov, in spet kliče v jasno zavest sedaj dejavno Kristusovo navzočnost v Cerkvi in po Cerkvi.⁶⁷ Zavest Cerkve in po njej zavest sveta je spet bolj jasno pritegnjena k središču, h Kristusu, ki je pravi »jaz« Cerkve. Namesto deistično in juridično usmerjene ekleziologije imamo pred seboj ekleziologijo navzočnosti.

Saj smo se zavedali, da je Kristus prišel na zemljo zato, da bi imeli ljudje življenje, in sicer v izobilju (prim. Jan 10, 10); tudi smo dobro vedeli, da je tisto življenje, katerega nas Bog hoče napraviti deležne, pridobil Kristus, ki se je za nas učlovečil in trpel ter umrl za nas. Premalo jasno pa so se mnogi kristjani zavedali, da pomeni deležnost božjega življenja deležnost poveljčanega Gospodovega življenja; da pomeni zedinjenje z božjim Sinom zedinjenje z vsfalim Kristusom; da pomeni biti ud Cerkve isto kakor biti ud skrivnostnega telesa vsalega Kristusa.⁶⁸ Kdor pa si bo prisvojil nauk koncilske konstitucije,⁶⁹ se bo otrešel »deističnega« mišljenja in bo začutil v sebi tisto osrečujočo in osrčujočo zavest dejanske bližine poveljčanega Kristusa, kakršna je v tako veliki meri prežemala prve kristjane in jih napravljalna sposobne za nalogo, h kakršni danes poziva koncil člane Cerkve in posebej tudi laike: »Kar je duša v telesu, to naj bodo kristjani v svetu« (38).

Cerkev je novo izvoljeno ljudstvo, katerega troedini Bog sklicuje in zedinja s seboj, da bi bilo dokončni Izrael, eno telo, in sicer Kristusovo telo, božja družina, kakor ena mati⁷⁰ in ena nevesta, eno z Bogom in z ljudmi; kakor tempelj, kjer Bog začenja uresničevati svoje kraljestvo, katero bo doseglo svojo dovršitev v nebeškem Jeruzalemu.⁷¹

Namesto o zakramentalno-misterijski ekleziologiji bi mogli z B. Lambertom govoriti tudi o »pnevmatološki« ekleziologiji⁷² konstitucije »Lumen

⁶⁷ Prim. konst. 7, 1.2.4; 14, 1; 26, 1; 48, 2; 50, 4.

⁶⁸ Prim. Molinari, v: Chiesa Vat. II, 1114.

⁶⁹ Tého dejavne navzočnosti Kristusa in Sv. Duha v Cerkvi najdemo v konstituciji zlasti pod sledečimi vidiki: navzočnost v Cerkvi sploh (14, 1.2), v bogoslužju (50, 4), posebno evharističnem (26, 1); po škofih (21, 1) in po laikih (33, 2). Da posvečujoča milost pomeni deležnost pri Kristusovem poveljčanem življenju in neprestan življenjski stik s poveljčanim Kristusom, prim. zlasti 7, 2 in 48, 2.

⁷⁰ Materinstvo Cerkve je po nauku konstitucije treba pojmovati nadnaravno-ontološko, kakor je bilo to v prvih časih krščanstva, in ne predvsem juridično, kakor se je v veliki meri uveljavilo v izrazoslovju od poznega srednjega veka dalje. Prim. o tem Y. Congar v predgovoru k francoskemu prevodu knjige K. Delahaye: »Erneuerung der Seelsorgsformen aus der Sicht der frühen Patristik« (Herder-Freiburg 1958). V francoščini je izšla knjiga pod naslovom »Ecclesia Mater chez les Pères des trois premiers siècles. Pour un renouvellement de la Pastorale d'aujourd'hui«. Ed. du Cerf Paris 1964, 277 str.

⁷¹ Bernard Lambert OP, v op. 5 nav. razprava, str. 1179.

⁷² B. Lambert, n. m., 1178—1180, kjer govori o »una ecclesiologia pneumatica«. Pneuma je grška beseda za Sv. Duha.

gentium«; kajti poveljani Kristus je »s podelitvijo svojega Duha svoje brate, sklicane izmed vseh narodov, na skrivnosten način napravil kakor za svoje telo« (7, 1), in storil vso Cerkev in vsakega njenega člana »deležnega svojega Duha, ki je prav isti v Glavi in udih in ki celotnemu telesu daje življenje, enoto in gibanje, tako da so cerkveni očetje njegovo nalogo mogli primerjati z nalogo, ki jo izpolnjuje življenjsko počelo, to je duša, v človeškem telesu« (7, 7).⁷³

b) Občestvena ekleziologija ali ekleziologija bratske skupnosti. — Če je prejšnji vidik v zvezi s tem, kar smo povedali o odnosu Cerkve do Kristusa, pa je pod »občestveno ekleziologijo« mišljeni vidik v zvezi z vsem tistim, kar smo povedali o odnosu udov Cerkve med seboj. Zakramentalno-pnevmatološka ekleziologija, ekleziologija navzočnosti postane tudi ekleziologija občestva ali bratske skupnosti. Najodličnejših nadnaravnih dobrin smo namreč v Cerkvi deležni v bistvu vsi enako; s temi in s posebnimi darovi ter poklici si moramo medsebojno služiti,⁷⁴ tako da med udi Cerkve vlada resnična »skupnost« ali »občestvo« (koinonia) dobrin; saj smo po Sv. Duhu in po deležnosti pri istem »kruhu življenja« povezani med seboj v živo enoto Kristusovega telesa.

Tudi ta vidik Cerkve stopa pred nas več ali manj skozi vso konstitucijo, posebno vidno pa v poglavju o »božjem ljudstvu«, ki je v nekem smislu uvod v celotno konstitucijo.⁷⁵ Kolegialnost ali zbornost, podčrtana v 3. poglavju, in mesto, ki ga imajo po nauku 4. poglavja konstitucije laiki, sta izraz občestvene ali skupnostne stvarnosti Cerkve. V poglavju o božjem ljudstvu je opisana skupna bit vsakega kristjana pred vsako dejavnostjo in službo v Cerkvi.

Hierarhična struktura Cerkve seveda ostane, a le v službo nečemu, kar je bolj osnovno kakor pa katera koli oblast in kar je skupno celotnemu občestvu, saj smo bili »v enem Duhu vsi krščeni v eno telo« (1 Kor 12, 13). Vse Kristusovo telo skupaj je duhovniško, »preroško«⁷⁶ in kraljevsko ljudstvo. Horizontalna podoba Cerkve, bolj skladna z novim časom, obenem pa z bibličnim pojmovanjem, nadomešča piramidno pojmovano podobo, oblikovano po vzorcu fevdalne ureditve.⁷⁷ Papežev primat ni prav

⁷³ O vlogi Sv. Duha v Cerkvi govori konstitucija razmeroma veliko. Npr. 4; 7; 9, 2.3; 10, 1; 12; 13; 22, 2; 27, 2; 34, 1.

⁷⁴ Prim. zlasti 13, 3; 32, 3.4.

⁷⁵ Prim. B. Lambert, n. m., 1180.

⁷⁶ Glede pomena preroštva v zvezi z izrazom »preroško« ljudstvo, je treba misliti na to, da so preroki svoje poslušavce klicali k spreobrnjenju in pokori, hkrati pa naznanjali prihodnjo sodbo, ki prinaša s seboj ali kazen ali rešitev. V preroštvu doni živa beseda božjega razodetja. Prerok ne pove le tega, kar bo Bog storil, temveč tudi to, kar Bog hoče, da človek stori. To pa je seveda povezano tudi z bodočnostjo, kajti celotna stvarnost Cerkve je napolnjena z eshatološko napetostjo med »že« in »še ne«. Sv. Duh je kot prвина (prim. Riml 8, 23), kot ara (prim. Ef 1, 14), dan že sedaj skupno vsemu božjemu ljudstvu, s tem pa je dan delež pri Kristusovi preroški službi tudi laikom. O tem glej Bertulf van Leeuwen OFM, La partecipazione comune del popolo di Dio all'ufficio profetico di Cristo, v: Chiesa Vat. II, 465—490, zlasti 467 in 472—474.

⁷⁷ Prim. Lambert, n. m., 1180. Seveda pa bi bili v zmoti in bi delali krivico, če bi rekli, da je bil omenjeni vidik doslej popolnoma zanemarjen in pozabljen. Pač pa je res, da je bil marsikje in v marsičem zatemnjen. Hierarhiologija je v precejšnji meri vsrkala vase ekleziologijo.

nič izgubil svojega pomena in prav tako niso izgubile pomena naloge apostolske službe, izročene celotnemu kolegiju škofov. Toda v smislu nauka koncilске konstitucije naj se ves organizem Cerkve v vseh delih znova zave skupne deležnosti pri istem dostojanstvu in bitnosti božjega otroka, kristjana in svetišča Sv. Duha, pa tudi skupne odgovornosti za poslanstvo Cerkve, ki je v svoji celoti »vesoljni zakrament odrešenja« (48, 2; prim. 8, 1; 9, 3), in to tudi po laikih (prim. 33, 2; 35, 2).

Cerkev je torej po besedah B. Lamberta kakor brezkončna obla, katere povsod prisotno središče je navzočnost presv. Trojice, ki je dosegljiva vsakemu kristjanu in ki se daje kot predmet izkustva vsakemu človeku v Cerkvi, a ki od vsakega kristjana z njegove strani zahteva, da postane v skladu s svojimi darovi in nalogami znamenje navzočnosti Boga med ljudmi,⁷⁸ »orodje za notranjo zvezo z Bogom in za edinost vsega človeškega rodu« (1).

c) Ekleziologija služjenja. — Konstitucija predstavlja Cerkev kot ljudstvo na potovanju sredi človeštva in s človeštvom. S tem je, predvsem v 2. in 4. poglavju, napravljen most do velikega koncilskega osnutka o »Cerkvi v sedanjem svetu«. Nekateri bi si sicer želeli,⁷⁹ da bi konstitucija bolj jasno pokazala tudi na velike teme odnosov med stvarjenjem in odrešenjem ali »rekapitulacijo« stvarstva, na povezanost in razliko med stvarjenjem in »novo stvarjo« (prim. 2 Kor 5, 17; Gal 6, 15). Toda sami morajo pristaviti, da koncil ni nameraval in ni mogel nameravati izdelave vsestransko dovršenega nauka o Cerkvi; podal pa je tiste vidike nauka o Cerkvi, ki so posebno važni za prenovitev Cerkve v sedanjem času z njegovim naglim razvojem, zaradi česar je koncil v mnogih stvareh nameroma pustil prostora za nove poglobitve in dopolnitve.

O ekleziologiji služjenja moremo govoriti predvsem v zvezi s tem, kar smo povedali o odnosu Cerkve do tistih, ki sploh še niso ali pa niso v polni meri člani Cerkve, in v odnosu do sveta. Glede odnosa do ločenih kristjanov pravi B. Lambert: »V času apologetike in kontroverze so iskali zmoto, drugega«. Odslej naprej bo treba raziskovati predvsem njegovo resnico.⁸⁰ Tudi to je na črti služjenja v hoji za Kristusom, ki ni prišel, da bi se mu streglo, ampak da bi on stregel in dal svoje življenje v odkupnino za mnoge (Mr 10, 45 vzpor.). In to velja tudi za odnos do nekristjanov in do sveta. Téma pričevanja za Kristusa, pričevanja, ki je naloženo vsemu občestvu Cerkve,⁸¹ je hkrati téma služjenja,⁸² a le v moči Kristusovega Duha, ki »pričuje z našim duhom« (prim. Rimlj 8, 15) in nas vnema k služjenju iz ljubezni do Kristusa, ki je umrl za vse (2 Kor 5, 14 sl.). Tako se tudi v tej luči izkaže osredotočenje Cerkve na Kristusa za najodločilnejše — če je to osredotočenje zares globoko in živo, se bo njuno uveljavljalo tudi v dejavnem služjenju Cerkve svetu.

⁷⁸ Prim. Lambert, n. m., 1184.

⁷⁹ Lambert, n. m., 1184.

⁸⁰ Lambert, n. m., 1186.

⁸¹ Prim. konst. 10; 12, 1; 32, 2.3; 34, 2; 35, 1; 38; 42, 4.

⁸² Prim. posebej o služjenju konst. 7, 6; 18, 1; 19; 20, 3; 21, 1; 22, 2; 28, 3; 28, 5; 29, 1; 32, 3.4.

Božja beseda in faktor časa

Jakob Aleksič

RATIO TEMPORIS IN ORDINE REVELATIONIS

Summarium: »Deus, per Verbum omnia creans (cf. Jo 1, 3) et conservans...« Hoc modo loquendi Constitutio dogmatica de Divina Revelatione Concilii Vaticani secundi optime innuit creationis opus divinum non totum perfectum fuisse initio temporis. Creatio non intermittitur, sed aliqua ex parte adhuc continuatur.

Creatio continua quaestionem involvit de ratione temporis in ordine divinae revelationis.

Verbum Dei in revelatione cosmica et prophetica quodammodo in tempore alligatum esse videtur. »Dei verba, humanis linguis expressa«, non solum »quoad omnia sermoni assimilia facta sunt, excepto errore« (Cf. Divino afflante Spiritu, EB 559), sed etiam habitaverunt »in nobis« (Jo 1, 14) et adhuc habitant.

Ita providentia divina et ars educandi revelatur. Tunc demum, quando »impletum est tempus«, non prius, »appropinquavit regnum Dei« (Mc 1, 15). Tempus »impleri« non potest nisi in dialogo Dei cum homine.

Konstitucija o svetem bogoslužju, sprejeta na II. vatikanskem vesoljnem cerkvenem zboru (4. decembra 1963), govori o »mizi božje besede«. Želi, da bi ta miza bila v bodoče »bolj bogato pripravljena«, kar se bo zgodilo, če »se bolj na široko odpro zakladi sv. pisma« (čl. 51).

Lahko rečemo, da je II. vatikanski vesoljni zbor sam dal zadevno lep zgled. To dokazuje med drugim dogmatična konstitucija o božjem razodetju, ki je bila slovesno sprejeta 18. novembra 1965. Kardinal Florit je v svojem poročilu dejal, da nas besedilo te kontitucije postavlja »v srce misterija Cerkve in na epicenter ekumenskega vprašanja«, strassburški nadškof in biblicist J. J. Weber, pa jo je imenoval listino, ki »daje eksegetom sv. pisma pametno svobodo in odpira široka obzorja na biblijo in na mesto biblije v Cerkvi« (La Croix, 24. nov. 1965).

Konstitucija o božjem razodetju je po obsegu razmeroma kratka, vsebinsko pa silno bogata, prava zakladnica koristnih misli za teologa, pastoralista in biblicista. Deli se v poglavja: O razodetju samem, o posredovanju božjega razodetja, o navdihnjenju in razlagi sv. pisma, o stari zavezi, o novi zavezi, o sv. pismu v življenju Cerkve.

Med prvimi komentarji, ki smo jih o njej brali, je zelo dobra razprava jezuita Ignacija de la Potterie, z naslovom »Resnica ali nezmotnost sv. pisma in zgodovina odrešenja v luči dogmatične konstitucije »Dei Verbum««. Avtor opozarja na metodo, ki jo konstitucija, v skladu s sodobnim stanjem stvari, odpira eksegezi. Oba glavna svetilnika ali kažipota pri tem sta: a) Literarna oblika vsakokratnega bibličnega besedila, ki jo je treba proučiti, da se odkrije pravi namen hagiografa, b) Upoštevanje teološkega načela, da je formalni objekt svetopisemske resnice zveličavno razodetje, ostvarjeno v Kristusu. (Prim. njegovo razpravo: »La vérité de la Sainte Ecriture et l'Histoire du salut d'après la Constitution dogmatique »Dei Verbum«, v: Nouv. rev. théol. 98 (1966) 149—169.)

Kar zadeva literarne vrste v sv. pismu, je njih pomen za razlago danes že splošno znan in osvetljen, dasiravno še premalo upoštevan. Večja je zato

važnost formalnega objekta svetopisemske resnice, kar Ign. de la Potterie upravičeno naglaša. Tu se namreč odpira vprašanje o bistvu svetopisemske resnice, še prej pa v zvezi s tem vprašanje o dvojnem pojmovanju resnice. Danes se namreč zavedamo, da se starogrški in biblični pojem resnice razlikujeta in da je prav ta okolnost v preteklosti povzročala pri razlagi sv. pisma mnoge nepotrebne težave in probleme.

To bomo nekoliko razmislili v naslednjih poglavjih.

Grški in biblični pojem resnice

Znana problematika glede svetopisemske nezmotnosti v preteklosti ima delno svoj vzrok v zmedbi ali mešanju dveh različnih pojmov resnice, to je »posvetnega«, ali »profanega« pojma, ki so ga uvedli stari Grki, z verskim, teološkim pojmom, ki je lasten svetemu pismu.

1. Na vprašanje »Kaj je bila starim Grkom resnica?« odgovarja Ign. de la Potterie v glavnem takole: Etimologija grške besede 'aletheia' sestoji iz privativnega 'a' in korena glagola 'lanthanein', biti skrit; pomeni torej: prinesiti na svetlo, kar je bilo skrito. Resnica je sama bit ali realnost stvari, ki se odkriva razumu. V tem se dobro očituje razumska radovednost, kritična težnja in skrb za jasnost, ki je tako značilna za grško misel. Iskanje resnice je Grkom pomenilo prizadevanje, kako na razumski način razložiti bistvo in izvor stvar.

Glavni področji, kjer se je največkrat govorilo o resnici, sta bili filozofija in zgodovinarstvo. Filozofom je bila resnica zadnje počelo (natura ultima) stvari, njihova zadnja skrivnost. Po najvažnejšem, to je Platonovem sistemu, je resnica bitja v njegovi ideji. V platonskem idealizmu je svet idej ločen od našega čutnega sveta; resnica pritiče samo onemu ločenemu svetu božanskega, ki ga Platon označuje s prelepo metaforo »ravnina resnice« (Faidros, 248 b). Tako je razumljivo, da se je v platonskem izročilu resnica kmalu istovetila z Bogom samim: On je res dovršena podstat, absolutno bitje.

Toda bolj važno za nas, nadaljuje De la Potterie, je drugo področje, kjer se je mnogo govorilo o resnici, to je historiografija. Grškim zgodovinarjem je resnica isto kar stvarnost dejanj preteklosti, opisana natančno in odkritosrčno. Tukidides uči, da namen zgodovine mora biti: »jasno vedeti to, kar se je zgodilo« (I, 22); zato govori tudi o »ergôn aletheia« (II, 41. 2. 4) ali resnici, stvarnosti faktov.

2. Težnja modernega zgodovinarja je bistveno povezana s tem pojmovanjem antičnega zgodovinarstva Grkov. Za zgodovinarja ima poznanje resnice bistveno objektivni značaj: to je poznanje preteklega, kakor se je dejanski odvijalo. Ob koncu 19. stoletja se je to pojmovanje tako pretiravalo v pozitivističnem smislu, da se je mislilo, da je možno speljati objektivnost zgodovinskega raziskovanja na raven objektivnosti ekzaktnih znanosti, kakor fiziko. Toda v našem času vlada močna reakcija proti takemu pozitivističnemu načinu gledanja; to je težnja, da se ne samo rekonstruirajo fakta preteklosti, ampak tudi doumejo od znotraj, v svojem človeškem aspektu in v luči našega časa.

Toda na splošno je treba reči, da se raziskovanje zgodovinske resnice giblje na črti znanstvenega prizadevanja Grkov, katerega namen je bil objektivno in razumsko poznanje preteklosti.

3. Ako soočimo ta pojem resnice, sklepa Ign. de la Potterie, z vprašanjem svetopisemske nezmotnosti, takoj vidimo, kaj sledi. Če bi svetopisemska resnica bila formalno zgodovinska resnica v opisanem smislu, bi morali reči, da inspiracija daje poročstvo za resničnost ali točnost svetopisemskih podatkov o zgodovini Izraela in ustanovitvi krščanstva. To pa bi pomenilo, da smo iz svetega pisma naredili dokument znanstvenih poročil o preteklosti, in koncem koncev posvetno ali profano knjigo.

Vprašanje svetopisemske resnice se nam pokaže v popolnoma drugačni luči, če ga postavimo na osnovo hebrejskega ali bibličnega pojmovanja resnice.

Ni mogoče razviti, pravi Ign. de la Potterie, tega pojma v celoti v nekaj besedah. Toda temeljna misel je jasna: vedno gre pri tem na nek način za božje razodetje. Že v zadnjih knjigah stare zaveze pomeni poznanje resnice isto kar poznanje božjega načrta o človeku. Resnica je razodetje božjih skrivnosti, božjega zveličavnega načrta. V knjigi preroka Danijela (10, 21) se imenuje »knjiga resnice« tisti del božje knjige, v kateri so opisani eshatološki božji načrti. Od trenutka ko je bila božja skrivnost razodeta ljudem, je resnica praktično isto kar samo razodetje; postane istovetna z modrostjo, kajti razodeta resnica je za človeka pravilo življenja.

V novi zavezi se giblje pojem resnice v bistvu na isti črti, toda vse je zdaj osredotočeno na Kristusa. Po sv. Pavlu je resnica istovetna z evangelijem, to je z oznanilom odrešenja. »Ko ste slišali besedo resnice, evangelij vašega odrešenja... ste bili zaznamovani z obljubljenim Svetim Duhom« (Ef 1, 13).

Skratka, po nauku svetega pisma je resnica božja beseda razodetja, ki je prišla z učlovečeno Besedo na svet in v njej prebiva; resnica je krščansko razodetje kot nauk in pravilo življenja in posvečenja za nas, ki verujemo. Konstitucija o božjem razodetju pravi (19): »Sveta mati Cerkev je trdno in vztrajno učila in uči, da štirje (našteti) evangeliji, katerih zgodovinski značaj neprestano zagovarja, zvesto podajajo, kar je Jezus Kristus v času svojega življenja med ljudmi v resnici storil in učil za njihovo večno zveličanje, do dneva, ko je bil vzet v nebesa (prim. Apd 1, 1—2)«.

Resnica torej, ki jo moramo iskati v svetem pismu, in ki ima poročstvo inspiracije ali božjega avtorstva, je vedno verska resnica, vedno v nekem razmerju z božjim zveličavnim redom.

Tako Ign. de la Potterie o grškem in hebrejskem pojmu resnice. Tu bo treba še nekaj pojasnila oziroma dopolnila.

Red razodetja in čas

Teološko načelo o formalnem objektu svetopisemske resnice, na katerega je v svojih spisih opozoril zlasti Pierre Grelot, in ki je prišla v končni formulaciji dogmatične konstitucije o razodetju do živega izraza, ni važno samo za razlikovanje med profanim in bibličnim pojmovanjem

resnice, ampak nas tudi sili, da se bolj poglobimo v naravo božjega razodetja v stari in novi zavezi.

Odličen uvod za tako razmišljanje nam nudi dogmatična konstitucija o razodetju že takoj na začetku, kjer je rečeno (2): »Red razodetja prihaja do izraza v dejanjih in besedah, ki so med seboj notranje povezane, tako, da dela, ki jih je Bog storil v zgodovini odrešenja, pojasnjujejo in potrjujejo nauk in stvari, ki jih označujejo besede; besede pa oznanjajo dela in osvetljujejo skrivnost, ki je v njih obsežena. Najgloblja resnica o Bogu in o človekovem zveličanju pa nam po tem razodetju zasije v Kristusu, ki je obenem srednik in polnost vsega razodetja« (prim. Mt 11, 27; Jan 1, 14 in 17; 14, 6; 17, 1—3; 2 Kor 3, 16 in 4, 6; Ef 1, 3—14).

Ustavimo se pri začetnih besedah: »Red razodetja prihaja do izraza v dejanjih in besedah.« Torej ne samo v »besedah«, ki jih je Bog »govoril očetom po prerokih« in slednjič »po Sinu« (Hebr 1, 1) in ki so bile zapisane in so se nam ohranile v svetem pismu stare in nove zaveze. Bog se je razodeval tudi »v dejanjih«. To so vsa dela priprave na odrešenje v stari zavezi, in nato delo odrešenja z vsem, kar je k temu spadalo. Skratka, to je vsa zgodovina odrešenja.

Že dolgo naglašajo nekateri eksegeti svetega pisma stare zaveze, da ne razumemo Boga, če nismo prej razumeli Izraela v njegovi zgodovinski stvarnosti, kajti Bog se je v stari zavezi Izraelu razodeval najprej in potem neprenehoma »v dejanjih«. Sama zgodovina izvoljenega ljudstva je božje razodetje; jedro te zgodovine so božja dela, »mirabilia Dei« (prim. H. Renckens, *Urgeschichte und Heilsgeschichte*, 1959, 19—22).

Če pa je stvar taka, in ni več dvoma, da je, se moramo ozreti na faktor časa »v redu razodetja«. Hebrejski pojem časa je namreč tisti ključ, ki nam odpira vrata v razumevanje dveh stvari: Prvič, zakaj sploh dvojni pojem resnice, grški profani in biblični teološki, in drugič, zakaj dva vidika v redu razodetja, zveličavni in progresivni vidik.

1. Najprej vprašanje, odkod in zakaj dva pojma resnice? Vzrok temu je dvojna različna metafizika časa, grška in hebrejska. To sta pojasnila Thorleif Boman v delu »Das hebräische Denken im Vergleich mit dem Griechischen« (1954) in Claude Tresmontant v »Essai sur la Pensée Hébraïque« (1953).

Th. Boman se dotika prve osnovne značilne razlike med grškim in hebrejskim mišljenjem, ko pravi, da je po grškem mišljenju bit (das Sein) prava resničnost (die wahre Wirklichkeit) in resnično dobro (das wahrhaft Gute), vendar večno mirujoče (ewig ruhend; str. 45). To je razumljivo, zakaj resnica bitja po Platonu je v njegovi ideji, ki je večna, nespremenljiva.

Tudi po hebrejskem mišljenju, pravi Boman, je bit prava resničnost in resnično dobro. V tem so si bili Grki in Hebrejci edini. Toda po hebrejskem mišljenju bit ni večno mirujoča resničnost, ampak je »v večnem gibanju« (in ewiger Bewegung), kajti prava bit je za Hebrejca »beseda«, daber, ki zajema vse hebrejske stvarnosti: besedo, dejanje, stvar (str. 44). Beseda je počelo stvarjenja: »Vse je po njej nastalo in brez nje ni nič nastalo, kar je nastalega« (Jan 1, 3).

To pomeni, da je hebrejski čas pozitivna in dinamična stvarnost, česar o grškem času ni mogoče trditi. Po Platonu je čas »nur eine bildliche, sich bewegende Nachahmung der unbeweglichen und unveränderlichen Ewigkeit, die die Vollkommenheit vertritt« (str. 108). Čas se vrednoti tako po Platonu kakor po Aristotelu »als etwas viel Geringeres als der Raum, z. T. als ein Übel« (109). »Aristotel se strinja s pregovorom, da čas razjeda (katatēkei ho hronos); pod pritiskom časa se vse stara in v teku časa pozabi, toda nič novega in lepega ne nastane po času; zato pojmuje mo čas na sebi prej kot nekaj razdiralnega kakor graditeljnega« (Phys IV, 12, 220, 30 sl.). Th. Boman k temu pripominja: »Dejstvo, da tak jasen in trezen duh, kakor je bil Aristoteles, tako omalovažuje čas, nam o razliki med grškim in hebrejskim pojmovanjem časa pove več ko vsi poskusi, da filozofsko razumemo grške predstave o času« (str. 109).

To grško pojmovanje časa, kot nekaj v bistvu negativnega (Cl. Tresmontant, nav. d. 34), je v nasprotju s hebrejskim pojmovanjem, po katerem je čas instrument stvarjenja. Po hebrejskem pojmovanju, pravi Tresmontant, nastaja nova bit, ki prej na noben način ni obstajala, po stvarjenju. To je tisto, kar izraža pojem časa (nav. d. 26). Th. Boman piše: »Za Hebrejce, ki imajo svojo eksistenco v časnem (im Zeitlichen), ima vsebina časa isto vlogo, kakor za Grke vsebina prostora. Kakor so Grki pozorni na svojevrstnost reči (auf die Eigenart der Dinge), tako Hebrejci na svojevrstnost dogodkov (auf die Eigenart der Ereignisse, nav. d. 120).

2. Primerjava med grškim pojmovanjem časa, ki je postalo tudi naše evropsko, in hebrejskim pojmovanjem, ki je biblično in teološko, je zelo poučna. Vodi nas do zaključka, pravi Th. Boman, da imajo adekvatno razumevanje časa (das adequate Zeitverständnis) Hebrejci, ne Grki in Evropejci (nav. d. 124). Evropejci smo za Grki, po besedah Bergsona, čas »vprostorili« (»verräumlicht«), to je, ga stisnili v prostor, utesnili in mu vzeli značaj dinamičnosti. Grško in naše razlikovanje med preteklostjo, sedanjostjo in prihodnostjo je bolj nekaj prostorninskega (preteklost je »za« nami, prihodnost »pred« nami) ko časovnega. To je razumljivo, kajti grško mišljenje se orientira prostorninsko, hebrejsko mišljenje pa se giblje v času, ugotavlja E. v. Dobschütz (Journal of Bibl. Literature, 1922, 212). Temelj Platonovega mišljenja je večni ali nadčuten svet, čigar posnetek (Abbild) je naš izkustveni svet. Platonska večnost je zato nekaj bitnega (Seiendes), mirujočega (Ruhendes) in (po našem načinu mišljenja) prostorninskega (etwas Räumliches, Boman, 134).

Drugačno je hebrejsko mišljenje. Hebrejski glagol se izraža le z dovršnikom in nedovršnikom. Hebrejski glagol ugotavlja, ali se je neko dejanje že dovršilo, ali se še vrši. »Medtem ko mi s svojimi tremi časi postavljamo dejanje v prostor in ga držimo 'in casu' na eni črti, je za semite zavest govorečega (das Bewusstsein des Redenden) tista trdna točka, ob kateri se dejanje orientira (Boman, 125). To pomeni, da se Hebrejec ne postavlja na točko neke imaginarne časovne črte, ampak izhaja »iz časovnega ritma lastnega življenja«. Za Hebrejca čas ni abstrakcija kakor je za Grka, ampak čas je istoveten z njegovo vsebino. Čas je pojem dogajanja, veletok dogodkov (Die Zeit ist der Begriff des Geschehens; sie ist der Strom der Begebenheiten, Boman, 120).

Iz povedanega postane razumljivo, odkod in zakaj dva pojma resnice: grški ali profani, in hebrejski ali teološki. Razlog je dvojno, različno pojmovanje sveta in časa. Počelo grškega časa je večni, mirujoči svet v absolutnem prostoru, počelo hebrejskega časa pa je »Bog, ki z Besedo vse ustvarja (Jan 1, 3) in ohranjuje« (konstitucija »Dei Verbum«, 3).

Beseda na delu

Z opisanega metafizičnega zreljšča gledana razlika med grškim in bibličnim pojmom časa nam tudi pojasnjuje, zakaj moramo v redu razodetja razlikovati dva vidika, to je vidik zveličavne resnice in vidik progresivnosti ali dinamike v razodetju.

Oglejmo si na kratko red razodetja v stari zavezi v dobi priprave na Odrešenika.

Apostol P a v e l piše: »Mnogokrat in na mnogotere načine je nekda Bog govoril očetom po prerokih« (Hebr 1, 1). Ako pravi apostol, da je Bog »govoril očetom«, s tem gotovo ni hotel reči, da je božja govorica »očetom po prerokih« obstajala samo v besedah. Proti temu govori že sam pojem in poklic hebrejskega preroka, ki je bil v prvi vrsti glasnik in tolmač božje volje, kolikor in kakor se je izražala v zgodovinskih dogodkih. Zato razodetje božje besede v svetem pismu ni samo odkritje nekih abstraktnih in teoretičnih resnic, ki so bile umu izraelskega človeka najprej zakrite, nato pa so se mu odkrile. Pri razodetju božje besede v stari zavezi gre za mnogo več. Gre za skrivnost ali misterij, v katerem si stojita naproti Bog in človek v odnosu dialoga. Pozorišče tega dialoga ni samo biblični zemljepisni prostor, ampak ves svet, nebo in zemlja, časovni okvir pa ves zgodovinski čas. Z razodetjem svoje besede Bog stopa v določen stvaren odnos s človekom, se vključuje v tok človeške zgodovine in odkriva človeku svoj načrt, ki ga ima z njim in s svetom. To je univerzalni načrt ali red odrešenja za vse ljudi.

S tem odrešitvenim načrtom stopa Bog pred človeka, mu ga predlaga nagovarjajoč ga kot oseba osebo. Od človeka pričakuje in terja odgovor na svoj nagovor, na svojo besedo, ki govori iz dogodkov.

Ta način božjega dvogovora s človekom se je začel prav šele pred 4000 leti, ko je Bog poklical A b r a h a m a , ga nagovoril in mu dejal: »Pojdi iz svoje dežele in od svoje rodovine in iz hiše svojega očeta v deželo, ki ti jo pokažem! Naredil bom iz tebe velik narod ... in v tebi bodo blagoslovljeni vsi rodovi na zemlji« (1 Mojz 12, 1—3).

Abraham je bil prvi prerok stare zaveze. Bil je prvi organ, prva oseba, po kateri se je začelo božje razodetje stare zaveze.

Kaj pa je bilo pred Abrahamom? V tistih dolgih sto in stotisočletjih človeške zgodovine, ki jo navadno imenujemo prazgodovino? Ali se takrat Bog človeštvu ni nič razodeval?

O tem ni nobenega dvoma. Sveto pismo na mnogih mestih izrečno govori in naglaša, da se je Bog že davno pred Abrahamom, davno pred hebrejskimi preroki človeku razodeval, in sicer po vidni naravi, po vidnem stvarstvu ali kozmosu. Zato se tovrstno božje razodetje imenuje

naravno ali kozmično razodetje, za razliko od preroškega razodetja, ki se vrši po prerokih.

Na to kozmično razodetje misli psalmist, ko pravi: »Nebesa razglašajo božje veličastvo, in nebesni svod oznanja, da je delo njegovih rok... To ni beseda in niso govori, katerih glas bi se ne mogel slišati; po vsej zemlji se razlega njih glas in do konca sveta njih govorica« (19, 2—4, vulgata 18).

To je božja beseda, s katero se Bog oglašja in obrača na vse prebivavce zemlje. To božjo besedo lahko sliši in tudi razume vsak človek, vedno, nekdanj in danes. Jobova knjiga opisuje v krasnih podobah kozmično razodetje Boga. Že prva knjiga svetega pisma stare zaveze se sklicuje na božje razodetje v naravi, ko pravi, da bo redno menjavanje letnih časov izpričevalo božjo zvestobo, s katero se je Bog obvezal Noetu, da bo izpolnil svoje obljube, ki mu jih je dal, ko je sklenil z njim zavezo (1 Mojz 9, 11 sl.).

Sveto pismo spričuje, da so mnogi pogani, ki niso poznali preroškega razodetja svetega pisma, vključ temu spoznali pravega Boga in ga častili. Tak je bil že Noe, ki je po velikem potopu postavil oltar in opravil daritev pravemu Bogu. Tak je bil predpotopni oče Henoh, o katerem pravi sveto pismo, da »je hodil z Bogom« (1 Mojz 5, 24), enako Melkizedek, o katerem poroča sveto pismo, da je bil »duhovnik Boga Najvišjega« in ki je blagoslovil Abrahama z besedami: »Blagoslovljen bodi, Abram, od Boga Najvišjega, ki je naredil nebo in zemljo« (1 Mojz 14, 18—20). Tak je bil Job, ki ni bil Izraelec ali Jud, pa ga sveto pismo vključ temu stavi za zgled kot človeka s pravo vero v Boga.

Ko se je apostol Pavel na svojem misijonskem potovanju ustavil v Atenah, v središču poganke grške kulture, je v svojem govoru pred stoiškimi modrijani v areopagu jasno poudaril, da je mogoče Boga spoznati iz same narave. Dejal je: »Bog, ki je ustvaril svet in vse kar je na njem, on, ki je Gospod nebes in zemlje, ne stanuje v templjih, z rokami narejenih... Ustvaril je iz enega ves človeški rod, da prebiva po vsej zemlji. In je odmeril ter določil bivanju ljudi čase in meje: da bi iskali Boga, če bi ga morda etipali in našli, zlasti ker ni daleč od nobenega izmed nas. Zakaj v njem živimo in se gibljemo in smo, kakor so tudi nekateri vaših pesnikov rekli: 'Celo njegovega rodu smo' (Apd 17, 24—27).

Pa ne samo z glasom vidne narave se je Bog razodeval in se še razodeva ljudem, marveč tudi z glasom vesti. Bog govori vsakemu človeku tudi po njegovi vesti, ne samo nam, kristjanom in Judom, ki iz preroškega razodetja poznamo božje zapovedi, ampak tudi ne-judom in ne-kristjanom, to je, nevernikom in poganom. Zato pravi apostol Pavel: »Kadar namreč pogani, ki nimajo postave, po naravi delajo, kar veli postava, so oni, ki nimajo postave, sami sebi postava; kažejo namreč, da je delo postave zapisano v njihovih srcih, ker to spričuje obenem njihova vest in se njih misli med seboj tožijo ali tudi zagovarjajo« (Rimlj 2, 14).

Iz celotnega pričevanja svetega pisma jasno sledi, da je naravno ali kozmično razodetje starejše ko svetopisemsko, to je, preroško in Kristusovo razodetje. To velja tudi, če je res, da so se sledovi tako imenovanega prarazodetja, o katerem govori sveto pismo v prvih poglavjih Geneze pri tem ali onem primitivnem ljudstvu ohranili, kakor to dokazuje

Schmidt-Koppersova etnološka šola. O starih visokih kulturah Bližnjega vzhoda, kjer je tekla zibel judovske in krščanske vere, se to vsekakor ne more znanstveno dokazati. Velike poganke religije starega Orienta se gradijo na kozmičnem razodetju. Zato je v teh religijah tudi mnogo dobrega, pozitivnega. To je II. vatikanski koncil v izjavi o razmerju Cerkve do nekrščanskih verstev slovesno potrdil.

Toda vse tako imenovane narurne religije dokazujejo, da kozmično razodetje le s težavo in nepopolno prodira v človekovo srce in dušo. Zaradi izvirnega greha in njegovih posledic sta človekov razum in volja v toliki meri oslabljeni, da človek na splošno ni sposoben v celoti dojeti, prav razumeti in kot merilo resnice ohraniti božjo besedo, ki mu govori iz vidnega stvarstva in njegovih pojavov.

V tem smislu je kozmično razodetje nepopolno razodetje. Poganske religije, ki iz tega razodetja črpajo, imajo sicer drobce resnice, imajo marsikatero vzvišeno misel in ideale, toda to je bolj ali manj pomešano s hudimi in usodnimi zmotami. Pomislimo le na okrutne obredne človeške žrtve, na tempeljsko prostitucijo in plodnostni kult v starih vzhodnih religijah, na obredni kanibalizem in lov na človeške glave v črnih verstvih, na sežiganje vdov v Indiji, na pošastno maličenje pojmov o Bogu in njegovih lastnostih v mnogobožstvih. Knjiga modrosti s pikro ironijo graja pogane, češ da »iz vidnih dobrin niso mogli spoznati njega, ki je, in ki pri opazovanju del niso spoznali umetnika, ampak so ali ogenj, ali veter, ali hiter zrak, ali zvezdnato nebo, ali silovito vodo, ali nebesne luči imeli za bogove, ki vladajo svet« (13, 1—2). O starih Egipčanih, ki so sicer veljali za najodličnejše predstavnike starih visokih kultur, pravi, da so v svojem poganskem malikovanju postali »nespametni in bednejši kot otrokova duša«, zakaj »celo vse poganke malike so imeli za bogove, ki oči ne morejo rabiti za gledanje, ne nosu za vdihavanje zraka, ne ušes za poslušanje...« (15, 14—15). V 11. poglavju Geneze, v zgodbi o babilonskem stolpu, pa slika sveti pisatelj, kako je pogansko človeštvo pred Abrahamom dosegalo v tvorni kulturi sicer velike uspehe in postavljalo svojim božanstvom velikanska svetišča, istočasno pa se v svoji prevzetnosti vedno bolj oddaljevalo od vere v pravega Boga in zdrave morale.

Vkljub tem nedostatom v narurnih religijah pa moramo reči, da je bilo kozmično razodetje potrebna, da, nujno potrebna predstopnja in priprava za preroško razodetje. To je zahteval zakon razvoja ali faktor časa.

Današnji evropski ljudje, ki smo vzgojeni na temelju starogrške in zapadne miselnosti, to težko razumemo. Šele novejša globlje proučevanje starih vzhodnih kultur in primerjava biblijskega načina mišljenja z mišljenjem starih Grkov nam to pojasnjuje.

Po hebrejskem načinu mišljenja in pojmovanju časa je zgodovina človeštva kakor sadno drevo: ima svoj začetek, svojo rast in razvoj, ki gre v smeri zorenja. Zgodovina je usmerjena k cilju, k sadu, podobno, kakor sadno drevo, »ki daje sad ob svojem času« (Ps 1, 3). Hebrejski preroki kot sredniki božjega razodetja so razumeli ta smisel zgodovine, to je, njen razvoj in zorenje, česar ne moremo reči ne o Babiloncih, ne o Egipčanih in ne o starih Grkih. Zakaj ne, smo razložili v prejšnjem poglavju.

Šele, ko je drevo človeške zgodovine doseglo primerno stopnjo razvoja, je Bog začel ljudem govoriti v jeziku zgodovine. Tedaj je začel obujati preroke. V starejših dobah še ni bilo pogojev za to; človeštvo še ni bilo zrelo za dialog z Bogom, polja še niso bila »bela za žetev«, kakor bi dejal Kristus. Kakor se on sam ni mogel učlovečiti v kateri koli dobi in priti na svet kadar koli, ampak šele tedaj, ko se je za to »čas dopolnil« (Mk 1, 15), tako je bilo tudi s preroškim razodetjem. Božji zveličavni načrt se vrši v času in mora s časom računati. Čas je zorenje in merilo zorenja.

Hebrejski preroki so po božjem razsvetljenju razumeli zgodovino, to je, pomen zgodovinskega dogajanja ali zorenja. Prerok je človek, ki spozna, kaj določen zgodovinski dogodek pozitivno ali negativno pomeni za božji zveličavni načrt, kaj pripravlja, kaj naznanja. Ve, da je Bog gospodar zgodovine, in da so zgodovinski dogodki znamenja v toliki meri, kolikor se v njih razbere, kaj se pripravlja, podobno, kakor se iz brsta ali popka rastline spozna bližina razcveta, ali iz žitnega klasa bližina žetve. Jezus je dejal svojim učencem: »Ali ne pravite: še štiri mesece, pa pride žetev. Glejte, povem vam, povzdignite oči in pogledjte polja, da so že bela za žetev« (Jan 4, 35). Tako ume prerok brati znamenja časa, znamenja zgodovinskega zorenja, in to spoznanje posreduje svojemu ljudstvu. To je nadnaravna umetnost, za katero je potrebna nadnaravna luč, ki jo Bog daje po svoji svobodni izbiri in odločitvi, komur sam hoče.

Vse to nam pomaga razumeti, zakaj vera stare zaveze ne poteka iz vesoljskega ali kozmičnega razodetja, ampak iz preroškega. Izraelsko ljudstvo svoje vere ni zajemalo iz opazovanja prirodnih pojavov, tudi ne iz filozofskega razglabljanja mislecev, ampak iz praktičnih, življenjskih srečanj z Bogom v svoji narodni zgodovini, ki so se izražala bodisi kot milost, sreča, blagoslov, ali kot kazen in nesreča. Svoje spoznanje o Bogu in svoje nazore o svetu in življenju si je izoblikovalo iz pričevanja svojih prerokov, Abrahama, Mojzesa, Davida, Amosa, Izaija in drugih nosilcev božje besede, ki so mu tolmačili božjo sodbo in božje pojmovanje dogodkov, katerih priče so bili oboji, preroki in ljudstvo.

Osrednji tak dogodek v hebrejski zgodovini je bil izhod iz Egipta, rešitev iz egiptovske sužnosti in sinajska zaveza, ki je temu sledila. To je bila občestvena teofanija ali srečanje ljudstva z Bogom. To je bil začetek nadnaravne zgodovinske dejavnosti, ki se je potem nadaljevala, in postopoma, po etapah, toda vztrajno in nezadržno zorela, vse dotlej, da se je čas dopolnil, to se pravi, da je zgodovinski razvoj dozorel in dosegel v učlovečenju Sina božjega svoj namen.

To je red božjega razodetja stare zaveze.

Sklep

Dogmatična konstitucija o razodetju govori o stvarjenju v sedanjiku: »Bog, ki z Besedo vse ustvarja in ohranjuje...« (3). Ta sedanjik je pomenljiv. V krščanski nauki se stvarjenje navadno prikazuje kot delo božje vsemogočnosti, ki se je dovršilo v davni preteklosti. Delo stvarjenja pa v resnici še traja. Njegovo merilo je čas. Po stvarjenju, ki ga Bog vrši »z besedo«, se Bog človeku tudi razodeva. To je kozmično razodetje, v

katerem Bog »nudi ljudem po ustvarjenih stvareh trajno pričevanje o sebi«, kakor pravi konstitucija (3).

»Ob svojem času«, nadaljuje konstitucija, »je Bog poklical Abrahama«. Po njem in v njegovem zarodu »je skozi stoletja pripravljaj pot evangeliju« (3). To je bilo preroško razodetje.

Iz tega sledi, da je božja beseda tako v kozmičnem kakor preroškem razodetju vezana na čas: v kozmičnem razodetju na čas stvarjenja ali razvoja fizičnega sveta, v preroškem razodetju pa na tok človeške zgodovine. Stvarjenje in odrešenje pomenita božji vstop v čas, tisto »synkatabasis«, tisto sestopanje ali »ponižanje modro skrbnega Boga k ljudem«, o katerem govori okrožnica »Divino afflante Spiritu« (Pij XII, 1943).

V tem se odkriva božji načrt in božja pedagogika. Šele, ko »se je čas dopolnil«, se je »približalo božje kraljestvo« (Mk 1, 15).

Dopolnitev časa pa v veliki meri zavisi od človeka. Človek se v dialogu z Bogom lahko na božji nagovor odzove, ali pa tudi ne. Če s svojim odgovorom odlaša, ga zavlačuje ali sploh ne odgovori, zavira in zavlačuje zoritev božjih načrtov.

Izjava Cerkve o krščanski vzgoji mladine v sodobnem svetu*

Valter Dermota SDB

Die »Erklärung über die christliche Erziehung« legt die Gedanken des II. Vatikanischen Konzils über dieses Thema dar.

Der Lehre nach fusst sie neben anderen Quellen hauptsächlich auf dem Apostolischen Brief Benedikt XV. »Communes litteras« aus dem Jahre 1919, auf der Enzyklika Pius XI. »Divini illius magistri« aus dem Jahre 1929, auf der Ansprache Pius XII. an die Jugend der A. C. I. aus dem Jahre 1946, auf der Ansprache desselben Papstes an die Familienväter aus dem Jahre 1951, auf der Ansprache Johannes XXIII. zum dreissigsten Jahrestag der Herausgabe von »Divini illius magistri« aus dem Jahre 1959, und auf der Ansprache Paulus VI. an die Mitglieder der F. I. D. A. E. aus dem Jahre 1963.

Dem Geiste nach ist sie erfüllt von den Ideen Johannes XXIII. und seines Nachfolgers Paulus VI. Sie ist ihrem Wesen nach pastoral. Alle Menschen, nicht nur die Katholiken und die anderen Christen, sind durch die Gnade zur Kindschaft Gottes berufen. Die Erklärung legt es allen nahe, dieser Einladung Folge zu leisten. Die Kirche ist bereit, allen bei der Verfolgung dieses Zieles zu helfen und mit ihnen durch die internationalen Erziehungsorganisationen zusammenzuarbeiten.

Ker si je II. vatikanski cerkveni zbor prizadeval pretežno za dušno pastirstvo, je moral poseči tudi na področje mladinske vzgoje; saj krščanstvo pripravlja bodoče rodove na krščansko življenje in tako zagotavlja Cerkvi obstoj v bodočnosti. Tako je prihodnost Cerkve — poleg Kristusovega varstva (Mt 28, 20) — odvisna tudi od krščanske vzgoje.

Dušnopastirsko delo je naravnost namenjeno vernikom v sodobnih življenjskih okoliščinah. Okoliščine, v katerih človek živi, pa se posebno

* Concile oecuménique vatican II, Centurion, Paris 1965, II., stran 175—194.

danes zelo hitro spreminjajo. Prilagojevanje (aggiornamento) dušnopastirskih metod z ene strani res doseže konkretnega kristjana. Z druge strani pa je metoda, ki je v skladu s konkretnimi zahtevami, navadno že preživela v trenutku, ko smo jo iznašli in jo hočemo uporabiti, ter jo moramo spet prilagoditi spremenjenim okoliščinam. Izdelati bi morali take postopke, da bi dušno pastirstvo prehitelo dogajanje, in ne takih, da bi dušno pastirstvo capljalo za časom. Za bodočnost prikrojen dušnopastirski postopek vernike dejansko zajame, jih dušno zaposli in duhovno oblikuje. Dušnopastirskim postopkom pa, ki čas samo dohitevajo, ki tečejo za časom, pa čas izkazuje samo uslugo, da jih kljub zapoznelosti še jemlje s seboj. Take metode seveda časa ne oblikujejo, temveč jim čas s tem, da jih še priznava za svoje, izkazuje veliko dobroto.

Že navadnemu dušnopastirskemu delu, ki naj bi zajelo človeka v njegovi sedanosti, grozi nevarnost, da bo kljub temu, da je videti sodobno, prišlo prepozno. Toliko prej pa lahko čas prehitijo vzgojne smernice, ki naj pripravljajo človeka za življenje vsaj dve desetletji vnaprej. Pa vendar moramo v našem desetletju vzgajati otroke tako, da bodo mogli krščansko živeti v svoji odločilni življenjski dobi, ki bo čez deset do štirideset let.

Res pa je, da ni umestno obsojati dušnopastirske metode kar na splošno kot preživelo. Če se otrok vzgaja v strahu božjem in se uči verskih resnic primerno svoji starosti, se s tem vzgaja tudi za poznejšo dobo. Vzgojitelj mora pač biti izobražen, praktičen, in goreč, pa bo tudi sodoben. Prilagojevanje velja razvojni dobi in kolikor toliko časom. Vendar pa je temelj vedno isti, ker je vera vedno ista, poštenost in urejeno življenje tudi. Na tem temelju se gradi bodočnost.

Vzgojna načela Cerkve

Cerkev je bila do razsvetljenstva v 18. stoletju dejansko edina vzgojiteljica in učiteljica evropskih narodov. Razsvetljeni vladarji (npr. Friderik II. Pruski, Marija Terezija) so odkrili v šolski vzgoji uspešno sredstvo tudi za doseg svojih političnih ciljev. Uvedli so splošno šolsko obveznost in določili smernice državne vzgoje in pouka (Jožef II., Napoleon I.). Ker se je vzgoja vklenila v tok katoliškega izročila in ker so bili šolniki večinoma ljudje, ki so bili v službi Cerkve (katehetje, župniki, cerkovniki, organisti), ni prišlo do nasprotij med Cerkvijo in državo na šolsko-vzgojnem torišču.

Toda 19. stoletje je ustvarilo nove okoliščine. Svobodomiselno izobraženstvo, ki je bilo v odločni manjšini, je hotelo s silo in ukano osvojiti vzgojo in pouk ter tako vzgojiti nov rod brez verske miselnosti. To se je tej manjšini tudi posrečilo. Poleg tega pa je imela na razpolago vedno večje število učiteljev, ki so bili naravnost odvisni od države.

Cerkev je to dogajanje spremljala vsa v skrbeh. Skušala je mladi duhovniški rod pripraviti na prihodnje poslanstvo. Pri študiju sociologije so obravnavali družino, Cerkev in državo ter točno opredelili pravice vsake izmed teh ustanov do vzgoje otrok. Kjer so se razmere posebno zaostrole, so škofje dali navodila, kako naj ravnaajo dušni pastirji v posameznih primerih.

»Divini illius magistri« Pija XI. z dne 31. decembra 1929

V dobi med vojnama sta najprej v Italiji potem pa še v Nemčiji zavladata totalitarna režima fašizem in nacizem. Odpravila sta vse demokratske svoboščine. Hotela sta odločilno vplivati na vsa življenjska torišča in še posebno na vzgojo. Fašizem je v svojih mladinskih organizacijah združeval vso mladino in jo skušal vzgajati v brezverskem in protiversem duhu.

Spomladi leta 1929 je Pij XI. sklenil z italijansko vlado lateranski sporazum in tako končal politični spor med Cerkvijo in državo, ki je trajal od leta 1870, ko je Garibaldi vkorakal v Rim in s tem ukinil neodvisno cerkveno državo. Pij XI. je rad popuščal v političnih rečeh. Ni pa mogel popustiti v krščanski vzgoji. Zato je še istega leta, ko je bil sklenjen lateranski sporazum, izdal okrožnico »Divini illius magistri«, kjer poudarja naravne in nadnaravne pravice Cerkve do vzgoje mladine.

Vzgojna načela Pijeve okrožnice

Na osnovi naravnega prava imajo starši dolžnost in pravico vzgajati svoje otroke. Starši so otrokom darovali življenje in oni imajo tudi dolžnost, da jih pripravijo za popolno človeško življenje. To se pa izvrši v vzgoji. Kakor so starši rodili otroke telesno za zemeljsko življenje, tako je Cerkev rodila otroke za nadnaravno življenje božjega otroka. Zato ima Cerkev dolžnost in pravico usposobiti otroka za polno krščansko življenje.

Starši imajo dolžnost in pravico vzgajati otroke in jih pošiljati v take šole, v katerih se bodo mogli pripraviti na svojo bodočnost kot dobri državljani in verni kristjani. Zato smejo zahtevati od države, da naj se vzgoja in pouk uredita po njihovem svetovnonazorskem in verskem prepričanju.

Država naj ne duši družine, temveč naj ji pomaga pri vzgoji otrok, posebno še z gmotnimi sredstvi.

Okrožnica zavzema stališče tudi do naravno-humanistične vzgoje, do skupne vzgoje obeh spolov, do spolne vzgoje in do poklicne vzgoje. Končno govori tudi o mednarodnem sodelovanju katoličanov na šolskem in vzgojnem torišču.

Od »Divini illius magistri« do koncilske izjave o krščanski vzgoji mladine

Družbena sestava se je že v desetletju pred drugo svetovno vojno spremenila. Še bolj se je pa spremenila po vojni. Cerkveni zbor je upošteval spremenjene okoliščine in se jim je skušal prilagoditi. Vendar ne gre kratko malo za prilagojevanje. Cerkev skuša nov položaj tudi obvladati, predvideti in prehiteti bodočnost ter se pripraviti na nove oblike krščanskega življenja.

Nastanek izjave

1. Prvi osnutek. 17. novembra 1964 so prvič predložili cerkvenemu zboru osnutek o krščanski vzgoji mladine. Večina koncilskih očetov se je z osnutkom strinjala. Vendar so nekateri izrekli tudi resne pomislike in sicer: nekaterim se je osnutek zdel preveč zamotan in premalo jasen, drugi so bili prepričani, da so katoliškim šolam odmerili preveč važno mesto, tretji so bili mnenja, da bi moral koncil mnogo bolj upoštevati odgovornost, ki jo ima Cerkev do vzgoje. Nekateri so opozarjali na silen premik pogledov in stališč pri izdelavi 13. osnutka o Cerkvi v sodobnem svetu in posebno še pri sestavljanju konstitucije o bogoslužju, Cerkev naj bi se skušala novemu položaju kar se da velikodušno prilagoditi.

Toda posebno očetje, ki so se zavzemali za katoliško šolstvo, so menili, da je bolje odobriti pomanjkljivo besedilo kot pustiti, da bi vse padlo v vodo, ali pa bi izjavo o katoliški vzgoji privesili kakemu drugemu osnutku.

Tri dni pozneje, 20. novembra 1965, so glasovali. Od 1879 navzočih je glasovalo za osnutek 1457, 457 proti, trije glasovi so pa bili neveljavni.

Koncilska praksa zahteva, da enkrat sprejetega besedila ni mogoče več zavreči. Edino popraviti ga je še mogoče s tako imenovanimi spremeni-nevalnimi predlogi (modi).

2. Odobreno besedilo. Komisija, ki so jo sestavljali tajnik Hoffer in izvedenci Roberto Massi, Paolo Dezza, Felici Badnarschi, Guillaume Ouchin, Laurent Suarez in Michel Sauvage, je vse do začetka četrtega zasedanja koncila v septembru 1965 pridno delala in skušala izboljšati besedilo osnutka po nasvetih in predlogih koncilskih očetov. Vneseni popravki so že odobreno besedilo tako močno izpremenili, da se je koncilskim očetom zdelo, da imajo pred seboj čisto nov osnutek. Zato so nekateri zahtevali, naj upravno koncilsko sodišče izreče sodni rek, da je popravljeni osnutek bistveno spremenil besedilo odobrenega osnutka iz prejšnjega leta ter da je treba o vsakem členu na novo debatirati.

Ti ugovori niso bili utemeljeni. Zato je 15. oktobra 1965 glasovalo 1912 očetov za odobritev predloženega besedila, 183 pa proti. Pri končnem glasovanju 28. oktobra se je pa za izjavo izreklo 2290 koncilskih očetov, proti jih je bilo še 35.

Ker je izvajanje izjave zelo odvisno od krajevnih razmer vsake dežele, očetje v uvodu izražajo željo, naj pokoncilске komisije in škofovske konference preučijo možnosti, kako bi se izjava mogla najboljše izvesti.

Vsebina izjave

Po vsebini moremo razdeliti izjavo v tri sklenjene miselne kroge:

1. Cerkev razodeva svojo pastoralno skrb za otroke s tem, da se zavzema za pravice otrok do vzgoje.
2. Vzgojna načela Cerkve.
3. Cerkvene šolske ustanove.

1. Cerkev razodeva pastoralno skrb za otroke s tem, da se zavzema za vzgojo otrok. Med naukom Pija XI.

v »Divini illius magistri« in med naukom II. vatikanskega cerkvenega zbora ne zasledimo bistvenih razlik. Dokumenta se naslanjata na naravno in božje pravo, ki je dognano v osnovnih načelih in dobro poznano. Na veliko razliko pa naletimo v načinu, kako sta okrožnici pisani. Gre za resen poskus, da bi se Cerkev prilagodila sodobnemu svetu.

Pij XI. se je v okrožnici čutil vrhovnega predstavnika katoliške Cerkve, ki hoče poudariti edinstveni položaj božje ustanove nasproti vsem drugim verstvom in človeškim ustanovam — saj je v lateranskem sporazumu dosegel priznanje neodvisnosti Vatikanskega mesta. Svest si svojega nravnega dostojanstva in verske vzvišenosti daje očetovke nauke o vzgoji vsem drugim vzgojnim ustanovam.

Vatikanski cerkveni zbor pa zapušča vzvišeni prestol in skuša z blagovestjo odrešenja osrečiti ves svet, tako pripadnike raznih ver in tudi pogane. Zato se z ljubeznivo in dobrohotno naklonjenostjo bliža vsem in jih skuša obogatiti z darom božjega otroštva. Če drugoverci, pogani, versko brezbrizni ali celo ateisti ne sprejmejo vabila katoliške Cerkve, je Cerkev kljub temu pripravljena z njimi sodelovati v okviru mednarodnih organizacij, katerih člani so Cerkev in druge ustanove, ki se ukvarjajo z vzgojo, in sicer v mejah, ki jih dopušča dušnopastirska skrb za vsakega človeka. Na ta način se je dušnopastirsko prizadevanje Cerkve, ki veje iz okrožnic Janeza XXIII., iz govora Pavla VI. pred Združenimi narodi in iz pastoralne konstitucije o Cerkvi v sodobnem svetu, razodelo tudi na vzgojnem polju.

Cerkev želi po svojih močeh človeštvu pomagati pri vzgoji. Cerkev je poleg tega naklonjena velikemu znanstvenemu in tehničnemu napredku človeštva ter kulturnim dosežkom na vseh toriščih človeškega uveljavljanja.

To dvojno vedenje moremo očitno zaslediti, če primerjamo uvod v izjavo iz leta 1964 in odobreno besedilo iz leta 1965. Uvod iz leta 1964 je obsegal samo dvajset vrstic in na suh način izjavljal, da hoče postaviti nekaj načel o krščanski vzgoji otrok. Sprejeto besedilo uvoda pa obsega osemindirideset vrstic ter se skrbno zavzema za vzgojna vprašanja sedanjega časa in ponuja svoje sodelovanje pri njihovem reševanju s pomočjo evangelija.

Pravico do lastnih cerkvenih verskih šol, ki jih je Pijeva okrožnica stavila med zahteve naravnega in božjega prava, utemeljuje koncilska izjava s tem, da je prav v verskih šolah mogoč dialog med Cerkvijo in sodobnim svetom.

Cerkev svojega odrešilnega dela ne omejuje samo na krščene kristjane, temveč hoče oblagodariti s svojo blagovestjo vsakega človeka in vse človeštvo. Saj vsi ljudje ječijo pod suženjstvom izvirnega greha, pa naj se tega zavedajo ali ne.

Katoliške šole naj nimajo za glavni smoter pouka, temveč naj bodo učinkovite v dušnem pastirstvu. Znanje je važno, toda oznanjevanje blagovesti odrešenja je še važnejše. Prav zato izjava poudarja, da naj se skrb Cerkve za vzgojo praktično kaže v njeni katehetski dejavnosti (št. 4).

2. Vzgojna načela Cerkve. Tako okrožnica kakor izjava gradita katoliška vzgojna načela na človeško naravo in na pravice ter dolž-

nostih človeka, da se razvije v popolno osebnost. Okrožnica Pija XI. iz teh osnov sklepa, da so cerkvene šolske in vzgojne ustanove upravičene. Cerkevni zbor pa poudarja dolžnost, da je treba uporabiti vsa sredstva za vzgojo božjih otrok (št. 1 in 2). Te cerkvene ustanove nimajo razloga za svoj obstoj že same v sebi, temveč le, če služijo vernikom, ki so božji otroci. Tudi iz izrazov, ki jih koncil uporablja, moremo razbrati, da gleda na vzgojne ustanove drugače kot Pij XI. Latinsko besedilo izjave uporablja enajstkrat besedo »pravica«. Štirikrat brani pravico človeka do vzgoje, sedemkrat pa pravico vzgojnih ustanov v sodobni družbi. Proti temu pa uporablja osemindvajsetkrat besedi »munus« (= naloga) in »officium« (= dolžnost). Pri tem misli na dolžnosti, ki jih imajo vzgojne ustanove do svojih varovancev.

Ko govori o nravni in verski vzgoji, poudarja bolj kot pravice cerkvenih vzgojnih ustanov pravice, ki jih imajo mladi kristjani do npravne in verske vzgoje (št. 1).

V duhu sodobnega dušeslovja močno poudarja dejavno sodelovanje učencev. Potreben je »oseben pristanek Bogu«. Vzgoja naj se trudi, da bodo »mladi kristjani zavestno sprejemali svojo vero« ter »dobro poučeni sodelovali pri izvrševanju bogoslužnih skrivnosti«.

Vzgoja v znanstvenem raziskovanju — posebno na vseučiliščih — naj vodi k iskanju resnice in uporabljanju znanstvenih izsledkov v duhu ljubezni. Znanje naj kristjana usposobi, da se bo mogel pogovarjati z vsakim človekom v duhu dialoga (št. 1).

V bistvu so to smernice Janeza XXIII. v okrožnicah »Mater et magistra« ter »Pacem in terris« in Pavla VI. v »Ecclesiam suam«, ki jih je koncil prevzel. Opombe k besedilu izjave jasno kažejo, od kod so vzete posamezne smernice.

3. Cerkevne šolske ustanove. K vzgojnim ustanovam spadajo: družina, šola, vzgojitelji in družba.

Medtem ko Pijeva okrožnica govori o družini, ki je nekaj nejasnega, se koncilska izjava obrača k staršem, ki morajo v domačem krogu kot »prvi in glavni vzgojitelji« vzgajati otroke. Glavni vzgojni činitelj v družini je splošno ozračje, ki naj bi bilo prežeto »z ljubeznijo in s spoštovanjem do Boga« in ki »naj bi v prvi vrsti vzgajalo otroke«. Starši naj poskrbijo, da bo tudi vzgoja zunaj domačega okolja v skladu z načeli, po katerih živijo otroci doma (št. 3).

Šola naj bi kot vmesna ustanova med družino in družbo otrokom podajala kulturne dobrine njihovega ljudstva in staršem pomagala pri razvijanju umskih zmožnosti, pri izoblikovanju npravne razsodnosti in pri pripravi na otrokov bodoči poklic.

»Divini illius magistri« pripisuje šoli drugotno nalogo ob družini in Cerkvi. Izjava II. vatikanskega zbora je mnogo bolj globoka in koristna, čeprav ne podaja juridične opredelbe družine. Točno pa opisuje njene naloge, ji zadaja smotre ter opredeljuje posamezne činitelje.

Učitelji imajo zaupno nalogo v službi družine ter delujejo kot zastopniki družbe (št. 3).

Poleg staršev, šole in učiteljev ima pravico vzgajati tudi družba. Vendar II. vatikanski cerkveni zbor družbe ne istoveti z državo. Družba

je ljudstvo kot skupnost vseh prebivavcev, ki se med seboj povezujejo na različnih ravneh in na različnih področjih z namenom, da bi mogli doseči določene smotre. V odnosu do države je Cerkev izrekla le nekaj zelo splošnih načel. To pa zato, da ne bi motila mirnega sožitja v tako različno pojmovanih političnih ureditvah, ki jih danes srečujemo na svetu. Zato iz teh splošnih načel ne moremo izvajati nikakih sklepov za položaj vzgoje v različnih deželah. Pri vedno večjem razčlenjevanju in podružabljenju ustanov in človeških odnosov bi bilo to tudi bolj škodljivo kot koristno. Škofovske konference naj v vsaki deželi podrobneje določijo, kaj je mogoče in kaj je treba storiti.

Koncil zlasti poudarja na osnovi okrožnic Janeza XXIII. in njegovih prednikov, da civilna družba dopolnjuje vzgojo otrok in da sme pri njej sodelovati. Med drugim zahteva:

a) vzgoja otroka v družini in Cerkvi mora pripeljati otroka v družbeno življenje;

b) družba sme usmerjati različne vzgojne dejavnosti k skupnemu blagru;

c) družba mora pomagati družini pri njeni vzgojni nalogi.

S tretjo smernico se mnogi niso strinjali. Koncil dvakrat poudarja, da ima družba pri vzgoji le dopolnilno, a ne odločilno vlogo.

Sklep

Če se oziramo posebno na zadnjo zahtevo koncila o dopolnilni vlogi družbe pri vzgoji otrok, bi kdo mislil, da so koncilski očetje hoteli ohraniti pri življenju staro pravdo med katoliškimi vzgojnimi ustanovami in državo.

Nič ne bi bilo bolj zmotnega in neresničnega. Zbor hoče premostiti staro nasprotje s tem, da namesto o državi, ki je samo združba s političnim ciljem, govori o družbi, ki je mnogo bolj obširna in vsestranska. S tako mnogovrstno in sestavljeno družbo se pa ni težko sporazumeti, saj večina družbenih ustanov stresa breme vzgoje s svojih ramen in ga hoče naprtiti drugim (tudi v najbolj razvitih državah imajo za vzgojo in šolo najmanj razumevanja in denarja). Prav ta množično sestavljena družba je pa sestavljena iz stvarnih ljudi, h katerim prihaja Cerkev s svojim evangeljskim poslanstvom odrešenja. Za pastoralno usmeritev Cerkve po II. vatikanskem cerkvenem zboru je pa značilna prav skrb za posameznika ne glede na organizacijo kateri pripada.

Teološka utemeljitev dialoga z ločenimi brati

Vekoslav Grmič

CONFIRMATIO THEOLOGICA DIALOGI CUM FRATRIBUS SEPARATIS

Summarium: Articulus fundamenta theologica principalia huius dialogi indicare et aliquantulum explanare conatur. Fundamenta ista iam in Decreto de Oecumenismo assignata sunt. Qua de causa hic articulus decretum istud maxime respicit.

Sunt autem fundamenta theologica dialogi cum fratribus separatim praesertim tria: fundamentum trinitarium, fundamentum christologicum et fundamentum ecclesiologicum.

Uvod

V uvodu k razlagi dekreta o ekumenizmu pravi kardinal Jäger: »Spreobrnjenje srca, večja zvestoba evangeliju in obnova cerkvenega življenja so potrjene kot vodilni nagibi vseh prizadevanj za edinost kristjanov in usmerjajo našo pozornost na to, kar je bistveno, da se ne bi izgubili v zunanji dejavnosti. Dekret nima ekumenskega gibanja prvenstveno za človeško pobudo, ampak za delo, ki ga vodi Sveti Duh. Uči nas, da spoznamo ločitev kristjanov kot greh in da jo premagamo po potu odpuščanja in sprave. Ves dekret je prežet tudi z eshatološko miselnostjo. Cerkev je romarsko božje ljudstvo, ki se z zaupanjem bliža Kristusovemu drugemu prihodu. V ekumenskem gibanju gleda božje znamenje, ki nam obljublja Kristusovo zmago nad silami greha in razdvojenosti... Uspeh dekreta bo odvisen od naše večje poslušnosti do božje besede in naše zvestejše hoje za Jezusom Kristusom.«¹

Iz navedenih besed, ki so zapisane popolnoma v duhu dekreta o ekumenizmu, je razvidno, kako važno je, da dialog z ločenimi brati teološko čim globlje utemeljimo, ker bi se sicer lahko zgodilo, da bi ta dialog zvođenel in bi kljub največji vnemi ne obrodil zaželenega sadu. Le s pomočjo teološke utemeljitve bomo namreč spoznali v okviru božjih dimenzij naravnost kontradiktorni značaj razdvojenosti med kristjani. Uvideli bomo, kako velika je dolžnost slehernega kristjana, da stori vse, kar more, da nastane med kristjani vzdušje iskrenega in koristnega dialoga, ki bo nujno vodil k edinosti. Kolikor se bomo pri tem naslanjali na sv. pismo in skupne temeljne verske resnice, bomo govorili z ločenimi brati kar najpopolnejšo skupno govorico, ki je za razgovor tako potrebna.

Smernic, ki nas bodo pri razpravi vodile, ni težko najti v odloku o ekumenizmu, v dogmatični konstituciji o Cerkvi, v okrožnici »Ecclesiam suam«, v delu in nastopanju papežev Janeza XXIII. in Pavla VI. in sploh v duhu 2. vatikanskega koncila, kakor je prihajal do izraza v razpravah na zasedanju in se jasno odraža v vseh njegovih odlokih.

Poskušajmo torej podati vsaj nekatere misli v zvezi z vprašanjem teološke utemeljitve dialoga z ločenimi brati.

¹ Jäger, Das Konzilsdekret über den Ökumenismus, 7 (glej literaturo na koncu razprave).

Teološki pojem dialoga z ločenimi brati

Gotovo ima dialog z ločenimi brati skupne osnovne poteze z vsakim dialogom sploh. Zato je tudi dialog z ločenimi brati prijateljski razgovor, katerega namen je medsebojno spoznavanje in medsebojna obogatitev v duhovnem pogledu.

V ta namen je potrebna seveda jasnost lastnega stališča ali prepričanja, iskrena pripravljenost za poslušanje drugega in za sprejem resnice, kjer koli jo odkrijemo, pa četudi bi morali še tako spremeniti svoje prepričanje ali sodbo o tistem, s katerim se razgovarjamo.

Posebej pa ima ta dialog skupne poteze z dialogom Cerkve s svetom. Tudi v dialogu med ločenimi brati nadaljuje Bog svoj dialog s človeštvom, in to v posebno odličnem pomenu. Na tak način se namreč uresničuje pogoj za uspešnost dialoga Cerkve s svetom, saj se pripravlja stanje, ki ga izraža sv. Pavel z besedami: »In vse je podvrigel njegovim nogam in njega je kot glavo čez vse dal Cerkvi, ki je njegovo telo, polnost njega, ki vse v vsem napolnjuje« (Ef 1, 22.23). Kristus je v svetu navzoč po Cerkvi, zato Cerkev posvečuje svet in ga vedno tesneje povezuje s Kristusom, po katerem bi naj Bog vse spravil s seboj, ker mu je vse podvrigel. Čim bolj bo Kristus zaživel v Cerkvi, čim popolneje bo to telo ustrezalo glavi-Kristusu, tem lažje in uspešneje bo Cerkev izvrševala svoje poslanstvo in vodila dialog s svetom. Tako se nam pokaže dialog z ločenimi brati kot osnovna oblika dialoga Cerkve s svetom, odraz in nadaljevanje dialoga Boga s svetom.

Splošno lahko torej rečemo, da je teološko gledano dialog z ločenimi brati odraz in nadaljevanje dialoga Boga s človeštvom po Kristusu v Svetem Duhu, in to v službi uresničevanja Kristusove prošnje k Očetu: »A ne prosim samo zanje (za apostole), ampak tudi za tiste, ki bodo po njihovi besedi vame verovali, da bodo vsi eno, kakor ti, Oče, v meni in jaz v tebi, da bodo tudi oni v nama eno, da bo svet veroval, da si me ti poslal« (Jan 17, 20.21).

V navedeni Kristusovi prošnji so že tudi nakazane glavne teološke osnove dialoga z ločenimi brati.

Kristus je postal deležen človeške narave, da bi mi postali deležni njegove božje narave, da bi v našem življenju prihajalo do izraza božje življenje, da bi v naših medsebojnih odnosih prihajali do izraza odnosi med tremi božjimi osebami. Tako se nam takoj odkrije najgloblja, trinitarična osnova in utemeljitev dialoga med kristjani. Zato je tudi v odloku o ekumenizmu rečeno: »Najgloblji zgled in počelo te skrivnosti (edinosti v Kristusu in po Kristusu) je v Trojici oseb edinost enega Boga Očeta in Sina v Svetem Duhu« (2). Ta osnova je povezana z drugo, kristološko, ki jo sv. Pavel v listu Galačanom izraža z besedami: »Kateri ste bili namreč v Kristusa krščeni, ste Kristusa oblekli... Vi vsi ste eno v Kristusu Jezusu« (Gal 3, 27.28). V okrožnici »Ecclesiam suam« pravi sedanji papež: »Treba je torej, da imamo stalno pred očmi takšen resničen in neizrekljiv odnos razgovora, odnos, ki ga je Bog Oče po Jezusu Kristusu v Svetem Duhu začel in vzpostavil z nami: če le želimo razumeti, kakšen stik z ljudmi naj navežemo in krepimo.« Tretja osnova pa, ki je prav tako s prvima dvema povezana, je ekleziološka, posebej, kar zadeva Cerkev kot

zakramentalni organizem, »polnost njega (Kristusa), ki vse v vsem napolnjuje« (Ef 1, 23) in ki bi naj vernike tako med seboj povežala, da bi se v polni meri uresničile besede apostola: »Eno telo in en Duh, kakor ste bili tudi poklicani k enemu upanju svojega poklica; en Gospod, ena vera, en krst; en Bog in Oče vseh, ki je nad vsemi in po vseh in v vseh« (Ef 4, 4 sl.).

Oglejmo si nekoliko natančneje te tri osnove dialoga z ločenimi brati.

I. Trinitarična osnova dialoga

Največja in osrednja krščanska skrivnost je nauk o troedinem Bogu, pa naj gledamo nanjo v ontičnem ali eksistencialnem pogledu, kakršna je sama v sebi ali kakor se nam razodeva z vidika odrešilne, zveličavne dejavnosti.

Ker je nauk o sveti Trojici osrednje važnosti in ker je obenem skrivnost v najožjem pomenu, zato nas vse kristjane mora navdajati sveto spoštovanje in ponižnost, kar zadeva spoznavanje te velike resnice naše vere in obenem tudi vseh drugih resnic, ki so tako ali drugače z njo povezane. Navaja nas ta resnica in poglobljanje vanjo k odprtosti, ki je pogoj dialoga, razgovora s sočlovekom. Ta odprtost je posledica resnega proučevanja resnice kakor tudi premišljevanja o njej v srcu; posledica je čim jasnejšega lastnega stališča, ki si ga oblikujemo pod vodstvom Cerkve. Tako smo, zavedajoč se, da nikakor nismo v posesti popolne resnice, pripravljeni, da res prisluhnemo bratu, da bi morda od njega prejeli nove osvetlitve, obenem pa mu nekaj sami dali, kolikor smo se pač v skrivnost dejansko poglobili.

Drugič pa pomeni notranje božje življenje treh oseb pravzor dialognega odnosa, v katerem se uresničuje sprejemanje in dajanje. Med osebami v Bogu je najpopolnejša odprtost in najpopolnejša osebna samostojnost obenem, obenem najpopolnejše sprejemanje in dajanje, ker so božje osebe poosebljene medsebojne relacije, katerih bistvo je ljubezen.

Po posvečujoči milosti je človek deležen tega božjega življenja in zato se mora to pokazati tudi v njegovem odnosu do sočloveka, posebno še, kar zadeva skupne odnose do Boga. Iz tega pa sledi, da se bomo tem gotoveje, tem globlje, tem koristneje v smeri edinosti razgovarjali z ločenimi brati, čim bolj bomo vsi odprti za Boga, za božje življenje in božje delovanje v nas; čim bolj bomo skušali s pomočjo božje milosti uresničiti Gospodovo zapoved o popolnosti, ki se naj zgleduje po samem Bogu; čim bolj bomo skušali živeti življenje vredno Boga; kratko, čim bolj bo nauk o sveti Trojici postal za nas življenjsko važen, res zveličavna resnica tudi v subjektivnem pomenu.

Način, kako nas nebeški Oče objektivno in subjektivno po Kristusu v Svetem Duhu s seboj povezuje, je za nas prav tako opomin k medsebojni ljubezni, k medsebojnemu razumevanju, k medsebojni pomoči in končno k edinosti. Pred Bogom smo vedno kot družina enega Očeta, kot bratje enega Sina, kot skupnost, ki jo veže ena božja Ljubezen. Bog je tako moj Oče, da je naš Oče, je tako »naš« Oče, da je obenem »njihov« Oče.

Sveta Trojica je pravzor in najgloblje počelo cerkvene edinosti, zato pa tudi najgloblji temelj dialoga med ločenimi kristjani. To priznavajo naši ločeni bratje enako kakor mi. Poročilo sekcije za edinstvo na svetovni konferenci cerkva v New Delhiju se začne z besedami: »Ljubezen Očeta in Sina v edinosti s Svetim Duhom je vir in smoter edinosti, ki jo hoče doseči troedini Bog za vse ljudi in vse stvarstvo. Verujemo, da smo deležni te edinosti v Cerkvi Jezusa Kristusa ... Gospod, ki vodi ob koncu vseh stvari k popolni edinosti, je isti, ki nas sili, da delamo za edinstvo, ki jo hoče imeti v Cerkvi, tukaj in sedaj na zemlji.«²

Ker imamo dostop k Očetu po Kristusu, je razumljivo, da je trinitarična osnova dialoga z ločenimi brati najtesneje povezana s kristološko, tako da naravnost prehajata druga v drugo. V začetku 1. poglavja odloka o ekumenizmu je rečeno: »V tem se je razodela božja ljubezen do nas, da je Oče poslal edinorojenega božjega Sina na svet, ki je postal človek, da bi z odrešenjem ves človeški rod obnovil in združil v eno« (2).

II. Kristološka osnova dialoga

V 2. listu Korinčanom piše sv. Pavel proti strankarstvu in sporom med kristjani med drugim naslednje: »Opominjam pa vas, bratje, pri imenu Gospoda našega Jezusa Kristusa, govorite vsi isto in naj ne bo med vami razporov, temveč bodite popolni v enem duhu in enem mišljenju ... Ali je Kristus razdeljen?« (1, 10 sl.).

Po Kristusu bi naj bili povezani z Očetom v nebesih, v našem odnosu do Boga in v naših medsebojnih odnosih bi se naj odražal dialogni značaj odnosa med Kristusom in njegovim Očetom. »Kristusa obleči«, biti eno »v Kristusu« se potem pravi isto kakor pustiti in sodelovati pri tem, da nas Kristus poveže med seboj in z Očetom v nebesih z Ljubeznijo, ki veže njega z Očetom. To se pravi tudi biti »svetišče Svetega Duha«, ki je prav poosebljena božja ljubezen. »Tako se tudi vi sodite, da ste mrtvi za greh. živi pa za Boga v Kristusu Jezusu« (Rimlj 6, 11).

Do istih zaključkov nas vodi pogled na Kristusa kot »podobo nevidnega Boga, prvorojenca vsega stvarstva«, po katerem hoče Bog s seboj spraviti »vse, kar je na zemlji in kar je v nebesih« (prim. Kol 1, 15). Po Kristusu bi naj bili vsi med seboj in z Bogom spravljeni, tako da bi ne bili več »odtujeni« Bogu in drug drugemu »po hudobnih delih sovražnega mišljenja«, ampak »sveti in brezmadežni in neoporečni« pred Bogom, kakor nadaljuje apostol (prim. Kol 1, 21 sl.).

Najti Kristusa se pravi najti brata v Kristusu, se pravi začeti z njim dialog, kakor ga imamo po Kristusu v Svetem Duhu z Očetom.

Kristusovo odrešilno delo pa nas tudi uči, kako naj se znamo skloniti k bratu, kako naj upoštevamo perspektive, s katerih gleda brat na verske resnice, in načine, kako skuša brat v sebi upodobiti veliki in nikdar popolnoma dosegljivi vzor — Kristusa. »Tukaj ni več ne Grka ne Juda, ni obrezanega, ne neobrezanega, ni divjaka, ne Scita, ni sužnja, ne svobodnega, ampak je vse in v vseh Kristus« (Kol 3, 11). Kristus s svojim učlovečenjem

² Nav. Jäger, n. d. 61/62.

ni priznal in posvetil samo zahodnoevropskih pogojev in temeljev za krščanstvo, ampak tudi vzhodne pogoje in osnove. Izčrpati Kristusa in njegovega nauka tako ne more nihče, ne miselno in ne življenjsko. V odloku o ekumenizmu beremo: »Kar je bilo zgoraj povedano o zakoniti različnosti v stvareh bogočastja in discipline, je treba reči tudi o različnem bogoslovnem podajanju nauka. Kajti Vzhod in Zahod sta imela pri spoznavanju in izražanju božjih skrivnosti različne metode in sredstva. Zato ni čudno, da včasih eden bolje kakor drugi dojame ter globlje pojasni nekatere vidike razodetih skrivnosti. Tako je treba neredko ugotoviti, da se te različne teološke formulacije medsebojno bolj izpopolnjujejo, kakor pa si nasprotujejo« (17).

Protestantski teolog Jean Bosc pravi v tem pogledu naslednje: »Ne da bi že mogli govoriti v polnem pomenu o skupni teologiji ali o skupni kristologiji, je vendar jasno, da ta 'kristološka koncentracija', ki nam je skupna, predstavlja konvergentno teološko usmerjenost.«³

Pomisliti pa moramo končno tudi, da je Kristus s svojim trpljenjem in poveličanjem premagal hudobnega duha, njegovo delo in smrt. Kristjani smo po zvezi z njim deležni te zmage, zato se moramo odpovedati vsemu, kar povzroča razdore, in iskreno skrbeti, da bo »vse in v vseh Kristus«, da se bomo takrat, »ko se prikaže Kristus«, naše življenje, tudi mi »z njim prikazali v slavi«, najtesneje med seboj povezani po Kristusu v Bogu (prim. Kol 3, 4 sl.). Da, tudi glede dialoga med nami kristjani velja opomin apostola: »Če ste torej vstali s Kristusom, iščite, kar je zgoraj, kjer je Kristus, sedeč na desnici božji« (Kol 3, 1). Zgoraj pa je Ljubezen in je zmaga, ki vse premaga.

Seveda je treba zopet to kristološko osnovo dialoga povezati z ekleziološko, kajti Kristus živi v Cerkvi, v njej nadaljuje svoje odrešilno delo in nam daje tako delež pri svoji zmagi.

III. Ekleziološka osnova dialoga

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

Iz teh besed velikodušniške molitve lahko razberemo važnost in nujnost edinosti v Cerkvi, kakor smo tudi povzeli iz nje najgloblje osnove te edinosti, ki je v povezavi s Kristusom in po njem z Očetom v Svetem Duhu. »Slava«, ki nam jo je dal Kristus, je posvečujoča milost in pravica do nebes, da se bodo mogle nekoč uresničiti besede, s katerimi nadaljuje Gospod svojo prošnjo k Očetu: »Oče, hočem, naj bodo tudi ti, katere si mi dal,

³ Jean Bosc, *Qu'est pour nous l'œcuménisme?*, Verbum Caro, 19.

z menoj tam, kjer sem jaz: da bodo gledali mojo slavo, ki si mi jo dal, ker si me ljubil pred začetkom sveta» (Jan 17, 24). Pot k temu cilju je v edinosti, ki smo jo zato dolžni iskati. Kristusova volja je, da je Cerkev edina, ker je le potem v polnem pomenu telo, ki ustreza glavi — Kristusu, ki je eno z Očetom.

Cerkev pa nam daje tudi sredstva, ki služijo edinosti, oziroma jo pospešujejo.

V tej zvezi takoj omenimo zakrament sv. evharistije, ki nas pač najtesneje poveže s Kristusom in je poroštvo večnega življenja. Kristus je to resnico že takrat jasno poudaril, ko je obljubil ta najodličnejši zakrament. Rekel je: »Kdor je moje meso in pije mojo kri, ostane v meni in jaz v njem. Kakor je mene poslal živi Oče in živim jaz po Očetu, tako bo tudi tisti, ki mene uživa, živel po meni« (Jan 6, 55 sl.). Iz tega sledi, da je sv. evharistija, da je ta »kruh iz nebes«, ki se nam »lomi« v Cerkvi, tako v ontičnem kakor v moralnem pomenu, vir edinosti in medsebojne ljubezni med verniki. Zato pravi apostol Pavel: »Kruh, ki ga lomimo, ali ni udeležba pri telesu Kristusovem? Ker je en kruh, smo mi, ki nas je mnogo, eno telo; vsi smo namreč deležni enega kruha« (1 Kor 10, 16. 17). Sv. Tomaž imenuje evharistijo »sacramentum ecclesiasticae unitatis«. ⁴ Sv. Avguštin pa vzklika: »O skrivnost dobrotljivosti, o znamenje edinosti, o vez ljubezni!« ⁵ Sv. Janez Krizostom uči: »Doumimo čudo tega zakramenta, namen njegove postavitve in učinke, ki jih povzroči. Postanemo eno telo, pravi sv. pismo, udje njegovega mesa in kost njegovih kosti. To je tisto, kar povzroči hrana, ki nam jo On daje. Združi se z nami, da bi mi vsi postali ena stvar, eno telo, združeno z eno glavo.« ⁶ Zelo jasne so besede sv. Cirila Aleksandrijskega: »Ker smo vsi združeni z enim Kristusom po njegovem telesu, ki ga prejemamo, in je On eden in nedeljiv v naših telesih, smo vsi udje tega enega telesa in je On tako za nas vez edinosti.« ⁷ Odlok o ekumenizmu pravi enako: »In v svoji Cerkvi je ustanovil čudoviti zakrament evharistije, ki obenem predstavlja in uresničuje edinost Cerkve« (2).

Podobno bi lahko rekli za ostale zakramente, saj nas vsi povezujejo s Kristusom in pospešujejo v nas božje življenje, kar je osnova najgloblje medsebojne vezi.

Pri sv. daritvi, ki se opravlja v Cerkvi in je obnavljanje Kristusove daritve, se vedno bolj objektivno uresničujejo in bi se naj uresničevale tudi subjektivno Kristusove besede: »In jaz bom, ko bom povzdignjen z zemlje, vse pritegnil k sebi« (Jan 12, 32) — zato pa tudi medsebojno zbližal. Prav to pomeni namreč, da Oče daritev sprejema. Seveda, kar zadeva subjektivno stran, učinek tega sprejemanja, moramo priznati, da je tudi od nas odvisna, od naše odprtosti za delovanje božje milosti.

Kristus je poslal svoji Cerkvi Svetega Duha, Tolažnika in Duha rešnice, ki posvečuje posamezne vernike tako, da postajajo vedno bolj drugi Kristus in njegovo svetišče; ki jih razsvetljuje ob premišljevanju božje besede v srcu, da vedno globlje spoznajo Kristusovo resnico; in ki vodi

⁴ S. Th. 3 q. 73 a. 2, 3.

⁵ Govori o Janezovem evangeliju, 26, 13.

⁶ Hom. 46 in Joannem, PG 59, 260.

⁷ In Joannem, PG 74, 560.

Cerkev kot organizem k popolni resnici, k vedno popolnejšemu razumevanju razodetega nauka in k vedno tesnejši zvezi s Kristusom, ki je njena glava, kar je potem za posamezne vernike zašesljiv kašipot v tem pogledu.

Tako pa se nam obenem pokaže ne samo vez edinosti v delovanju Svetega Duha, ampak tudi zgodovinski in romarski značaj Cerkve, ki je jasno izražen v besedah, da jih bo Sveti Duh »vodil k popolni resnici«, kakor je rekel Kristus apostolom (Jan 16, 12).

Ta romarski značaj Cerkve se uresničuje predvsem glede načina, kako prihaja na zunaj do izraza življenje Cerkve, in glede pojmovnih oblik, v katerih izraža Cerkev razodeti nauk, kakor tudi v življenju milosti.

Kar zadeva spoznanje razodetega nauka, se moramo zavedati, da je Bog neizrekljiv, da je božja Beseda meso postala, da se nam je približala, da je naše spoznanje zgodovinsko pogojeno in na različne načine ovirano, da Duh božji veje, kjer hoče, in da je struktura milosti vedno individualno-osebno določena, ker pač pomeni božjo ljubezen, ki je objela posameznega človeka. Iz tega pa sledi popolna upravičenost in nujnost medsebojne zveze vseh kristjanov in dialoga med njimi v pravem pomenu besede. Nemogoče se je v spoznavnem pogledu približati polnosti Kristusove resnice, ne da bi se ozirali tudi na brate, ki se iskreno poglobljajo v isti Kristusov nauk kakor mi in so zaradi specifičnih naravnih pogojev ter darov od zgoraj, ki jih Bog deli, kakor hoče in komur hoče, prišli morda v nekem oziru do popolnejših spoznanj iste božje resnice, ki se ji tudi mi samo bližamo vse dotlej, dokler je ne bomo »gledali«, kakršna je. Nemogoče je končno popolnejše življenjsko spoznanje Kristusovega nauka, nemogoče je v vsej polnosti živeti iz njega, ne da bi upoštevali oblike, kako živijo iz njega ločeni bratje, ki so morda razvili oblike, ki nam še manjkajo, oziroma so pri nas premalo poudarjene. Tako vidimo, da nas vodi dialog z ločenimi brati do globljega spoznanja razodetega nauka, do globljega spoznanja Kristusa in Boga ter do popolnejšega življenja v skladu z razodetjem, življenja iz trte, ki je Kristus. Če bomo vsi iskreno to želeli, potem se bo tudi vedno bolj uresničeval daljni cilj — popolna edinost med kristjani, ko bomo dospeli »do edinosti vere in spoznanja božjega Sina, do mere polne starosti Kristusove«, ker bomo pač vneto iskali resnico »in bomo v ljubezni v vsem rastli k njemu, ki je glava, Kristus.« Iz njega namreč »prejema vse telo rast, ko se zлага in sestavlja z vsakršno vezjo medsebojne pomoči, po delovanju, kakršno je primerno vsakemu poedinemu delu, in tako samo sebe zida v ljubezni« (prim. Ef 4, 13 sl.).

Odlok o ekumenizmu pravi, da so vsi, ki verujejo v Kristusa in so bili pravilno krščeni, v nekem, čeprav v nepopolnem občestvu s katoliško Cerkvijo« (3). Torej predstavljajo vsi, čeprav ne na popoln način, že eno Cerkev, ki kot »edina božja čreda, kot znamenje, dvignjeno pred obličje narodov, prinašajoč evangelij miru vsemu človeštvu, potuje v upanju nasproti cilju nebeške domovine«, kakor je to povedano v dekretu o ekumenizmu (2). Tako pa je z nove strani osvetljeno, kar smo doslej rekli o potrebi dialoga, ker potem za vso krščansko skupnost veljajo besede sv. Pavla, ki smo jih pravkar navajali iz 4. poglavja lista Efežanom, kakor tudi naslednje iz 1. lista Korinčanom: »Nihče ne more reči: Jezus je Gospod, razen v Svetem Duhu. Različni so duhovni darovi, isti pa je Duh. In različne so službe, isti pa je Gospod. In različna so dela, isti pa je

Bog, ki dela vse v vseh« (12, 3 sl.). Da, v tem širokem pomenu moramo vzeti resno tudi besede istega apostola: »In če en ud trpi, trpe z njim vsi udje, in če je en ud v časti, se z njim vesele vsi udje« (1 Kor 12, 26).

Odlok o ekumenizmu izjavlja naravnost: »Povrh tega morejo izmed sestavin in vrednot, iz katerih vseh skupaj se zida in oživlja Cerkev sama, obstajati nekatere, in to celo mnoge in odlične, izven vidnih meja katoliške Cerkve: pisana božja beseda, življenje milosti, vera, upanje in ljubezen in ostali notranji darovi Svetega Duha in vidne prvine: vse tisto, kar prihaja od Kristusa in k njemu vodi, po pravici pripada edini Kristusovi Cerkvi... Zato te Cerkve in ločene skupnosti, čeprav o njih mislimo, da imajo zgoraj omenjene pomanjkljivosti, nikakor niso v skrivnosti zveličanja brez pomena in vrednosti. Kristusov Duh se namreč ne brani uporabljati jih kot sredstva zveličanja, katerih moč prihaja iz prav tiste polnosti milosti in resnice, ki je bila zaupana katoliški Cerkvi« (3).

Da ne zaidemo v neki triumfalizem, ki bi s prezirom gledal na ločene brate in bi ne čutil nobene potrebe po iskrenem dialogu z njimi, se moramo tudi globoko zavedati razlike med objektivno in subjektivno svetostjo Cerkve, med polnostjo sredstev posvečenja v Cerkvi in uporabo teh sredstev ter življenjem iz njih. Odlok o ekumenizmu nas zaradi tega posebej spomni: »Čeprav je Bog dal katoliški Cerkvi vso razodeto resnico in vsa sredstva milosti, vendar njeni udje ne živijo z vso gorečnostjo, kakršna bi se spodobila. Zato se obraz Cerkve v očeh naših ločenih bratov in v očeh vsega sveta sveti manj in je ovirana rast božjega kraljestva« (4).

Sklep

Tako smo se bežno ozrli na nekatere teološke osnove dialoga z ločenimi brati in spoznali, kako globoko v krščanskih resnicah je ta dialog utemeljen, kako potreben je in kakšno odgovornost imamo zanj pred Bogom. Prav zato pa smo ga tudi dolžni vsestransko razviti, saj bomo s tem izpričali svojo zvestobo Kristusu in Cerkvi, svojo vnemo za spoznanje popolne resnice in gorečnost za polnost življenja po Kristusovem zgledu. V neposrednejši bližini Kristusa, ki jo bomo po tej poti dosegli; pa se bomo prej ali slej tako srečali z brati in tudi zedinili, kakor želi in hoče Kristus, kar je končno namen dialoga med kristjani. Seveda pa bo treba v ta namen veliko moliti in prositi Svetega Duha, naj napolni srca svojih vernih in užge v njih ogenj svoje ljubezni. Kakor ekumensko delo sploh tako se mora tudi ta dialog odvijati pod vodstvom Svetega Duha, da bo rodil zaželene sadove. Sveti Duh je poosebljena božja ljubezen in zato je njegovo delovanje zanesljiva luč in moč za dialog med kristjani.

Literatura

1. Decretum de Oecumenismo (1964).
2. Constitutio dogmatica de Ecclesia (1964).
3. Pavel VI., Ecclesiam suam.
4. Migne, Patrologia graeca.

5. Avrelij Avguštin, Izbrani spisi IX, Govori o Janezovem evangeliju (prev. Fr. Ks. Lukman), Ljubljana (Ljudska knjigarna) 1943.
6. Bosc Jean, Qu'est pour nous l'oecuménisme?, Verbum Caro, 18 (1964), No. 70, 18—66.
7. Fries H., Le dialogue entre les chrétiens, Paris (Saint Paul) 1963.
8. Jacob Josef, Ökumenismus, Theologisch-praktische Quartalschrift, 113 (1965), 329—338.
9. Jäger Lorenz Kard., Das Konzilsdekret über den Ökumenismus, Paderborn (Bonifacius) 1965.
10. Lubac H. de, Catholicisme, Les aspects sociaux du dogme, Paris (Cerf) 1952.
11. Rahner Karl, Das Dynamische in der Kirche, Quaestiones disputatae, Basel-Freiburg-Wien (Herder) 1960.
12. Schillebeeckx E. H., Christus Sakrament der Gottbegegnung, Mainz (Grünewald) 1960.

1. Ponovitev maše

Župnik Maksim je v nedeljo zjutraj v svoji župnijski cerkvi kakor po navadi opravil mašo za župljane, potem pa je z večjim številom župljanov, katerih so samo nekateri bili pri maši, šel na božjo pot v sosedno škofijo — bil je namreč župnik na meji škofije — k podružnici M. B. župnije A. Svojega duhovnika podružnica ni imela, da bi se dalo z njim urediti glede maše za božjepotnike, drugega duhovnika ni bilo dobiti, tamkajšnji župnik pa tudi ni mogel nič pomagati; a božja pot brez maše in še v nedeljo, ko bi več božjepotnikov bilo brez nje, ni bila pogodu ne župniku Maksimu ne njegovim župljanom. Po pismenem sporočilu župnika župnije A ni preostalo drugega nič, kakor da župnik Maksim sam mašuje. A kako to izpeljati, je bilo za Maksima vprašanje: ali potrebuje posebnega dovoljenja od škofa? In od katerega? Ali svojega ali škofa sosedne škofije? Ali more brez takega dovoljenja maševati drugič isti dan v božjepotni cerkvi, samo z vednostjo župnika župnije A? Obrnil se je na sobrata in ga prosil pojasnila, kajti njemu se je zdelo, da bi mogel v primeru maševati brez škofijskega dovoljenja.

Kaj mu je odgovoril sobrat?

O ponovitvi maše govorimo, ako isti duhovnik isti dan dvakrat ali celo trikrat mašuje; to se z neklasično latinsko besedo imenuje *binatio* odnosno *trinatio*. Zbornik c. p. ne uporablja ne ene ne druge besede, marveč se izraža opisno; v can 806 § 1 pravi: ... ni dovoljeno duhovniku imeti več maš na dan ... (non licet sacerdoti plures in die celebrare Missas), v can 2321 pa: Duhovnik, ki bi se drznil ponoviti mašo isti dan ... (Sacerdos qui ... praesumpserit Missam eodem die iterare...). Ponovitev maše je dopustna le na podlagi apostolskega dovolila (*ex apostolico indulto*) ali dopustitve krajevnega oblastnika (... *ex potestate facta a loci Ordinario*).

Ni dvoma, da gre v primeru župnika Maksima za ponovitev maše isti dan, torej popolnoma v smislu can 806 § 1 in 2321; nič ne de, da bo drugič maševal v tuji škofiji, kjer ni imel prve maše. Prepovedi ponovitve maše ni tako umeti, da samo v isti škofiji duhovnik ne sme dvakrat ali večkrat maševati; besedilo can 806 § 1 je tako jasno, da ne dopušča nobenega dvoma: non licet sacerdoti plures in die celebrare Missas, torej absolutno, brezpogojno. Ako torej župnik Maksim mašuje še v božjepotni cerkvi M. B., ponovi mašo, binira. To pa je brez dovoljenja krajevnega oblastnika popolnoma nedopustno; povrh je tako ravnanje po can 2321 še kaznivo z obustavo maševanja (*suspensio a Missae celebratione*), ki pa je naložilna zadostilnica (*poena vindicativa ferendae sententiae*).

Tudi se ne more župnik Maksim opravičevati z dejstvom, da je nedelja in da bo več njegovih župljanov ostalo brez maše, pa še na božji poti. To sta dva vzroka, iz katerih se more dovoliti ponovitev maše. Kar se tiče

zadnjega vzroka, da bo namreč več župljanov ostalo brez maše, določa can 806 § 2, da mora biti znaten del vernikov, ne pove pa nič, kaj je znaten del. Po izjavah zborske Združnice, predvsem za langrško in salamanško škofijo, sodijo kanonisti, da se zahteva in zadostuje 20 do 30 oseb, a v posebnem primeru je Združnica za razširjanje vere izjavila, da zadostuje celo 10 do 15 sužnjev (leta 1688). Ta odgovor navaja Navodilo iste Združnice z dne 24. maja 1870 t. 17 (Fontes iur. can., VII, str. 435), kjer tudi pravi, da je treba upoštevati vse okoliščine in ves položaj vernikov. Vse to bi veljalo za primer župnika Maksima, toda o pogojih za ponovitev maše ne sodi sam avtoritativno in ne odloča sam, marveč krajevni oblastnik, ki pa ne izreče samo, da so pogoji za ponovitev maše izpolnjeni, ampak pozitivno da dovoljenje. Brez dovoljenja se ne sme ponoviti maša.

Vzrok za ponovitev maše je po Zborniku duhovna potreba vernikov, ne samo njih duhovna korist. Potrebo pa je treba npravno, tj. po pameti presojati; zato je treba pravico oblastnikovo v dvomu bolj široko razlagati. Iz istega razloga more oblastnik dovoliti ponovitev maše v dvomu, takisto za kak primer v posebnih okoliščinah iz pravičnega in tehtnega vzroka v moči can 81 (Cappello, De sacramentis, vol. I., str. 649). Danes smo že prek določil Zbornika in morejo stolični škofje dovoljevati ponovitev maše splošno tudi ob nekih laznihi dnevihi (dies feriales); vzrok je duhovna korist vernikov in ne samo duhovna potreba (Pastorale munus, Dovolila [Facultates] t. 2).

Zadnje vprašanje, ki je nekoliko begalo župnika Maksima, je bilo to, kdo ima dati dovoljenje za ponovitev maše: ali njegov krajevni oblastnik ali krajevni oblastnik sosedne škofije, v kateri bo mašo ponovil? Podložen je oblastniku domače, ne sosedne škofije, domači oblastnik mu more ukazovati, ne pa tuji; razen tega nima župnik Maksim v sosedni škofiji ne domovališča ne stanovališča, ki bi ustvarjalo odnos podložništva med njim in sosednim oblastnikom, in na njegovem ozemlju se bo mudil samo nekaj ur. Torej da dovoljenje za ponovitev maše domači oblastnik.

Vse to umovanje in sklepanje župnika Maksima ne drži. Da, Maksimov oblastnik more dati dovoljenje, a samo za ponovitev maše, ki bo v njegovi škofiji, v sosedni škofiji nima nikake oblasti in nikake pravice. Potemtakem potrebuje župnik Maksim dovoljenja od oblastnika sosedne škofije. Razen tega je ponovitev maše brez postavnega dovoljenja hudodelstvo, ki je po can 2321 kaznivo; to hudodelstvo bi župnik Maksim zagrešil tam, kjer bi ponovil mašo brez postavnega dovoljenja, torej v sosedni škofiji in ta okoliščina utemeljuje pristojnost za pregon hudodelstva oblastnika sosedne škofije, četudi se župnik Maksim ne mudi več v njej (can 1566).

Po vsem tem se mora župnik Maksim obrniti v svoji zadevi na oblastnika sosedne škofije in si od njega izprositi dovoljenje za ponovitev maše.

2. Darovanje maš na dušno

Gre za vprašanje, za koga ali po čigavi nakani je treba opraviti maše na vernih duš dan, ko more, ne mora, vsak duhovnik zahodne Cerkve trikrat kakor na božič maševati.

Večkratno maševanje na dušno se je pojavilo v nekaterih pokrajinah Španije in Portugalske; svetni duhovniki so maševali dvakrat, redovni pa trikrat in so po zgledu božiča sprejeli dvojno odnosno trojno mašnino. Ta običaj je Benedikt XIV. ohranil v veljavi brez kake spremembe (*Quod expensis* z dne 26. avg. 1748 — *Fontes iuris can.*, vol. II., str. 173 § 6: *nihil innovandum censemus*). Toda ko je na prošnjo Ferdinanda VI. španskega in Janeza V. portugalskega kralja dovolil, da smejo vsi duhovniki celotne španske in portugalske kraljevine trikrat na vernih duš dan maševati, je tem, ki so dobili dovoljenje tretje maše (svetni duhovniki Aragonije) odnosno dovoljenje druge in tretje maše, strogo prepovedal sprejeti kak dar ali mašnino za tretjo odnosno za drugo in tretjo mašo. Za kršitev te prepovedi je določil nakopalno kazen obustave obredov (*suspensio latae sententiae a divinis*), katere odvezo je pridržal sebi in svojim naslednikom.

Leon XIII. je z apostolskim pismom »Onstran Atlantskega oceana« z dne 18. aprila 1897 (*Fontes III* str. 512—5) raztegnil dovoljenje treh maš na dušno na vso Latinsko Ameriko; sprejeti pa so smeli duhovniki mašnino samo za prvo mašo (... *ut unam tantum eleemosynam accipiant, videlicet pro prima missa dumtaxat*), a drugo in tretjo so morali darovati za vse verne duše [t. VII]).

Končno je Benedikt XV. s konstitucijo »Nekrvava oltarna daritev« z dne 10. avg. 1915 (*Fontes III* str. 852—4) uredil maševanje, na vernih duš dan za vso zahodno ali latinsko Cerkev v 4 točkah. Te točke so:

I. Vsem duhovnikom v vesoljni Cerkvi je dovoljeno na vernih duš dan trikrat maševati, in sicer s pogojem, da morejo eno treh maš darovati za kogar hočejo, in sprejeti mašnino, drugo so dolžni opraviti brez kake mašnine za vse verne duše, tretjo po namenu papeževem.

II. Vsi oltarji, na katerih se na vernih duš dan mašuje, so privilegirani.

III. Kdor trikrat mašuje, naj opravi maše tako, kakor je to določil Benedikt XIV. za Španijo in Portugalsko.

IV. Ako je kje na vernih duš dan vedno češčenje, se opravijo črne maše v vijolični barvi, toda ne na oltarju, na katerem je izpostavljeno Najsvetejše.

Kdor hoče imeti samo eno mašo, naj vzame obrazec v spomin vseh vernih duš; isti obrazec vzame, kdor mašo poje, drugi dve more opraviti prej.

Dve leti pozneje je bil objavljen Zbornik cerkvenega prava, ki je začel veljati 19. maja 1918.

Titius dekan je primerjal konstitucijo Benedikta XV. z besedilom Zbornika in je pri tem ugotovil: a) da privilegij treh maš na vernih duš dan vsebuje can 806 § 1, b) da je prepoved sprejeti mašnino za dve od treh maš vsebovana v splošni prepovedi can 824 § 2, c) da je privilegij oltarjev na vernih duš dan izrecno omenjen v can 917 § 1 in č) da liturgične odredbe konstitucije še veljajo, ker so bile sprejete v rimski misal odnosno se nahajajo v odlokih Obredne Združnice št. 3177 in 3864 ad IV o barvi črnih maš za čas vednega češčenja. Edino Benediktovega naročila o posebni nakani za drugo in tretjo mašo ne more nikjer najti. Po njegovem mnenju bi moral Zbornik sprejeti to naročilo izrecno med svoje odredbe, a ker ga ni sprejel, ga je s tem molče odpravil in zato v novem pravu ne velja več.

To toliko bolj, ker Zbornik razveljavlja vse disciplinarne postavbe, ki jih ne vsebuje ne razložno ne vložno ali se ne nahajajo v potrjenih liturgičnih knjigah ali niso božjepravne, pozitivne ali naravne (can 6 t. 6). Na podlagi tega je Titius sklepal: naročilo, ki je nalagalo dolžnost posebne nakane za drugo in tretjo mašo na vernih duš dan, ne velja več ali je njegova veljavnost vsaj dvomna; kajti odredbe Zbornika ne vsebujejo Benediktovega naročila o posebni nakani razložno, kar je tako jasno, da o tem ni razprave. Vprašanje bi samo moglo biti, ali ga ne vsebujejo vložno (implicite). Toda po mnenju kanonistov so tiste postavbe vložno vsebovane v Zborniku, katerih odredbe so nujen nasledek besedila ali brez katerih se pravec ne more razumeti ali se ne more uporabljati, kar se pa o Benediktovem naročilu nikakor ne da trditi. Torej je naročilo ali preklicano ali je kvečjemu dvomno, da li še velja, a kot dvomno ne veže več po can 15: Zakoni, tudi oneveljavljajoči in onesposablajoči, v pravnem dvomu ne vežejo.

Priznati je treba, da dekana Titija ugotovitve drže, ne drži pa trditev, da je Benediktovo naročilo Zbornik preklical; formalno ga prav gotovo ni, ker o tem ni niti sledu v novem pravu, molče pa tudi ne, ker odredbe Zbornika ne nasprotujejo naravnosti konstituciji Benedikta XV. in ker vse snovi iste konstitucije Zbornik tudi na novo ne ureja (can 22). Pač pa je razveljavljeno določilo Zborske Združnice, po katerem ni bilo dovoljeno sprejeti nikakega povračila, nikake nagrade, niti iz vnanjega naslova ne (z dne 15. 10. 1915 ad III — Fontes VI str. 942). Zbornik pa pravi: ... za drugo mašo ne more sprejeti mašnine, izvzemši kako povračilo iz vnanjega naslova (can 824 § 2). Razlagavni odbor je dne 13. 12. 1923 to uradno izrekel. S tem je določilo Zborske Združnice izrecno preklicano in popravljen. Takega preklica Benediktovega naročila o posebni nakani Zbornik absolutno ne vsebuje; naročilo more prav dobro in popolnoma nemoteno obstajati ob veljavnosti vseh odredb Zbornika.

Kako je pa s trditvijo, da je veljavnost Benediktovega naročila v novem pravu vsaj dvomna in da zato po can 15 ne veže več?

Obstoj, prebitnost Benediktovega naročila v novem pravu je torej dvomna; nista pa obstoj in prebitnost sama v sebi dvomna, marveč samo zato, ker je Zbornik opustil omeniti to naročilo in ga sprejeti med svoje odredbe, s čimer je ustvaril negotovost, ali še velja ali ne več, ali ga je molče preklical ali ne. Toda v takem primeru sklicevanje na can 15 ni pravilno; da bi se sploh dal uporabiti, mora biti dvom objektivni in ne subjektiven, pozitiven in ne negativen, nerešljiv in temeljiti mora na dokazih, ki se nanašajo posebej na tisto stvarino, za katero gre. Ako se da rešiti, tudi samo praktično, če že ne teoretično, can 15 ne pride v poštev. Praktično načelo za rešitev dvoma o nadaljnji veljavnosti prejšnjega zakona pa nam daje can 23, ki odreja: V dvomu se preklic prejšnjega zakona ne domneva, marveč je treba poznejše zakone tolmačiti po prejšnjih in jih, kolikor je mogoče, spraviti z njimi v sklad. Povrh spada Benediktovo naročilo med staro pravo, a odnos novega prava do starega ureja can 6 in v dvomu velja t. 4, ki določa: V dvomu, ali kak predpis Zbornika ne soglaša s starim pravom, se ne sme odstopiti od starega prava. Potemtakem je treba imeti Benediktovo naročilo o posebni nakani še za veljavno vse

dotlej, dokler se domneva ne izpodbije; brž ko je izpodbita, je že ugotovljena neveljavnost naročila, tako da ni nikake potrebe klicati na pomoč can 15.

Preostane še trditev, da Zbornik Benediktovega naročila o posebni nakani niti vložno (implicite) ne vsebuje.

Titius se sklicuje na kanoniste, ki podajajo načela za ugotavljanje, ali se kak prejšnji pravni predpis nahaja v odredbah Zbornika. Na prvi pogled se zde ta načela kar jasna in razumljiva, a če si jih pobliže ogledamo, so takoj manj jasna in razumljiva. Creusen je že leta 1923 zapisal: Tako izraženo je načelo neizpodbitno; njegova uporaba ostane skrajno kočljiva (Nouvelle Rev. Théol. 1923, str. 199 sl.: Ainsi exprimé le principe est incontestable; son application reste extrêmement délicate). Uporaba je toliko bolj kočljiva, ker kanonisti, na katere se Titius sklicuje, ne podajo enega načela, ki je bolj preprosto in zato tudi bolj praktično. Gre za vire, ki so navedeni v večjih izdajah Zbornika pri posameznih pravcih; ako tak vir vsebuje stari zakon, ki ga Zbornik ni ne celoma ne deloma sprejel med svoje odredbe, je stari zakon vložno vsebovan v pravcu, pri katerem se navaja. Tako uči Justinijan Serédi OSB, zasebni tajnik in glavni pomočnik kardinala Gasparrija pri zbiranju in izpisovanju virov za natisk. Vseh knjig je 8, 9. vsebuje samo kazala. Tako pravi Serédi: Precej je tudi v navedkih Zbornika podanih virov in bodo tudi do besede izdani, ki so samo vložno v Zborniku obseženi (can 6 t. 6). To se je zgodilo s tem namenom, da bi se mogli lažje in varneje reševati z njih pomočjo razni kasnejše nastali dvomi (Ius Pontificium, 1921 Romae, str. 66: Complures etiam in Codicis notis referuntur et verbotenus quoque edentur fontes, qui implicite tantum in ipso Codice comprehenduntur [can 6 n. 6]. Quod quidem ea intentione factum est, ut eorum ope varia dubia in posterum oritura facilius ac tutius resolvi possent).

Za naše vprašanje pride v poštev can 806 § 1, prav posebno pa can 824 § 2. Prvi sklen can 806 navaja med viri tudi konstitucijo Benedikta XV. »Nekrvava oltarna daritev« z dne 10. avg. 1915, in sicer célo, ne samo eno ali drugo točko; torej je celotna konstitucija vložno obsežena v Zborniku, razen prvega stavka prve točke, ki ni sicer dobesečno, pač pa stvarno razložno vsebovana v navedenem skleni can 806. Takisto jo navaja drugi sklen can 824, a samo prvo točko, ki govori o dovoljenju trikratnega maševanja na dušno — kar je stvarno povzel can 806 — in o naročilu, da se ena od dveh maš opravi za vse verne duše, druga pa po namenu papeževem. Potemtakem je Benediktovo naročilo o posebni nakani za dve maši na vernih duš dan vložno vsebovano v Zborniku in zato še velja in tudi veže.

Da še velja Benediktovo naročilo, uče kanonisti, npr. Cappello, Jone, Moersdorf, Vermeersch-Creusen, ki pa ne utemeljujejo svoje trditve, marveč jo podajajo kot samo ob sebi umevno. Z njimi se ujema splošna praksa, kar je umljivo le, ako je naročilo Benedikta XV. vsaj vložno vsebovano v Zborniku. Upajmo, da je bilo to zgoraj dokazano.

Vinko Močnik

Predmet in obseg teologije nove zaveze

Največ zaslug za napredek svetopisemske znanosti v zadnjih desetletjih ima razcvet najmlajše biblične discipline, teologije nove zaveze. Kot samostojna svetopisemska veda se je izoblikovala na prehodu iz devetnajstega v dvajseto stoletje; čeprav še mlada, ima danes že bogato zgodovino za seboj. Vzniknila je na protestantskih tleh in je imela sprva značaj biblično-dogmatične teologije. Ker je bila v začetku preveč prepojena z načeli bibličnega pozitivizma in racionalizma in se je ponekod celo istovetila s protestantsko zgodovinsko raziskovalno šolo, je med katoliškimi učenjaki dolgo zbujala nezaupanje in je niso gojili. Na katoliški strani se je razmahnila šele po drugi svetovni vojni in je danes najbolj privlačno področje za svetopisemske strokovnjake. Problematiko novozavezne teologije obravnavajo učenjaki s trojne smeri: prvi preiskujejo teološko vsebino nove zaveze kot take in se pri tem ne menijo za svojskost posameznih spisov ali njihovih avtorjev; drugi se omejujejo le na določen problem (kristologija, zakramenti, ekleziologija, eshatologija) in mu, po preiskavi vseh novozaveznih spisov, poskušajo določiti natančno teološko vsebino; tretji se zanimajo za teološke misli posameznih novozaveznih pisateljev. Izsledke prikazujejo kot teološki sistem teh pisateljev in ga označujejo z izrazi: teologija evangelista Mateja, Marka, Luka, Janeza, teologija apostola Pavla itd.

Obsežno literaturo teologije nove zaveze je mogoče razdeliti v tri skupine. Prva obravnava teologijo nove zaveze kot celoto, druga se bavi s specialnimi teološkimi problemi, tretja pa proučuje teologijo posameznih novozaveznih pisateljev. Prednjačijo protestanti; katoliška literatura se je namnožila šele v zadnjem desetletju. Omenim nekaj najbolj značilnih del posameznih skupin:

a) celotno teologijo nove zaveze sta obdelala: Max Meinertz, *Theologie des Neuen Testaments*, 2, zvezka, Bonn, 1950; in Joseph Bonsirven SJ, *Théologie du Nouveau Testament*, Paris 1951.

b) specialna vprašanja obravnavajo:

C. Spig, *Agapè, Prolégomènes à une étude de théologie néotestamentaire*, Louvain 1955, in *Agapè dans le Nouveau Testament, Analyses des textes*, 3 zvezki, Paris 1958/59,

Oscar Cullmann, *Die Christologie des Neuen Testaments*. Tübingen² 1958,

A. Oepke, *Das neue Gottesvolk in Schrifttum, bildender Kunst und Weltgestaltung*, Gütersloh 1950,

R. Schnackenburg, *Die Kirche im Neuen Testament*, Freiburg-Basel-Wien 1961,

L. van Hastingsveld, *Die Eschatologie des Johannes-Evangeliums* 1962,

J. Daniélou, *Essai sur le mystère de l'histoire*, Paris 1953,

Oscar Cullmann, *Le retour du Christ*, Neuchâtel-Paris³ 1948;

c) teologijo posameznih novozaveznih pisateljev proučujejo:

H. Conzelmann, *Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas*, Tübingen³ 1960,

W. Marxsen, *Der Evangelist Markus. Studien zur Redaktionsgeschichte des Evangeliums (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 67)*, Göttingen 1956,

W. Trilling, *Das wahre Israel. Studien zur Theologie des Matthäusevangeliums*, Leipzig 1959,

E. Haenchen, *Johanneische Probleme*, v: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 56 (1959), 19—54,

F. Prat, *La théologie de S. Paul*, 2. zvezka, Paris³⁸ 1949,

J. Bonsirven, *L'Évangile de Paul*, Paris 1948,

F. Mussener, *Der Jakobusbrief*, Freiburg—Basel—Wien 1964.

Najboljši pregled novozavezne teološke problematike in literature nudi Rudolf Schnackenburg, profesor za eksegezo nove zaveze v Würzburgu in konzultor Biblične komisije v Rimu v knjigi: *Neutestamentliche Theologie*, München 1963. V pričujoči razpravi se zato opiram nanjo, tako pri splošnem orisu kakor pri obdelavi posameznih problemov.

Tudi Slovenci imamo že s tega področja knjigo dr. Stanka Cajnkarija, *Misli o svetopisemskih knjigah*, Maribor 1962. Knjiga je pravzaprav spremno pismo k novi izdaji svetega pisma, v uvodu pa prinaša tudi osnutek biblične teologije. V njem se pisatelj loteva nekaterih biblično-teoloških tem (antropomorfizmi, pojem stvarjenja, avtonomnost naravnih zakonitosti, ideja razvoja) in nakazuje problematiko, s katero se bo morala baviti teologija nove zaveze.

Nastanek in razmah teologije nove zaveze je narekovala potreba časa. Katoliška bibličistika se je dotlej omejevala skoraj izključno samo na eksegezo, ki je imela vse preveč apologetičen in filološki značaj, do teološke vsebine posameznih svetopisemskih knjig pa ni prodrla. (Kardinal Avguštin Bea SJ, nekdanji rektor papeškega Bibličnega instituta v Rimu, je v članku Današnje stanje biblične znanosti, objavljenem v *Stimmen der Zeit* 79 [1953/54], 91—104, spodbujal svetopisemske strokovnjake, naj se posvetijo študiju teologije nove zaveze, ki obeta veliko več uspeha kot eksegeza, ker je preveč apologetično usmerjena.) Sveto pismo je več kot črka. V njem je vsebovano neizčrpno bogastvo duhovnih resnic, ki veljajo vsem ljudem vseh časov. Preko ogrodka svetopisemskih besedi je treba prodreti do izvirne, navdihnjene misli in jo dojeti kolikor mogoče v tisti polnosti, kot je bila sporočena svetopisemskim pisateljem. Odkrivati verski, za vse čase veljavni duhovni smisel svetopisemskih knjig, je bistvena naloga novozavezne teologije. Odločilno pobudo za tako delo je dal papež Pij XII. z okrožnico »Divino afflante Spiritu«, v kateri spodbuja katoliške razlagavce svetega pisma, »naj predvsem kažejo, kakšen je teološki nauk posameznih knjig ali mest v stvareh vere in pravosti.« Papež še ne rabi izraza »teologija nove zaveze«, pove pa dovolj jasno to, kar naj ta veda po vsebini bo.

Sodobni bibličisti vedno bolj jasno spoznavajo, da do izvirne svetopisemske misli ni mogoče prodreti samo s filozofijo in ugotavljanjem miselne zveze v govoru, ampak je treba poznati tudi literarne vrste, ki si jih je svetopisemski pisatelj izbral, da je vanje odel razodeti nauk. Knjigam z različno literarno vrsto pripada resnica na različni način. Drugače je izražena v evangelijih, drugače v Pavlovih listih in spet drugače v Apokalipsi. »Svete knjige ne izključujejo nobenega izmed načinov, ki jih je pri starih narodih, posebno vzhodnih, uporabljala ljudska govorica za izražanje misli« (Div. affl. Spiritu). Pri odkrivanju duhovnih resnic se je treba ozirati na literarni značaj posameznih knjig in zato ni čudno, da se je vzporedno z razvojem novozavezne teologije bistril tudi pojem literarnih vrst.

Predmet in metoda novozavezne teologije

Teologija je razumsko in sistematično obravnavanje razodetja. Vir teoloških spoznav sta sveto pismo in tradicija. Teologija presoja razodete resnice s pomočjo filozofije, zasleduje njihovo eksistenco v tradiciji in se ozira na živo cerkveno učitelstvo kot bližnjo normo pravovernosti. Taka je dogmatična teologija. To pa ni edini način teološke dejavnosti. Teologija se namreč ne prične šele takrat, ko motrimo razodeti nauk s pomočjo filozofije in ga urejamo v sistem; teologija se prične že v svetem pismu samem.

Teologija nove zaveze je prava teološka znanost. Četudi bi samo pozitivno zbirala svetopisemske teološke izjave in jih urejala v sistem in bi se pri tem odrekla vsaki spekulaciji, bi bila še vedno prava teologija. Že zgolj to, da prek svetega pisma odkriva kongenialnost pojmov in jih pod enotnim vidikom ureja v sistem, zahteva od nje teološki napor. Medtem ko dogmatična teologija motri razodetje s pomočjo filozofije, izhaja novozavezna zgolj iz pojmov in izjav vse-

bovanih v svetem pismu nove zaveze. Prva se za utemeljitev svojih dognanj poslužuje metafizike in logike, druga pa filologije in zgodovine. Teologija nove zaveze se omejuje samo na sveto pismo nove zaveze, predpostavlja ekskluzivnost kanona; dogmatična pa sprašuje tudi krščansko izročilo in se zanima, kako je živel razodeta resnica v zavesti Cerkve, preden je dobila obliko dogmatične resnice. (Prim.: C. Spicq: *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 35 [1951] 563 sl.)

Ni naloga teologije nove zaveze utemeljevati dejstvo razodetja, ta zgodovinsko resničnost razodetja predpostavlja. Prav tako ni njena dolžnost, da iz novozaveznih pojmov in izjav rekonstruira Jezusov zveličavni nauk ter poda stvarni oris njegovega življenja, kar poskuša zgodovina evangelijev. Res je, da sta Jezusov nauk in delo direktni ali indirektni vir vseh teoloških refleksij, toda bistvo novozavezne teologije ne obstoji v deskripciji novozaveznih izrazov, niti je ne smemo pojmovati kot zgodovino človeškega odrešenja; pri njej gre za nekaj globljega. Novozavezna teologija teži za tem, da razodetje dojame v tisti polnosti, kot je bilo izročeno navdihnjenim možem ob njegovem nastajanju in ga kot takega prikaže modernemu človeku. Versko oznanilo nove zaveze hoče osvetliti iz njenih lastnih teoloških izjav. Kaj razumemo pod pojmi: božje gospodstvo, božja pravičnost, Kristusova zveličavna smrt in vstajenje; kaj pomenijo v novi zavezi izrazi: svet, človek, meso, greh; kaj je spremenjenje, vera, upanje, ljubezen; kaj duh, božje ljudstvo, Kristusovo telo itd. Tem izrazom mora določiti novozavezna teologija polnovredni pomen, tak, kakršnega jim je dal navdihnjeni pisatelj.

Pri določitvi predmeta novozavezne teologije se pojavi neka težava, ki izhaja iz svojskosti novozaveznih spisov. Svete knjige niso nastale hkrati kot ena knjiga, kakor je danes pred nami. Evangelisti niso pisatelji v današnjem pomenu besede. Knjig niso napisali iz avtopsije, niti niso sad njihovih izkustvenih dognanj. Novozavezni pisatelji so bili možje, ki so versko prepričanje posameznih skupin (kristjanov iz judovstva ali poganstva) in verskih občin samo zabeležili; to prepričanje pa je slonelo na skupnem verskem izročilu in so ga občine imele za avtentično, ker je bilo podprto z avtoriteto Jezusovih besedi in dejanj. (R. Schnackenburg, n. d. 51.)

Ceprav so evangeliji »poročila o dogodkih, ki so se med nami dovršili« (Lk 1, 1), niso izbor samo Jezusovih besedi in naukov. Če pa že evangeliji niso zgolj Jezusovo razodetje, so drugi novozavezni svetopisemski spisi še manj, kajti »mnogokrat in na mnogotere načine je nekda Bog govoril očetom« (Hebr 1, 1). Evangeliji so zaradi polnosti razodetja v Kristusu najodličnejša knjiga svetega pisma in tudi najvažnejši vir verskega spoznanja. Umevno je, da je Jezus povedal v resnici veliko več (prim. Jan 21, 25), kakor pa so evangelisti zapisali. Iz mnoštva Jezusovih naukov in zveličavnih dogodkov je prva Cerkev izbrala samo nekatere in te naprej oznanjala na kerigmatični, didaktični in katehitični način. Jezusovo pridigo je prva Cerkev preoblikovala, toda zato ni zgubila zgodovinske vrednosti in ni nič slabša priča za resničnost tega kar pripoveduje (Lk 1, 1; 1 Jan 1, 1).

Na osnovi najnovejših bibličnih raziskovanj ločimo v sinoptičnih evangelijih tri plasti: zgodovinsko, kjer se srečujemo z Jezusovimi avtentičnimi besedami in zveličavnimi dejanji; prakrščansko izročilo, katero so evangelisti samo registrirali in nam tako ohranili najstarejšo kerigmo Jezusovega nauka; in to kar so evangelisti sami, v okviru redakcijskih možnosti, vnesli v novo zavezo, to so njihovi lastni teološki pogledi in izrazi. Ceprav ni mogoče teh plasti vselej zanesljivo razmejiti in reči, do sem sega pristna Jezusova beseda, vse drugo pa je evangelistov dostavek, ima tako razlikovanje vseeno velik pomen, ker je le tako mogoče ločiti Jezusovo razodetje od pracerkvene teološke interpretacije Jezusovega nauka in to spet dalje od teologije posameznih pisateljev. V mnogih dosedanjih študijah o Jezusovem nauku se na to ni dovolj pazilo in tako pogosto mešajo zgodovinska vprašanja s teološkimi, kar je zlasti opazno v različnih Jezusovih življenjepisih.

Evangeliji so po eni strani historični referati Jezusovega nauka in dela, pri čemer upoštevamo vso problematiko objektivnega poročanja, po drugi pa tudi odraz verskega prepričanja cerkvene praobčine. Samo če velja, da so apostoli izročili Jezusov avtentični nauk in da Kristusovo celotno razodetje

tolmačijo v luči vstajenja, pravilno pojmujejo svojskost evangelijev. Jezusov nauk podajajo evangeliji hkrati z interpretacijo tega nauka po prvi Cerkvi. Ta je tako zrasla z njim, da ga je sprejela kot nekaj sebi lastnega. Oboje, nauk in interpretacija, je tako tesno povezano med seboj, da se evangeliji šele po spojitvi obeh elementov predstavijo kot celota in zato pravilno pravimo, da so evangeliji »Jezusov nauk po sinoptičnem izročilu« ne pa nauk, kakršen je bil izvirno sam na sebi; in Jezusova zveličavna dejanja »dejanja po sinoptičnih evangelijih.« (E. Percy, *Die Botschaft Jesu. Eine traditionskritische und exegetische Untersuchung*, Lund 1953; G. Bornkamm, *Jesus von Nazareth*, Stuttgart 1956; W. Grundmann, *Die Geschichte Jesu Christi*, Berlin 1957. Navaja R. Schnackenburg, n. d. 59, op. 3.) Jezusov nauk ni prišel do nas v svoji izvirni obliki, ampak v obliki teološkega razumevanja pracerkve. Teologija pracerkve je v resnici samo miselni odsev skupnega verskega prepričanja, ki sloni na apostolskem izročilu. Apostolsko izročilo je bilo osnova in vir pracerkvene teologije. Nad to najstarejšo plast teološkega nauka so se kasneje povzpeli posamezni oznanjevalci evangelija in vnesli v versko prepričanje svojske pojme. Začetne misli so razvijali dalje in tako dali celotnemu oznanjevanju svojsko podobo. Iz praksi krščanskega skupnega izročila so izšli teologi kot Pavel, Janez, pisatelj lista Hebrejcem itd.

Evangelisti Jezusovega nauka in dejanj niso samo registrirali, ampak jih prikazujejo v luči vere, ki so jo ta dela izzvala. O dogodkih ne poročajo brezosebno, temveč z njimi vred odkrivajo tudi svoje osebno prepričanje. Evangelisti podajajo Jezusov nauk z refleksijo vere. Celotno apostolsko izročilo Jezusovih besedi in dejanj podajajo evangelisti tako, kot je živelo v zavesti vernikov in kakor se odraža v ostalih novozaveznih spisih. Božje razodetje je doseglo kulminacijo v Jezusu in je živelo naprej v apostoli. Ti so bili v moči Sv. Duha prvi interpreti Jezusovega nauka. Z njihovo interpretacijo je nastala prva svetopisemska teologija, in tako še v mejah nove zaveze koeksistirala skupaj z razodetjem. V tem je njena svojskost in prednost. Človeški element je bil privzet v skrivnost novozaveznega razodetja in se z božjim elementom stopil v nerazdružljivo enoto. Pri tem pa še vedno ostane odprto vprašanje, v koliki meri je v razodetju mogoče prepoznati človeški element. Problem drugače rešuje protestantska in spet drugače katoliška svetopisemska znanost.

Ali ne razpade zaradi množstva novozaveznih pisateljev in teologov poprej enotno versko izročilo v več teologij? Spričo različnih teoloških izjav lahko dobimo vtis, da ni več edinosti glede posameznih teoloških vprašanj. Ali ne obstaja več novozaveznih kristologij, ekleziologij, eshatologij? Ali je po vsem tem še mogoče govoriti o edinosti novozaveznega nauka? Samo tisti, ki bi se držal pretiranih načel zgodovinsko-versko raziskovalne šole in bi pojmoval Cerkev kot družbo, ki je nastala in se razvila pod vplivom različnih socioloških tokov, ne bi v njeni raznolikosti mogel opaziti edinosti. Edinost novozaveznega teološkega nauka spozna samo tisti, ki ve, da so posamezne verske priče le odmev skupnega verskega izročila in se njihove izjave v bistvu ujemajo, čeprav se v formalnostih včasih razhajajo. Teološka skladnost je nujna tudi zato, ker nova zaveza že po naravi teži k edinosti, kar naglašajo tudi protestantski raziskovalci. (A. M. Hunter, *The unity of the New Testament*, London 1957.) Različni novozavezni spisi nujno teže k spoznanju »enega Boga in Očeta vseh« (Ef 4, 6) in priznavajo »enega Gospoda, eno vero, en krst« (Ef 5, 5). Težave nastajajo tudi zato, ker novozavezni pisatelji niso podali v spisih sistematične teologije in se v spisih, namenjenih različnim bralcem in različnim potrebam, niso ozirali na teološke izjave svojih kolegov. Nastane vprašanje, ali naj se držimo teoloških izrazov posameznih pisateljev-teologov, ali pa naj na podlagi njihovih misli uvrstimo nove pojme, ki bodo adekvatno zajeli njihove misli? Vsak, kdor želi razpravljati o teologiji nove zaveze, je do neke mere prisiljen, da uvede nove besede in pojme, s katerimi more komprehenzivno zajeti pisateljevo misel ali njen odtonek. Čeprav se te besede formalno ne nahajajo v svetem pismu, vendar njegovi miselnosti povsem ustrezajo. Takí pojmi so: zveličavna zgodovina, kristologija, zakramenti, ekleziologija, eshatologija itd.

Ker zasleduje teologija nove zaveze razvoj novozaveznih teoloških pojmov od Jezusovega oznanila do Apokalipse in od verskega prepričanja jeruzalemske občine do helenističnega krščanstva, je naravno, da se poslužuje zgodovinske

metode. Nastane pa vprašanje, ali naj obravnava problem celostno ali tematično? Ali naj pojmuje novo zavezo kot enoto, ali pa naj se zadržuje pri mislih posameznih teologov? Čeprav je zgodovinska metoda za poznanje razvoja teoloških pojmov primerna, ima na sebi tudi nekaj šibkih strani. Zveličavni dogodki si nikoli niso sledili v takem zaporedju, kot si ga ona zamišlja, in tudi edinost novozaveznih pojmov preveč razpade v posameznosti, ker z zgodovinskim razvojem vedno bolj stopajo v ospredje posamezni teologi, z njimi vred pa tudi njihove teološke koncepcije.

Bolj posrečena je tematična ali sintetična metoda. Ta ne zasleduje razvoja kot takega, ampak se osredotoči na en problem. Njemu določi mesto v odreditveni zgodovini in potem preko svetega pisma išče sorodne misli, da ga vsestransko osvetli in utemelji. Tako je nastala kristocentrična teologija nove zaveze, ki jo je izvirno zasnoval E. Stauffer v knjigi *Teologija novega testameta*. (E. Stauffer, *Die Theologie des Neuen Testaments*, Stuttgart, 1948. Staufferjeve glavne misli povzame R. Schnackenburg, n. d. 20.) Isto metodo zagovarja tudi Heinrich Schlier. Teologijo nove zaveze najprej razčleni na teologijo praktičanskega izročila, teologijo sinoptikov, apostola Pavla in Janeza, nato pa vsako od njih obravnava pod vidikom naslednjih tem: Bog, božje gospodstvo, Jezus Kristus, Sv. Duh, Cerkev, vera, novo življenje. Spotoma ugotavlja notranje soglasje med posameznimi teologi in pokaže, kako vsi izhajajo iz skupnih osnov. Vse povezuje skrivnostna vez ene teologije. (Heinrich Schlier, *Die Einheit der Kirche im Denken des Apostols Paulus*, objavljeno v *Die Zeit der Kirche*, Freiburg i. Br. 1956, 287—299. R. Schnackenburg navaja glavne misli v navedenem delu, str. 21.) Oba velika katoliška teologa: Max Meinertz in Joseph Bonsirven sta spretno združila obe metodi. V celoti sta ostala zvesta metodi zgodovinskega razvoja in hkrati dosledno in ob vsakem primeru sproti naglašata edinost novozaveznega teološkega nauka.

Idejne struje v novozavezni teološki znanosti

Teologija nove zaveze raziskuje idejni svet nove zaveze. Pokazati mora, kako se v svetu takratnih judovskih in poganskih ideologij kaže njena izvirnost. Nova zaveza ni padla izdelana z neba, ampak se je v nastanku in razvoju srečavala in spopadala z judovsko in pogansko miselnostjo, zato nastane vprašanje, ali je od nje tudi kaj sprejela v svoj idejni sestav in če je, kako daleč sežejo vplivi tujih ideologij? Protestantška zgodovinsko-versko raziskovalna šola trdi, da v krščanstvu ni nič bistveno novega. Nova zaveza je zanjo sinkretizem judovsko-poganskih ideologij in orientalskih kultnih religij. Katoliška kritika pa naglaša, da sorodnost ideologij še daleč ne pomeni tudi odvisnosti.

V kakšnem odnosu je nova zaveza do stare? Kako so prve cerkvene občine sprejele judovsko versko miselnost v svoj idejni sestav? Odgovor zavisi od Jezusovega zadržanja do stare zaveze (Mt 5, 17) in od njegove teološke interpretacije starozaveznih prerokb. Iz Jezusovega avtoritativnega razmerja do postave sklepamo, da je on gospodar postave (Mt 5, 27), iz njegove interpretacije stare zaveze pa, da je on obljubljeni Mesija in Sin božji (Lk 4, 21; Jan 5, 17—47). Kakor je Jezus svoje božanstvo dokazoval s svetim pismom stare zaveze, tako so tudi prvi kristjani novozavezno razodetje pojasnjevali z razlago svetega pisma. Nastala je svetopisemska teologija, ki se ne omejuje samo na iskanje eksplicite razodetih resnic, ampak iz celotnega miselnega okolja izvaja tudi implicitne razodete resnice. Preroške napovedi presoja v luči njihovih uresničitvev, obljube v izpolnitvi obljub, podobe pojasnjuje s predpodobami (tip — antitip) in tako odkriva idejno soglasje razodetih resnic ter pogloblja njihovo teološko vsebino. Prvi kristjani so samo po razlagi svetega pisma spoznali, da so bila Jezusova zveličavna dejanja, zlasti trpljenje, smrt in vstajenje, Bogu všeč, in iz pisem dokazovali, da so bila kot taka tudi napovedana.

Kakšna skladnost je med napovedjo in izpolnitvijo napovedi v razodetju, je dokazal R. Laurentin na Lukovem poročilu o Jezusovem detinstvu. Teološkim mislim 1. in 2. poglavja Lukovega evangelija je poiskal ustrezno starozavezno ozadje in prišel do spoznanja, da so evangelistove misli vsebovane že v starozaveznih literarnih oblikah ter tako dokazal resničnost Lukovega poročila, ne

da bi sploh zastavil vprašanje o historičnosti Jezusovega rojstva. (Structure et théologie de Luc I—II [Études Bibliques], Paris 1957.)

Nova zaveza je v notranjem soglasju s teološko koncepcijo stare zaveze. Kakšno pa je njeno razmerje do drugih ideologij takratnega sveta?

To je bilo osrednje vprašanje zgodovinsko-versko raziskovalne šole, ki je v začetku 20. stoletja s ponosom ugotavljala odvisnost krščanstva od grške filozofije in orientalskih misterijskih religij. Izvirno in novo je v krščanstvu samo Jezusovo oznanilo, toda to je bil prešibek glas v takratnem judovstvu, da bi mogel prodreti v svet. Vznemirljiv in revolucionaren je bil v krščanstvu sinkretizem idej, ki je našel v zgodovinski pogojenosti pravi odmev in se je zato lahko širil med ljudmi. (W. Bousset, *Kyrios Christos. Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenaeus*, Göttingen 1913, 74. Navaja R. Schnackenburg, n. d. 28.) Številna odkritja na področju arheologije, etnologije in nastanek novih ved (egiptologija, asiologija) so omogočila boljše spoznanje življenjskih razmer starih ljudstev. Rokopisne najdbe so odprle pogled v njihov miselni svet, ki je prežet od verskih idej. Raziskovalci verske zgodovine so v njem odkrili kult človeka, ki obdaja človeka z božanstvom; kult o bogovih, ki umirajo in spet vstajajo k življenju. Naleteli so na poganske misli o obrednih pojedinah in verskih iniciacijah, o prerojenju ljudi in deviškem rojstvu ter učili, da je krščanstvo vse to že našlo pri drugih ljudstvih in nato naobrnilo na Kristusa. (R. Schnackenburg, *Der Stand der neutestamentlichen Theologie*, v: *Diskussion über die Bibel*, Mainz 1963, 30—46.) Toda zgolj iz zunanjih sorodnosti, dostikrat samo navideznih, še ni mogoče sklepati na notranjo odvisnost krščanstva od misterijskih kulturnih religij. Tako pojmovanje v celoti izniči izvirnost krščanstva. Zato je teologija nove zaveze v začetni fazi, ko se je še trudila kot zgodovina verstev, zbujala odpor v katoliških vrstah. Danes pa so tudi protestanti ob takih odkritjih mnogo bolj kritični in priznavajo, da sorodnost še ni odvisnost. Katoliški biblicisti pa se vedno bolj poglobljajo v svet tujih ideologij in jih primerjajo z ideologijo nove zaveze. Šele po primerjavi z njimi postane izvirnost in vzvišenost nove zaveze bolj vidna in zanimiva.

Reakcija proti zgolj zgodovinskemu tolmačenju verskih idej se je pojavila v samih protestantskih vrstah že po prvi svetovni vojni in se odrazila v dialektični teologiji. Konservativni protestanti se od vsega začetka niso vključili v zgodovinski krog raziskovalcev, temveč so gojili pozitivno biblično znanost. Svetopisemski pojmi in izrazi imajo le tolikšno vrednost, kolikor izražajo stvarnost. Za duhovno in teološko problematiko se ne menijo. Pojme motrijo ločeno, vsakega zase, in se ne menijo za njihovo notranje soglasje in za soglasje bibličnih pojmov z zgodovino. Tak deskriptivni način obravnavanja svetega pisma ne pušča v ospredje teoloških problemov, zadovolji se le z opisovanjem posameznih pojmov in izraznih oblik, bravcu pa prepušča, da na podlagi tega sam izdela teološko sodbo.

Odpor proti pozitivni biblični kritiki in zgodovinsko-verski raziskovalni šoli se je v novozavezni teološki znanosti kazal v dveh oblikah: v odrešitveno-zgodovinski koncepciji svetega pisma in eksistenčni teologiji. Prva preiskuje teološko vsebino nove zaveze pod vidikom odrešenja človeškega rodu, druga pa tolmači novozavezno problematiko s stališča današnje eksistenčne teologije in jo tako približa miselnosti sodobnega človeka.

Odrešitveno-zgodovinsko pojmovanje svetega pisma ni bilo nekaj povsem novega, toda v boju z zgolj pozitivno-naravnim razlaganjem svetopisemskih izrazov in pojmov je dobilo to pojmovanje nov, svojski poudarek. Vodilna misel svetega pisma je odrešenje človeškega rodu. Dosledno odrešitveno-zgodovinsko pojmovanje nove zaveze opazimo v delih E. Staufferja. (E. Stauffer, n. d. Misli navaja R. Schnackenburg, n. d. 29, 30.) Celotno zgodovino odrešenja motri Stauffer v odnosu do Kristusa. Pod kristocentričnim vidikom presoja stvarjenje, padec prvih staršev v raj, zgodovino izvoljenega ljudstva preko božjega razodetja na Sinaju do polnosti razodetja v Kristusu. Kristusovo razodetje še ni končano. V sedanosti se nam naklanjajo sadovi njegovega odrešenja, v prihodnosti pa bo prišel »v svoji slavi« (Mt 25, 31), saj vse »stvarstvo željno pričakuje razodetja božjih sinov« in zdaj še »zdihuje in trpi v porodnih bolečinah« (Rimlj 8, 19—21). V tem časovnem razponu vrši svoje poslanstvo Cerkev,

dokler ne bo doseženo zadnje razodetje v Kristusu in se vse spet povrne v končno božje veličanstvo. Glavni zastopnik odrešitveno-zgodovinske smeri je Oscar Cullmann, ki je v knjigi *Christus und die Zeit* dokazal, da je odrešitvena zgodovina temeljna svetopisemska misel, ki povezuje razpon med napovedjo in njeno uresničitvijo, med prvim padcem v raju in poveličanjem vsega stvarstva v Bogu. (Oscar Cullmann, *Christus und die Zeit, Die urchristliche Zeit- und Geschichtsauffassung, Zollikon—Zürich 1962*. Navaja R. Schnackenburg, n. d. 30, op. 13.)

V R. Bultmannovi eksistenčni teologiji je dobila tudi teologija nove zaveze nov pomen. Bultmann izhaja iz eksistenčnega pojmovanja človeka. Ko človek sprejme vero, postane nekaj novega. Z vero prejme podarjeno novo razumevanje Boga, sveta in človeka. To mu prinese novo spoznanje. Novozavezna teologija je po Bultmannu eksplikacija tega spoznanja. Čeprav se pri raziskovanju novozavezne teološke vsebine poslužuje zgodovinskih metod, noče s tem rekonstruirati pretekle zgodovine, ampak mu vse to služi samo za interpretacijo novozaveznih spisov, ker je prepričan, da more tako modernemu človeku nekaj koristnega povedati. Človek stopa v stik z razodetjem po kerigmi. Kerigma predstavi Kristusov nauk v sedanjosti. Kristus nam sedaj govori. Ko poslušamo kerigmatični nauk o križanem in vstalem Zveličarju, nas poslušanje postavi pred odločitev, ali hočemo biti z njim vred križani in poveličani ali ne? Od odločitve zavisí, ali si bomo pridobili novó versko eksistenco ali ne. (R. Bultmann, *Neues Testament und Mythologie*, objavljeno v *Kerygma und Mythos I*, Hamburg 1948, 15—53. Bultmannove misli povzema R. Schnackenburg, n. d. 31.) Tako se je proti čistemu historizmu in bibličnemu pozitivizmu pojavil močan odpor. Presenetljivo je dejstvo, da je iz kritične šole izšel človek, ki je stavil v ospredje pracerkveno teološko pojmovanje in ga približal modernemu človeku po kerigmi. V tem je Bultmannov nauk velika vrednota tudi za tistega, ki sicer odklanja njegovo eksistenčno teologijo. Tudi nas s tem uči, da je novozavezna teologija več kot samo zgodovinsko stanje prakrščanske vere in teologije.

Bultmannovi učenci so eksistenčno pojmovanje človeka razvijali dalje. H. Braun dokazuje, kako si novozavezne izjave o osrednjih teoloških predmetih, kot npr.: o kristologiji, soteriologiji, eshatologiji, zakramentih med seboj nasprotujejo in skuša med temi divergencami najti stično točko, sprejemljivo za današnjega človeka. Pri tem izključuje Boga. Človek ima sam v sebi nekaj takega, na kar more opreti objektivno danost. Človek, kolikor je človek, vključuje Boga; vključuje ga že tudi s tem, da se njegova narava ostvarja v posameznih individuih. Sprašujemo se, ali je to sploh še teologija, ker jemlje primat Boga in ga ponižuje v človeka, človeško ustvarjeno kontingenco pa povzdiguje in osvobaja in tako dokazuje transcendentnost človeške misli in eksistence? Bog ni več gospodar človeka in zgodovine, ne več Odrešenik in Zveličar, ampak samo v svetem pismu najdena misel, ki more človeku pokazati pot, kako naj premaga svojo eksistenčno stisko. Takšno pretirano pojmovanje zbuja celo med Bultmannovimi učenci odpor in se spet sprašujejo po pravem smislu zgodovine. Ponovno stavijo v ospredje vprašanje Jezusove zgodovinske osebe in uče, da je »odrešenje izven nas« in ni izšlo iz nas. (R. Bultmann, *Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus in* š. J. M. Robinson, *Kerygma und historischer Jesus*, Zürich—Stuttgart 1960.)

Oris nekaterih tem

Kristologija

Na cerkvenem zboru v Kalcedonu (451) je bila razglašena verska resnica o dveh naravah v Kristusu. Božja narava koeksistira s človeško naravo v Jezusovi osebi. Zaman bi iskali kalcedonsko versko formulacijo v svetem pismu. Čeprav jo v veri izpovedujemo, se v taki obliki, kot je bila izražena na cerkvenem zboru, ne nahaja v svetem pismu, pač pa srečamo v njem številne kristološke izraze, preko katerih se dokopljemo do popolnejšega umevanja Kristusa kot učlovečenega Boga. Že v 1. poglavju Janezovega evangelija naletimo na številne izraze o Kristusu kot Logos, Bog, Beseda je meso postala,

edinorojeni od Očeta, edिनorojeni Sin, je v naročju Očetovem, Jagnje božje, Sin božji, Mesija, Izraelov kralj, Sin človekov. Vsi ti izrazi skupaj nudijo vzvišeno predstavo o Kristusu; njihov polni teološki smisel pa moremo dojeti le, če poznamo tudi njihovo zgodovino. Izrazi niso povsem novi. Nekateri so prevzeti iz starozavezne judovske miselnosti, Logos najbrž iz poganske heleenistične, drugi so se rabili v bogoslužju in so bili zato evangelistom dragoceni. Poznati moramo njihov izvor in vsebino, kakršno so imeli, preden so bili prevzeti v novo zavezo, in ugotoviti, ali so pod vplivom novozavezne miselnosti dobili novo vsebino ali ne. Koliko vprašanj je povezanih na primer s pričevanjem Janez Krstnika v Judejski puščavi: »Glejte, Jagnje božje, ki odjemlje grehe sveta!« (Jan 1, 29). Ali je Krstnik s tem aludiral na Božjega hlapca, kakršnega opisuje Izaija v 53. poglavju; ali pa na velikonočno jagnje, ki je rešilo izraelske prvorojence (2 Mojz 12, 1—28), ali pa je to svojski izraz hrepenjenja po Odršeniku oziroma dokaz, da je napeto pričakovanje priklopelo do vrhunca, ker je Mesija že tukaj? Še bolj važen je izvor in pomen besede Logos, o kateri pravi Janez, da je »meso postala« in smo v njej videli »edinorojenega od Očeta« (Jan 1, 14). Stavek je temeljna podlaga dogmatičnemu nauku o dveh naravah v Kristusu. Ali pa je tako mislil tudi evangelist, ko je to zapisal? Iz miselne zveze je razvidno, da hoče Janez s tem stavkom dopovedati predvsem to, da je nastopila »polnost časov« (Gal 4, 4). Napočila je nova doba.

Odršenje je tu, Bog je postal človek, da bi nas naredil deležne božjega življenja. Kakor je nekoč Bog prebival v svetem šotoru sredi svojega ljudstva, tako bo sedaj prebival med nami v osebi svojega Sina. V Kristusu je polnost razodetja, ne samo zato, ker je on največ povedal o Očetu, ampak ker je tudi vir milosti. »Milost in resnica je prišla po Jezusu Kristusu« in smo iz njegove polnosti vsi prejeli (Jan 1, 16. 17).

S tega vidika je zelo važno Jezusovo pričevanje o sebi. Ali Jezusovo pričevanje o sebi vključuje kristološke misli? Ali je mogoče govoriti o Jezusovi teologiji? Ali Jezus z izjavami o sebi razlaga sam sebe?

Ob tem vprašanju se razhajajo duhovi. Protestantška kritična šola odklanja misel, da bi bil Jezus kdaj sebi vzdal kak mesijanski naslov. Dvomi, da bi Jezus sploh imel mesijansko zavest, in trdi, da so vse tozadevne evangelijske izjave odraz verskega prepričanja prvih cerkvenih občin, ki so iz Kristusa zgodovine naredile Kristusa vere. Zmerni protestanti pa skupaj s katoliškimi eksegeti uče, da so prve cerkvene občine v Kristusu vedno gledale Mesija in božjega Sina. To prepričanje je temeljilo ravno na Jezusovih izjavah o samem sebi in na njegovem božanskem delovanju. Katoliška eksegeza je bila doslej preveč apologetično nastrojena. Premalo se je zanimala za teološko vsebino posameznih svetopisemskih izrazov in se ni zanimala, kako je živelo versko izročilo v zavesti vernikov, preden je bilo zapisano v evangelij. Ne da se tajiti, da so nekateri naslovi, ki jih sinoptični evangeliji pridevajo Jezusu, drugotnega izvora. Jezusovim izjavam o sebi jih je dostavila ali verska občina ali posamezni evangelisti. (Primerjaj izraz Sin Davidov v Matejevem evangeliju in Sin človekov na nekaterih mestih!) Znanprej bo treba bolj paziti na teološko vsebino Jezusovih govorov in ugotoviti, ali so ti izrazi Jezusovi, ali pa dostavek teološke interpretacije prve Cerkve. Tako razlikovanje niti malo ne ruši resnice, da je Jezus imel o sebi mesijansko zavest. Četudi ne bi izrazil svoje mesijanske zavesti v ustaljenih judovskih mesijanskih pojmi, bi vendar s svojim celotnim nastopom, delovanjem in naukom dokazal, da je Mesija. Njegovi čudeži dobijo samo z resnico, da je Mesija in Sin božji polno vrednost in zveličavni pomen. Jezus sam je dal svojemu delu in življenju globlji, zveličavni pomen. Svoje življenje je dal v odkupnino za mnoge. Nasilno smrt je radovoljno sprejel nase in dokazal, da je on božji hlapec (ebed Jahve, Iz 53). Na njem se je izpolnilo vse, kar so pisali o Mesiju Mojzes, preroki in psalmi. Zato ne moremo dostavkov Sin božji, Sin človekov, Sin Davidov razglasiti za nepristne in trditi, da so se pojavili šele s teološko interpretacijo Jezusovih govorov v prvi Cerkvi. Vprašanj ne smemo reševati preveč radikalno kot to dela protestantska kritična šola, ki vse presoja pod vidikom pristno, nepristno, dostavek prve Cerkve, interpolacija itd.

Vprašanje ali je Jezus res ustanovil kakšno versko občino, je zastavila protestantska racionalistična kritika in z odgovorom rušila cerkveno institucijo ter papežev primat. Toda danes to ni več samo vprašanje biblične tekstne kritike, ampak je tudi problem teologije nove zaveze. Rešitev vprašanja, tako se danes nasplošno misli, ne zavisi zgolj od dognanja, ali je Matejevo poročilo 16, 18 sl. pristno ali nepristno, temveč je treba problem zajeti globlje in se vprašati ali so teološke misli v Matejevem poročilu v kakšnem odnosu s celotno miselnostjo nove zaveze in kakšno je njihovo starozavezno teološko ozadje?

Najprej si zastavimo vprašanje, ali je bila ustanovitev Cerkve v Jezusovih mislih sploh možna ali ne? Ali je Jezus resnično mislil ustanoviti Cerkev, v kateri bodo z enakimi pravicami zastopani ljudje različnih narodov in jezikov, ko pa je o sebi izrečno rekel, da je poslan »samo sinovom Izraelove hiše« (Mt 10, 5 sl.; 15, 24)? Ali je zato, ker je bil Jezusov pogled uprt v bližnjo prihodnost, ko pravi, »da ta rod ne bo prešel, dokler se vse to ne zgodi« (Mt 24, 34), tvegano reči, da je mislil na ustanovitev verske občine, ki bo trajala vekove? Če pa je mislil na ustanovitev verske družbe, se vprašamo, ali ji je dal tudi ustavo, ali pa si je verska družba sama napisala ustavo? Vprašanje o izvoru Cerkve razpade v dve podvprašanji: ali je bila ustanovitev Cerkve v Jezusovih mislih sploh mogoča in ali se je tudi dejansko izvršila? Na vprašanji ni mogoče zadovoljivo odgovoriti samo s tekstno kritiko, poznati moramo celotno teološko analizo zadevnih svetopisemskih poročil.

Izhodišče za teološki nauk o Cerkvi je Jezusovo oznanilo o božjem kraljestvu. Če se vprašamo, katera je osrednja misel celotnega Jezusovega nauka, misli, ki venomer odmeva z njegovih ustnic, potem smemo zanesljivo reči, da je to nauk o božjem kraljestvu, ki se je približalo (Mr 1, 15). Tudi pridiga prve Cerkve o kraljestvu se povsem ujema z Jezusovim naukom. Nauk o božjem kraljestvu je glavna tema sinoptičnih evangelijev.

Kako naj razložimo ugovor, da Jezus ni mislil ustanoviti Cerkve, ker je bil poslan samo k sinovom Izraelove hiše? Slednjo izjavo beremo pri Mateju (10, 7) in tudi poročilo o ustanovitvi Cerkve je Matejevo (16, 18 sl.). Rešitev ugovora je treba iskati v evangelistovem osebnem prepričanju. Matej je bil kristjan iz judovstva. To dejstvo je ključ za razumevanje njegove teologije. Če analiziramo celotno teološko vsebino Matejevega evangelija, vidimo, da govori evangelist o krizi empiričnega Izraela. Ta je imela za posledico ustanovitev novega, resničnega Izraela, to je krščanske verske občine, Cerkve. Zarodek resničnega Izraela, Cerkve, je v peščici iskreno mislečih Izraelcev v stari zavezi, ki so zvesto izpolnjevali postavo. Samo tako je mogoče razumeti notranje razmerje med starim Izraelom in Cerkvijo, med izraelsko narodno omejenostjo in cerkvenim univerzalizmom. Misli je razložil in z dokazi podprl W. Trilling, v disertaciji *Das wahre Israel (Studien zur Theologie des Matthäusevangeliums)*, ki jo je branil na Münchenski univerzi tako uspešno, da je z njo takoj prodril v znanstveni svet. Dobro poznanje takratnih judovskih religioznih osnov je prav tako važno kakor raziskovanje teološke vsebine določenih govorov, posebno tistih, ki se nanašajo na podobe v preteklosti. Sem sodijo govori o templju (Mk 14, 58; Apd 6, 14), o čredi brez pastirja (Mk 6, 34) itd.

Teologija nove zaveze odkriva še druge pojme in podobe, ki nauk o Cerkvi v marsikaterem oziru poglobijo in obogatijo. Tu je treba najprej omeniti Pavlov nauk o Kristusovem skrivnostnem telesu. Čeprav ne moremo vsega nauka o Cerkvi zgraditi na tej Pavlovi misli, je vendar zanimivo, da se tudi protestantska kritika ustavlja ob njej in jo resno presoja.

Značilen je pojem »božje ljudstvo«. Mišljeno je izvoljeno izraelsko ljudstvo, ki je po sklenitvi zaveze pod Sinajem postalo božja lastnina (2 Mojz 24, 1—11). Tako božje ljudstvo je tudi Cerkev, ki stoji kot zbor vernih, kot sveto občestvo pred Bogom. To ne pomeni, da je Cerkev preprosto nadaljevanje starega Izraela, ampak da je Cerkev novo božje ljudstvo, verska občina, ki se je po krvi božjega Jagnjeta povezala z Bogom in objema vse narode, ki se prerode z vodo in Sv. Duhom (Jan 3, 5). Cerkev je božje ljudstvo kot »telo Kristusovo«.

Podobno utemeljujemo nauk o Cerkvi s primerami kot: Cerkev je tempelj sv. Duha; nevesta Kristusova, ki se pripravlja na ženitovanje z božanskim

ženinom; zakonska žena, ki je s svojim možem tako tesno povezana, da sta oba eno telo (Ef 5, 31). Nova zaveza ne more obseči polnosti zveličavnih del z eno besedo. Zveličanja ne more izraziti z enim pojmom ali eno sliko. Pregledati moramo več pojmov in izrazov in se vprašati, če nismo doslej marsičesa gledali preveč enostransko in zato napačno. Teologija nove zaveze opozarja na vse pojmovne nianse in miselne odtenke. V izrazih išče izvirno teološko vsebino in odkriva stare miselne poglede. Ko premislimo teološko vsebino vseh izjav in pojmov, ki so v zvezi z naukom o Cerkv, spoznamo, da so Matejeve besede (16, 18 sl.) logičen zaključek nauka o Cerkv. Besede so dobile polni smisel šele na določeni stopnji Jezusovega nauka o Cerkv in so slovesna izjava o kraljestvu božjem, ki je med nami. Ker nauka o Cerkv ne izvajamo samo iz Matejevega poročila, zgube vse razprave, ki zavračajo to poročilo kot nepristno, svojo ostrino, če se ne ozirajo na teološko ozadje vseh novozaveznih izjav o Cerkv.

Naklanjanje zveličanja v sedanjosti in eshatologija

Teologija nove zaveze mora odgovoriti tudi na sporno vprašanje, kako Bog naklanja ljudem zveličanje v novi zavezi? »Jezus je dal sam sebe za naše grehe, da nas je otel iz sedanjega hudobnega veka« (Gal 1, 4). Zaslužil je neskončno mero milosti, katero nam sedaj svobodno naklanja. Pri tem ne mislimo samo na opravičenje, ampak bolj na »novo življenje« v sedanjosti, ko že pričakujemo uresničenje eshatoloških dobrin. Novozavezni teologi označujejo aplikacijo božjega življenja v nas z različnimi izrazi. Apostol Pavel pravi: »Biti v Kristusu« (Flp 1, 23), Janez uporablja izraz »večno življenje« (3, 15), pisatelj lista Hebr pa »moči prihodnjega sveta« (6, 5). Izjavam dajejo različni naglas; eni bolj poudarjajo čakanje: »mi sami pri sebi zdihujemo, ko čakamo posinovljenja, odrešenja svojega telesa« (Rimlj 8, 23), drugi posest zveličavnih dobrin v sedanjosti (Janez), tretji pa potovanje k zveličanju (Hebr, 1 Pet). Gre za vprašanje, v čem je bistvo krščanske eksistence v sedanjosti? Tudi Jezus govori o bližnjem božjem kraljestvu (Mr 1, 15) in s tem stavi eshaton tik pred človeka. Ta Jezusov nauk zastavlja teologiji nove zaveze važno vprašanje, ko mora pojasniti, kako je treba razumeti v Jezusovem govoru vsebovani eshatološki moment.

Kako je razumela prva Cerkev Jezusov govor in kakšno stališče je zavzela nasproti njemu? S tem je mišljeno veliko več kot zgolj nauk o poslednjih rečeh. Pojasniti je treba, kako so razumeli prvi kristjani Jezusov nauk o zveličanju, kako so gledali na človeško življenje na tem svetu, kakšno predstavo o svetu, človeku in zgodovini so imeli? To je pereče vprašanje, ob katerem se razhajajo duhovi.

Odgovor na vprašanje zavisi od teološke opredelitve Jezusovega nauka. Kako naj razumemo bližnje božje kraljestvo in uresničitev eshatoloških dobrin? Življenje gre svojo pot dalje. Človek je v večnem spopadu s temnimi silami, eshatoloških dobrin pa ni. Ali naj zato Jezusa dolžimo zmote, kot delajo protestanti? Kako se je znašla prva Cerkev? Ali jo je zavlačevanje paruzije spravilo v težave? Odnosi prve Cerkve do teh vprašanj še niso dovolj raziskani in tozadevni novozavezni izrazi ne preveč skladni. Dokončno zveličanje šele pride, je pa na neki način že sedaj navzoče. Med tem »še nie« in »že« tiči zveličavna skrivnost, katero najbolj točno izrazimo s prastaro formulo: odpuščanje grehov. Janez opisuje veselje nad zveličanjem v sedanjosti, medtem ko Pavel bolj poudarja končno zveličanje. Čeprav se v izrazih navidezno razlikujeta, se v globini stikata. Stična točka med njima je skupna teološka misel: posest zveličavnih dobrin. Janezu je izraz »življenje« skupni pojem za sedanje in prihodnje zveličanje (3, 16. 36), Pavel pa loči med življenjem milosti v sedanjosti in milostjo eshatoloških dobrin.

Prva Cerkev je živila, kakor živi tudi današnja, v časovnem razponu med sedanjim življenjem in prihodnjim zveličanjem. Kako je presojala Jezusovo eshatološko napoved in kaj sledi iz nje za današnjega človeka?

Protestantski eksegeti potvarjajo izvirno svetopisemsko misel, ker jo pojasnjujejo s pozno judovskim apokaliptičnim gledanjem, ki modernega človeka bolj odbija kot privlači. Katoliška eksegeza dosledno naglašá resničnost eshatoloških dogodkov, kakor jih je napovedal Jezus in kakor jih je prva Cerkev

pričakovala (paruzija, vstajenje mesa, vesoljna sodba). Eshata so dejstva. Kako se bodo uresničila in kakšna je njihova celotna vsebina, pa katoliška eksegeza še ne more povedati. Tukaj jo čaka še veliko dela. Delo je naporno tudi zato, ker so resnice odete v slikovite pripovedi. To velja zlasti za apokaliptične predstave zadnje novozavezne knjige. Treba se je ozirati na njeno specifično literarno vrsto in dometi pisateljev namen, ko si je izbral tak način pripovedovanja. To vprašanje pa je eksegeza šele načela. Če se pri tem ne bo omejila zgolj na razlago besedila in ne bo pojasnjevala samo pisateljevih izrazov, ampak bo težila k teološkemu pojmovanju vsebine in bo njeno naziranje skušala spraviti v soglasje s specifično bibličnim izražanjem, potem bo eshatologija zanj pravi preizkusni kamen.

Nova zaveza stavi poudarek na kozmično realizacijo eshatoloških dobrin. Govori o vesoljni sodbi (Mt 25, 31—46), o preustvarjanju vsega kozmosa: »In videl sem novo nebo in novo zemljo, zakaj prvo nebo in prva zemlja sta prešla in morja ni več« (Raz 21, 1), medtem ko individualno eshatologijo stavi v ozadje. Spet pa bi zašli predaleč, če bi imeli usodo posameznika po smrti za brezpomembno, kakor da je popolnoma tuja novozavezni miselnosti. Vstajenje od mrtvih moramo gledati v luči Jezusovega vstajenja. Jezusovo vstajenje je največji dogodek nove zaveze. Kristus je prvorojenec iz mrtvih (Kol 1, 18). Prva Cerkev je bila nasplošno prepričana, da bomo vstali v moči Jezusovega vstajenja. Zveza med Kristusovim vstajenjem in našim je dovolj izpričana v svetem pismu. Če smo v življenju združeni s Kristusom po veri in ljubezni, zlasti pa po sv. evharistiji (Jan 6, 54), je naše sedanje življenje skrito v Kristusu in če smo z njim duhovno združeni, bomo deležni tudi častitljivega poveljanja, »ko s Kristusom trpimo, bomo z njim tudi poveljani« (Rimlj 8, 17).

Dvojna korist teologije nove zaveze

Teologija nove zaveze je med vsemi teološkimi disciplinami najbolj primeren predmet, ob katerem je mogoč razgovor z ločenimi kristjani, zlasti s protestanti. V dobi ekumenskega gibanja in medsebojnega zблиževanja je treba storiti vse, da se edinost v resnici doseže.

Razlike med kristjani so dvojne: ideološke in disciplinske. Medtem ko je zadnje mogoče odpraviti že z dobro voljo obeh prizadetih strani, je ideološke težje, ker se je treba nauku ali docela odpovedati ali v njem kaj bistvenega menjati, kar pa ni nikomur ljubo. Zato je treba tudi na ideološkem področju poiskati skupne točke in jih okrepiti. Katoličanom in protestantom je skupno samo sveto pismo. Protestantska teologija raste samo iz svetega pisma. Giblje se v mejah svetopisemskega razodetja in odklanja tako versko izročilo kot vir razodetja kakor tudi cerkveno avtoriteto kot normo pravovernosti. Tudi teologija nove zaveze gradi svoje spoznanje samo na svetem pismu. Giblje se na istem področju kot protestantska teologija, zato je med njima načelno mogoče sodelovanje. Tako sodelovanje v resnici že obstaja. Čeprav se v nekaterih specialnih vprašanjih še porajajo navzkrižna stališča, to ne pomeni, da napredek v idejnem zблиževanju ne bo mogoč. Glede nauka o opravičenju nasprotja niso več tako ostra, kot so bila v dobi reformacije. Protestantski razlagavci Pavlov opis človeškega boja »z drugo postavbo, ki nasprotuje postavi mojega duha« (Rimlj 7, 23), razlagajo kot človekov boj z grehom. Tudi vprašanje o sodelovanju z milostjo ni več tako zaostreno in Jakobova formula »vera in dobra dela« (Jak 2, 17) marsikateremu protestantskemu teologu ni več v spotiko. (R. Schnackenburg, Stanje novozavezne teologije v Diskussion über die Bibel, Mainz 1963, 42).

Stične točke so vzpostavljene tudi v zvezi z naukom o Cerkvi, kolikor motri teologija nove zaveze teološke aspekte tozadevnih izjav in ni samo apologija Mt 16, 18. Tako je najmlajša svetopisemska veda tudi za ekumensko gibanje važen činitelj in prav od nje pričakujemo veliko sadov.

Teologija nove zaveze ne vrši svojega poslanstva samo s tem, da blaži teološke kontroverze, ampak je tudi važen prispevek pri oznanjevanju evangelija sodobnemu človeku. Čeprav je bilo razodetje dano določenim ljudem in razglašeno v čisto konkretni situaciji, vsebujejo svetopisemske besede tudi nekaj, kar je mogoče aplicirati na naše razmere. Svetopisemska beseda je vedno živa

božja govorica. Njena vitalnost prihaja do izraza pri razlagi svetega pisma. Vsakokratna razlaga svetopisemskih besedi je živa ponovitev razodetja, namenjenega sedanjosti. Tako segajo svetopisemske besede preko tistih, katerim so bile razodete, do nas: V vsaki razlagi svetega pisma je, po prepričanju Cerkve, izvirna beseda skrivnostno navzoča. Zato je svetopisemska beseda vedno živa in sodobna.

Kako sodobna je svetopisemska beseda, jasno kaže svetopisemski nauk o človeku. Danes je človek v središču znanstvene pozornosti. Antropologija raziskuje človekov izvor in razvoj; eksistenčna filozofija ga stavi v središče svojega sistema. Človek je izhodišče vsega, tudi Boga. Psihologija gleda na človeka celostno. Noben duševni pojav ni osamljen, ampak izraz celotne človeške osebnosti. Tudi sveto pismo gleda na človeka celostno in tako najde sozvočje z nekaterimi svetnimi vedami o človeku.

Človek je telesno-duhovno bitje. Obe plati človeške biti, telesnost in duhovnost, sta predmet božjega razodetja. Obe sta tako zelo povezani v celoto, da se bo končno odrešenje nanašalo tako na telo kot na dušo, kar izpovedujemo v veri, ko pravimo: verujem v vstajenje mesa. Sveto pismo je življenjska knjiga, ne pa anatomija človeškega telesa ali njegova psihologija. Človeka opisuje konkretno zgodovinsko. Človek je v svetem pismu tak, kakršen v resnici je, poln slabosti, pa tudi kreposti. Po duhu je človek povzdignjen nad ustvarjeno naravo. Njo si mora podvreči in ji gospodovati. Kako vzvišeno je mislila o človeku že stara zaveza. Človek je ustvarjen »po božji podobi in sličnosti« (1 Mojz 1, 26) in obdan z visokimi odlikami: »Naredil si ga le malo nižjega od angelov, s slavo in častjo si ga ovenčal« (Ps 8, 6). Nova zaveza še bolj stopnjuje človeške vrednote. Na človeka gleda v odnosu do Kristusa. Kristus je drugi Adam, praoče novega, odrešenega človeka. »Iz njegove polnosti smo vsi prejeli, milost na milost« (Jan 1, 16).

Proces prisvajanja nadnaravnega življenja se prične pri krstu, ko si nadenemo »novega človeka, ki je ustvarjen v resnični pravičnosti in svetosti« (Ef 4, 24), se množi s prejemanjem zakramentov in tako naredi človeka »popolnega v Kristusu« (Kol 1, 28).

Sveto pismo bo samo tako približalo zveličavne resnice modernemu človeku, če bo človeku govorilo v razumljivem jeziku in na dostojanstven način. Sveto pismo pa res tako govori. Teologija nove zaveze prav to modernemu človeku dokazuje. Dopoveduje mu, kako vzvišeno mesto je Bog določil človeku v stvarstvu. Smisel človeškega življenja na svetu ni samo telesna obogatitev in duhovna usovršitev, ampak tudi rast v Bogu, ki je neskončna popolnost. Teologija nove zaveze pa ga k tej popolnosti vodi.

Francè Rozman

Nekatere spremembe v cerkvenem pravu

Drugi vatikanski zbor je uvedel v cerkveno disciplino, predvsem s svojim odlokom o pastirski službi škofov v Cerkvi z dne 28. okt. 1965, neke novosti in spremembe, druge pa je v obliki želja samo sprožil in nakazal. Zlasti sprožene in nakazane, pa tudi druge, zahtevajo sicer še izvršilne odredbe, vendarle je dobro in prav, da se čimprej seznanimo z glavno vsebino disciplinarnih novosti in sprememb. Izvršilne odredbe bo izdal papež do 29. junija 1966, ko dobi navedeni odlok obvezno moč. Iz njega so povzete naslednje določbe, ki so važnejše in zanimivejše za širši krog.

1. Spregledovanje občnih zakonov v Cerkvi je samo po sebi pridržano vrhovni cerkveni oblasti, tj. papežu, pa naj gre za splošen ali poseben spregled; pod le-tem je treba razumeti ustavitev veljavnosti zakona za posamezen konkreten primer. Svojo pravico spregledovanja more prenesti vrhovna oblast na druge, predvsem na oblastnike (Ordinari), kar je tudi že nekajkrat storila. Tako je Zbornik cerkvenega prava podelil pravico spregledovanja za neke primere oblastnikom, takisto za neke primere župnikom, spovednikom in prisostvovavcem poroki. Načelen je can 81 za oblastnike in can 83

za župnike; po can 81 morejo oblastniki spregledovati občne cerkvene zakone, ako jim je bila podeljena ta pravica razložno ali vložno (explicite vel implicite), kar je razumljivo; takisto, ako se je težko obrniti na SST in je hkrati v odlašanj u nevarnost za veliko škodo in gre za spregled, ki ga AS navadno podeli.

Po can 81 morejo dajati spreglede oblastniki sploh, torej tudi osebni, kakor so bogoslužniški, in sicer redno za posamezne primere, izredno za vse svojega ozemlja odnosno za vse svoje podložnike, ako jim je ta pravica izrecno priznana (primerjaj can 1245 § 1: spregled zdržka in posta). Večje pravice imajo oblastniki škofje na podlagi dovolil (Facultates), navadno za pet let v naših krajih; drugod tudi za deset let. Taka dovolila je treba obnavljati.

Dne 30. nov., z veljavnostjo od 8. dec. 1963 je papež Pavel VI. podelil nova dovolila, ki gredo po pravu stoličnemu škofu (Episcopo residentiali) od trenutka, ko je vzel v posest škofijo po kanoničnih predpisih; med ta dovolila spadajo tudi pravice spregledovanja pod t. 15—7, 19—20, in 35—6. Dovolila so dana za stalno in jih torej ni treba obnavljati. O pravni naravi dovolil so bila tri mnenja; pravilno je tisto, ki jih ima za preročena od prava (Facultates a iure delegatae).

Nekaj novega je dodal Odlok o pastirski službi škofov; v t. 8 b) odreja namreč: Vsem diecezanskim škofom se daje dovoljenje, da spregledajo občni cerkveni zakon vernikom, nad katerimi izvršujejo oblast po odredbah prava, kolikorkrat sodijo, da bi bilo v njihovo duhovno korist.

Po tej točki imajo dovoljenje samo diecezanski škofje (Episcopi dioecesani), tj. stolični škofje, tisti, ki jim je bila podeljena škofija v naslov, ne samo v upravo, in so jo tudi vzeli v posest. Apostolsko pismo Pastorale munus jih imenuje stolične škofje (Episcopi residentiales). Drugi po navedenem odstavku ne pridejo v poštev. Da pa gre za stolične škofje, je razvidno iz 3. odstavka t. 26; tam se pravi: Želeti je tudi, da se naloga voditi škofijo, ko je izpraznjena... poveri pomožnemu škofu. Izpraznjena pa more biti škofija, ako ni več diecezanskega ali stoličnega škofa.

T. 8 b) Odloka o pastirski službi daje več kot can 81, vendar ta pravec ni s tem razveljavljen; velja še za vse do 29. jun. letošnjega leta, potem pa bo veljal predvsem za druge oblastnike, ki niso stolični škofje, kolikor ne bo izvršilna odredba drugače določila; sicer pa bo odločilen popravljeni Zbornik cerkvenega prava.

2. O preureditvi rimskega dvora (Curia romana) govorita t. 9 in 10. Očetje na zboru so izrazili željo, da se rimski dvor na novo preuredi, tako da bi bolj ustrezal potrebam časov, pokrajin in obredov; preuredba naj bi zajela zlasti oblastištevilo, naslov, pristojnost, lastni način poslovanja in medsebojno uskladitev dela. Tudi so izrekli željo, da se služba odposlancev rimskega škofa natančneje določi, dalje, da se člani, uradniki in svetovavci, pa tudi odposlanci rimskega škofa izberejo iz raznih cerkvenih pokrajin, tako da bodo osrednji organi katoliške Cerkve zares razodevali vesoljno kakost (indolem universalem).

Med člane oblastištev naj bi bilo sprejetih tudi nekaj škofov, predvsem diecezanskih; za zelo koristno imajo očetje Zbora, ako se ista oblastva mnogo bolj obračajo na laike, ki se odlikujejo v kreposti, znanosti in izkušnji, da bodo tako imeli primeren delež v zadevah Cerkve.

Kako se bo vse to uredilo, bo pokazala bližnja bodočnost.

3. Da bi se prav zavarovala svoboda Cerkve pri imenovanju škofov, je zbor izrazil željo, da se v bodoče državnim oblastem ne podeli več nikake pravice ali samopravice volitve, predlaganja, imenovanja, določanja oseb za škofje in škofovske službe, državne oblasti pa je najvljudneje povabil, da se same odpovedo pravicam in samopravicam, ki jih za sedaj uživajo na kakršnikoli podlagi.

Podobno velja tudi za nižje službe. Da bi mogel škof svete službe bolj primerno in bolj pravišno razdeljevati med svoje duhovnike, mora imeti potrebno svobodo v podeljevanju služb in nadarbin; zato se zatro pravice in samopravice, ki to svobodo omejujejo.

Gotovo gre tudi tu za pravice in samopravice kot pri postavljanju škofov; to je razvidno iz drugega odstavka t. 31. Kako se bo to uredilo, bo po vsej priliki določila izvršilna naredba, ki je tudi tu potrebna. Najbrž bo prišel v poštev can 1451 § 1; po njem bo Cerkev ponudila ali dala imetnikom pravice imenovanja, predlaganja, volitve, določanja duhovne dobrine za neki čas ali tudi za

trajno. Na podlagi navedenega pravca bi morali krajevni oblastniki že davno povabiti zavetnike, da se zavetništvu ali vsaj pravici predlaganja odpovedo in za to sprejmejo tudi za stalno duhovne priprošnje zase in za svoje.

Pravico predlaganja ohranijo samo bogoslužniki odnosno njihovi predstojniki.

Zanimivo je tudi, da bo odpravljen natečajni izpit, bodisi splošen (v naših krajih) bodisi poseben (v Italiji), kakor je že nakazal § 4. can 459.

4. V ustrojstvu škofije se navajajo škofje pomočniki, ki imajo pravico nasledstva, in pomožni škofje, ki take pravice nimajo. Pomožni škof se daje, kadar diecezanski škof sam ne more vršiti vseh škofovskih poslov zaradi obsežnosti škofije, zaradi velikega števila vernikov ali drugih vzrokov, tako kakor zahteva blagor vernikov; škof pomočnik pa se daje, kadar posebna potreba to zahteva. Zbor priporoča škofu, naj ne odklanja izprosi si od pristojne oblasti enega ali več pomožnih škofov. Ako pa ga tlači starost ali je iz kakega drugega vzroka postal manj sposoben, je vneto naprošen, da prosi za upokojitev ali da se na povabilo pristojne oblasti službi odpove.

Ako ima diecezanski škof pomočnika, ga vedno imenuje za glavnega namestnika, ako pa ima pomožnega ali pomožne, te imenuje za glavne namestnike. Razen glavnega namestnika se še navajajo v odloku škofovski namestniki, ki so postavljeni za določen del škofije ali za določeno vrsto poslov ali za vernike določenega obreda; ti imajo po pravu samem isto oblast, ki jo občno pravo daje glavnemu namestniku in so odvisni samo od diecezanskega škofa (t. 26, 27).

Med škofove sodelavce sodijo tudi duhovniki, ki so njegovo starešinstvo in svetovavstvo, kot stolni kapitelj, zbor škofijskih svetovavcev in podobne ustanove; glede teh ustanov, posebej glede stolnih kapitljev so se očetje drugega vatikanskega Zbora izrekli, naj se, kolikor je treba, preuredijo primerno današnjim potrebam (t. 27).

Glede župnikov, ki so takisto sodelavci škofovi, je Zbor črtal razliko med umakljivimi (amovibiles) in neumakljivimi (inamovibiles) in odredil pregled ter poenostavitev postopka za premestitev in odstranitev župnikov, da more škof bolj primerno poskrbeti za potrebe, ki jih zahteva blagor duš. Uživa pa vsak župnik v svoji župniji tisto službeno stalnost, ki jo narekuje blagor duš (t. 31).

Vsi župniki, ki zaradi starostnih težav ali drugih važnih vzrokov ne morejo več opravljati svoje službe prav in plodno, se vneto naprošajo, da se sami od sebe ali na škofovo povabilo odpovedo župniji, škof pa ima poskrbeti za primerno vzdrževanje (t. 31 odst. 4).

5. Odlok o pastirski službi škofov govori tudi o bogoslužnikih (Religiosi); ti imajo dolžnost močno (impense) in marljivo prispevati k zgradbi in rasti celotnega mističnega telesa Kristusovega in k blagru posamezne Cerkve (t. 33 odst. 1). Na povabilo škofa morajo vršiti tudi vnanja dela apostolata (t. 35, 1).

Vsi bogoslužniki, izvzeti in neizvzeti, so podložni krajevnim oblastnikom, kar se tiče javnega izvrševanja bogočastja, dušeskrbja, pridiganja ljudstvu, verske in pravne vzgoje vernikov, zlasti otrok, katehitičnega poučevanja in liturgične izobrazbe, dostojnosti duhovskega stanu in izvrševanja raznih del apostolata. Krajevnim oblastnikom so podrejene tudi bogoslužniške šole glede na njih splošno ureditev in nadzorstvo; takisto morajo bogoslužniki izpolnjevati, kar predpišejo škofje vsem, bodisi na zborih bodisi na posvetovanjih (t. 35 odst. 4).

6. V prvem delu III. poglavja razpravlja odlok o skupščinah (Synodi), zborih in o posvetovanjih škofov ali o škofovskih konferencah in o le-teh posebej govori. Člani konference so vsi krajevni oblastniki, razen glavnih namestnikov, potem škofje pomočniki, pomožni in drugi naslovni škofje, ki jim je poverila posebno nalogo ali AS ali škofovska konferenca; drugi naslovni škofje in odposlanci papeževi niso po pravu člani konference. Krajevni oblastniki in škofje pomočniki imajo odločujoč glas, pomožni in drugi škofje, ki imajo pravico prisostvovati posvetovanjem, bodo po statutih konference imeli odločujoč ali posvetovalen glas. Statute sestavi škofovska konferenca, pripozna jih pa AS.

Odločbe škofovske konference so pravno obvezne samo v primerih, v katerih občno pravo tako predpisuje ali pa tako določa posebno naročilo AS, dano

iz lastnega nagiba ali na prošnjo konference; potrebno pa je, da so bile sprejete zakonito in vsaj z dvetretjinsko večino glasov tistih članov konference, ki ji pripadajo z odločujočim glasom (t. 38, 2—4).

7. O cerkvenih pokrajinah govori drugi del III. poglavja. Sklepi in predlogi zbora so: 1. Meje cerkvenih pokrajin naj se prikladno pregledajo, pravice in samopravice prvostolnikov (Metropolita) naj se določijo z novimi in primernimi pravci. — 2. Pravilo naj bo, da se vse škofije in druga ozemlja, ki se sporejajo s škofijami, pripojijo neki cerkveni pokrajini. Zato naj se vse škofije, ki so sedaj neposredno podrejene AS, združijo, ako je mogoče, v novo cerkveno pokrajino ali pa naj se pripojijo pokrajini, ki je bližja ali primernejša, in naj se podrede prvostolniški oblasti nadškofa po odredbah občnega prava.

Kjer zahteva korist, naj se cerkvene pokrajine združijo v okrožja (regiones), katerih ustroj naj se pravno določi (t. 40).

8. Zadnja točka odloka daje navodila za pregled in popravo Zbornika cerkvenega prava; v popravljenem Zborniku naj se jasno določijo dobli zakoni po načelih, ki jih je ustanovil odlok, in po pripombah, ki so jih dali odbori in koncilski očetje.

Zbor je tudi sklenil, da se izdajo splošna navodila (Directoria generalia) o dušeskrbju za rabo tako škofom kakor župnikom, posebno navodilo o pastirski skrbi za izredne skupine vernikov po krajevnih okoliščinah in navodilo o katehetskem pouku krščanskega ljudstva. Pri sestavljanju teh navodil je treba upoštevati pripombe, ki so jih predložili odbori ali očetje (t. 44).

To so glavne stvari iz odloka o pastirski službi škofov v Cerкви, ki zanimajo in morajo zanimati vse nižje od njih, a njihove sodelavce v vinogradu Gospodovem.

Vinko Močnik

Teološki tečaj za duhovnike v Zagrebu

15. do 18. februarja 1966

Teološki tečaji, ki jih že nekaj let sem (letos je bil peti) prireja teološka fakulteta v Zagrebu, so brez dvoma nemajhnega pomena za oblikovanje hrvatsko govorečih duhovnikov. Pa tudi nekaj slovenskih duhovnikov se teh tečajev udeležuje. Letos je bil program tečaja še posebno bogat, v nekaterih pogledih pač kar preveč široko zasnovan, in bodo izkušnje najbrž privedle do bolj osredotočenih zasnov. Vršil se je štiri dni, od 15. do 18. februarja. To je ob udeležbi okr. 800 duhovnikov mogoče le v tako velikih prostorih, kakor jim ima »Dječjačko sjemenište« na Šalati ob času, ko gredo dijaki ob semestralnih počitnicah po večini domov.

Navedimo najprej najvažnejše točke iz dopoldanskega programa, ko so bila najpomembnejša in najdaljša predavanja; nato še važnejše teme, ki so jih v popoldnevi obdelovale študijske sekcije.

Dopoldne prvi dan: 1. kardinal dr. Fr. Šeper, »Teološka izobrazba svečenika prema II Vat. Koncilu«; 2. dr. I. Škreblić, »Liturgija kao obrazovno dobro u sticanju vrijednosti svetoga«. — Drugi dan: 1. T. Šagi, »Crkva u savremenosti po Konstituciji Lumen gentium«; 2. dr. F. Cvetan, »Motu proprio Pavla VI Pastoralis munus«; 3. dr. J. Radić, »Dušobrižnički i liturgijski život vjernika«. — Tretji dan: 1. dr. J. Kuničić, »Nova moralna«; 2. dr. Vj. Bajsić, »Poruka koncila in kulturne vrednote današnjice«. — Četrti dan: 1. dr. A. Ivandija, »Gradnja in uredjenje cerkve prema novim liturgijskim propisima«; 2. p. M. Škvorc, »Koncil in suvremeni ateizam«.

Vse tri prve popoldneve je ob pol štirih imel zagrebski pomožni škof msgr. F. Kuharić zelo lepe duhovne nagovore, ki naj bi duhovnike pri njihovem apostolskem delu usmerjali v duhu II. vatikanskega koncila (če bi nič drugega ne bilo, bi se tečaj »splachal« že zaradi teh nagovorov), nato pa se je vršilo delo po sekcijah, ki jih je bilo kar osem: biblična (vodja dr. B. Duda OFM), dogmatična (dr. Šagi), moralna (dr. J. Kuničić), liturgično-katehetska (dr. I. Škreblić), pravna (dr. F. Cvetan), filozofsko-znanstvena (dr. Vj. Bajsić), književno-umetniška (dr. J. Turčinović) in končno sekcija za cerkveno zgodovino in umetnost (dr. A. Ivandija).

Pač najbolj živahni sta bili biblična in dogmatična sekcija, ki sta pa obe izrazili željo, da bi v prihodnje delali združeno in da bi snov osredotočili bolj okoli ene same velike teme. Mnogim udeležencem je bilo žal, da se niso mogli udeležiti razpravljanj v obeh sekcijah. Tematika za razpravljanje je bila za vseh osmer o sekcij že dalj časa prej porazdeljena raznim referentom in se je bolj ali manj ozko nanašala na konstitucijo »Lumen gentium«. Za vsakega referenta je bilo načelno določenih 10 minut, nato pa se je razvila diskusija. Referenti so bili ne le iz Zagreba, ampak tudi iz Djakova, Zadra, Sarajeva itd. — načelno z vseh katoliških visokih teoloških šol v Jugoslaviji (tudi iz Ljubljane eden). — V biblični sekciji so obravnavali: dr. J. Oberški, »Suvremenost proroka Jeremije«; dr. A. Škrinjar, »Povratak teologije k izvoru«; dr. R. Roemer, »Crkva u prva tri poglavlja Geneze«; dr. J. Fućak, »Sveto Pismo duša teologije«; dr. A. Kresina, »Pojam obnova kršč. života po sv. Pavlu«; o. F. Carev, »Mensa Verbi — pastoralni oblici dostupnosti Biblije vjernicima«; o. J. Štambuk, »Psalmi u molitvi svećenika«; dr. J. Rupčić, »Fenomen Riječi Božje«; dr. B. Duda, »Sv. Pismo u suvremenoj obnovi Crkve«. Razen tega so se razgovarjali tudi o praktičnem vprašanju, kako izdati nov prevod celotnega sv. pisma. — V dogmatični sekciji so razpravljali o sledečih vprašanjih: J. Kolanović, »Sakramentalnost Crkve«; dr. R. Brajčić, »Božji narod nosilac mesijanizma«; dr. J. Turčinović, »Problem pripadnosti Crkvi«; dr. I. Golub, »Ideja saveza prema konst. Lumen gentium«; dr. A. Strle, »Kolegialno vodstvo Cerkve«; dr. I. Kopic, »Presbyterium ili kolegialitet u dijecezi«; dr. V. Slugić, »Karizma redovništva u Crkvi«.

Posebej naj navedemo še referente in teme, ki jih je obravnavala filozofsko-znanstvena sekcija: dr. A. Kusić, »Svećenik u kršćanskom susretu s egzistencijalno doživljajnim tendencijama današnjeg doba«; dr. Vj. Bajsić, »Kršćanstvo kao humanizam«; J. Marušić, »Naučno osmišljavanje teističkog apostolata od Areopaga do oltara«; dr. D. Stipčić, »Svijet kao zadatak«; J. Weissgerber, »Pastoralni rad utemeljen na ontološkim i psihološkim potrebama duše«.

Ce tém drugih sekcij ne naštevamo, nočemo reči, da ostale sekcije niso bile važne in da ni bilo močnega zanimanja npr. za delo v moralni sekciji. Saj se vsakokrat pokaže, da se dušni pastirji zanimajo predvsem za neposredno praktična vprašanja, tako da večkrat preti nevarnost »prakticizma«, ki se polagoma izkaže za »nepraktičnega«. Kljub temu pa je v tej težnji po življenjski bližini vseh razpravljanj na teoloških tečajih gotovo tudi nekaj zelo pozitivnega, saj mora teologija biti zakoreninjena v božji besedi, ki jo je Bog namenil človeku zato, da ga odreši, in duhovniki, ki jih je seveda tudi med Hrvati premalo, čutijo, da je treba brez velikih ovinkov čimprej izvesti v življenje vse tisto, za kar je šlo na II. vatikanskem koncilu.

Anton Strle

Zborovanje katehetov v Gradcu

4. in 5. aprila 1966

Prve dni velikega tedna se že več let sem zbirajo avstrijski kateheti v Gradcu, kjer v okrilju graške univerze, teološke fakultete in Katehetskega inštituta in pod vodstvom sekavskega škofa obravnavajo najbolj pereča vprašanja katehetske problematike in katehetske prakse. Letos so obravnavali temo »Kateheza po koncilu«.

Profesor dogmatike na univerzi v Münchenu dr. Leo Scheffszyk je referiral o »Tezišnih točkah religiozne slike sveta po II. vatikanskem koncilu« in pokazal, kako je Cerkev za današnji svet nosilka, znamenje in zakrament odrešenja. Cerkev, to je božje ljudstvo, je zopet odkrila laike v njihovi osnovni vlogi sodelavcev pri odrešenju sveta.

Profesor katehetike na univerzi v Innsbrucku dr. Walter Croce SJ je v predavanju »Nauk o Cerkvi v katekizmi nemške govornice« pokazal, kako pomanjkljivo današnji človek pojmuje Cerkev in da je vzrok temu pojmovanju zelo pomanjkljivo obdelan nauk o Cerkvi. V luči konstitucije o Cerkvi je treba

ves nauk o Cerkvi v veroučnih učbenikih pregledati in prilagoditi vidikom II. vatikanskega cerkvenega zbora.

Profesor pedagogike na Osrednjem državnem učiteljsišču v Gradcu dr. Hans Fasching je predaval: »Šolski otrok se sreča z nekrščansko ateistično družbo«. Pokazal je, kako se danes otrok ne srečuje več z naravo, kakor je izšla iz božje zamisli, temveč z naravo, ki jo je človek z znanostjo in tehniko preoblikoval in podrgel (1 Mojz 9, 7). Tudi družba izgublja vedno bolj smisel za vse, kar je božje. Prav zato je treba v katehezi še bolj dajati občutje božje učinkovitosti.

Profesor katehetike in voditelj Katehetskega inštituta na univerzi v Gradcu, dr. Georg Hansemann je obdelal temo »Pedagoško mišljenje II. vatikanskega zbora in posledice za katehezo«. Katehet ni uradnik temveč organ Cerkve, zato si mora prisvojiti mišljenje Cerkve, ki se sedaj odraža v koncilski »izjavi o krščanski vzgoji«. Cerkev hoče svoje ude pripeljati k polnosti človeške narave poplemenitene z nadnaravnim darom božjega otroštva, to se pravi k polni krščanski osebnosti. Vsak mora uresničiti najpopolnejši božje-človeški lik Kristusa. Vzgoja naj se vrši v takih okoliščinah, da bo mladi rod Kristusa spoznal, vzljubil, se zanj navdušil ter se prostovoljno zanj odločil. Odločitev za Kristusa naj bi bil logičen zaključek vsega vzgojnega prizadevanja in katehizacije.

Valter Dermota

Četrto stoletja liturgične setve na Slovenskem, 1941—1966

Ko si po končanem koncilu skušamo oskrbeti enotno in načrtno urejene zbirke slovenskih prevodov vseh koncilskih dokumentov (glej pregled na koncu zvezka), je nevarnost, da bi prezrli prevod konstitucije o svetem bogoslužju, ki je samostojno izšla že pred dvema letoma, pa tudi druga dela in prizadevanja za liturgično obnovo v koncilskem duhu. Da se vse to vsaj kratko registrira, — morda bodočemu zgodovinarju v pomoč, morda prihajajočemu rodu v informacijo in spodbudo — je prav, če se v koncilski številki Bogoslovnega vestnika kratko ozremo na to pokoncilsko liturgično setev in žetev na Slovenskem, hkrati pa potipljemo, iz katerih korenin je moglo zrasti sorazmerno dovolj voljno sprejemanje, precejšnje razumevanje in uspešno izvajanje tega prvega koncilskega dokumenta. Vredno je to tudi zaradi tega, ker na splošno naši verni ljudje koncilске sadove okušajo doslej še najbolj in največ ravno pri bogoslužju in celo vsa druga pokoncilska obnova uspeva ravno po liturgiji (prim. maše ob koncilskih svetoletnih romanjih).

Nadrobni pregled liturgičnega življenja na Slovenskem v času »liturgičnega gibanja« je objavljen v Času (34 [1939/40] 363—378); tam so na koncu navedeni podobni krajši pregledi za prejšnjo dobo. Nekakšen povzetek in uzakonitev vseh prizadevanj ter s tem uradno priznanje pomenijo vsaj za ljubljansko škofijo določbe škofijske sinode 1. 1940, obsežene v ZLS 270—389; 451—496 in v Pastoralnih instrukcijah, 22—39, 249—256.

Vojna 1940/45 je kajpak tudi liturgično delo v marsičem zavrla in tudi zatrla, saj je bilo le delno v ljubljanski škofiji (še ta je bila ozemeljsko okrnjena) mogoče še naprej oskrbeti nekaj ponovnih izdaj vpeljanih molitvenikov (Pri Jezusu: 14. izd. 1943; Večno življenje: 11. izd. 1943 in 12. izd. 1944; zlasti pa Kristus Kralj: 2. izd. 1942 in 3. izd. 1943). Vidnejši korak naprej pomeni v tem času le uvedba enotne terminologije za mašne dele, ki so jo sprejeli vsi molitveniki in učbeniki leta 1943, zlasti še Verouk II in Verouk VI, ki imata tudi liturgično vsebino. Posebna pridobitev za popularizacijo bolj živega sodelovanja je izdelava in uzakonitev za splošno rabo prve oblike ljudske zborne maše, ki jo je predvidela že sinoda (prim. Pastor. instr. 27), pripravil poseben odbor (predsednik prof. Ciril Potočnik, tajnik J. Oražem, člani J. Jamnik, J. Košir, A. Pogačnik), škofijski ordinariat pa jo je razglasil kot obvezno za vse nove izdaje molitvenikov (prim. Škof. list 80 [1943] 30). Največje delo tega časa pa je (podobno kot pri sosedih Jungmannova »Missarum sollemnia«) prevod celotnega Rimskega misala, ki so ga pripravili oo. cistercijani pod vodstvom p. Metoda Turnška in je pred koncem

vojne izšel vsaj v zasilnem natisu na debelejšem papirju, ker ni bilo več mogoče dobiti tanjšega biblijskega papirja za bolj priročno izdajo in večjo naklado. O vojnih težavah pričajo letnice: 1943 uvod, 1944 dovoljenje za natis in 1945 izid.

»Božji vrelci«, lepo vpeljana liturgično glasilo, je usahnilo že z veliko-nočno številko (5–6) leta 1941 (za nekaj časa oživel po končani vojski v Trstu: 1946, št. 1–6); tako je hipoma zmanjkalo rednega spodbujanja in poročanja o liturgičnem delu doma in drugod. Zato niti v središču, še manj pa v obrobni predelih ni bilo možno bogvekakšno liturgično udejstvovanje, nasprotno, v splošni stiski so se bolj uveljavile in priljubile izrazito ljudske pobožnosti (npr. v stolnici ob brezjanski Mariji Pomagaj). Liturgično žive so ostale le manjše skupine, zlasti v okviru dijaških Marijinih kongregacij in dijaških nedeljskih maš, kjer so pridno uporabljali zlasti molitvenik Kristus Kralj in tudi »ljudsko zborna mašo«, ki so jo mnoge kongregacije uvedle pri družbenih skupnih obhajilih.

Po končani vojski so že zunanje razmere pospeševale izrazito cerkveno liturgično usmeritev, vendar so bile pobude za to še nekaj let prepuščene zasebni iniciativi, ki je dobila poleg prakse po cerkvah uresničenje v urejevanju cerkvenih listov »Oznanilo« (Ljubljana 1945–1952) in »Verski list« (Maribor 1946–1950) in v liturgično orientirani izbiri izdajanja skromnih molitvenikov.

»Oznanilo« je svojo liturgično usmerjenost nakazovalo že s svojim imenom, izkazovalo pa s stalnim liturgičnim (cerkvenim) koledarjem, ki se je vsako leto živahno spreminjal, ter z mnogimi posebnimi liturgičnimi članki in sistematičnimi ali cikličnimi razlagami liturgičnih opravil in simbolov. Tudi mariborski »Verski list« je zlasti s koledarjem približeval dnevna liturgična opravila. Ker sta bila oba lista zelo brana in sta imela vsaj nekaj časa precejšnjo naklado (Oznanilo do 40 000 tedensko), sta nedvomno vplivala tudi na presmerjanje verske zavesti k središčnim krščanskim skrivnostim.

Zelo so bili takoj po vojski zaželeni tudi dobri liturgični priročniki — molitveniki in učbeniki. Stare naklade so kmalu pošle, skromni »Pri Jezusu«, ki je preživel konec vojske že delno dotiskan v nakladi 50 000, je z zamudo v 15. izdaji izšel šele 1946, okrnjen na polovico obsega (odpadla je skoraj vsa pesmarica) in le v nakladi 25 000 na slabšem papirju, da že po videzu ni zbujal pravega bogoslužnega veselja. Potrebni so bili novi molitveniki, želela jih je izdati zlasti Družba sv. Mohorja (F. S. Finžgar). Ker pa ni bila mogoča tako velika naklada, da bi nadomestila izdaje prejšnjih molitvenikov, je od Družbe naproseni prireditelj (J. Oražem) obakrat varoval enotnost s starimi molitveniki tako, da je najprej priredil novo izdajo Družinskega molitvenika (1946), nato pa zasilni priročnik z naslovom »Bog s teboj!« (1948, naklada 10 000) — Slovenci izven domovine so si pomagali s ponatisi: Večno življenje (14. izdaja v Mödlingu 1952, 15. izd. pri Brepolsu, Turnhout v Belgiji 1957); Kristus Kralj (mala izdaja 1947 in 1956, ter 4. popolna izdaja z naslovom »Mašna knjiga« 1959, vse v Trstu); z različnimi priredbami, z izvlečki in otroškimi molitveniki, kar pa ni moglo imeti posebnega vpliva na slovensko jedro v domovini. Še največ je mogel vplivati Turnškov »Mali misal« (DSM v Celovcu 1952 in dva natisa 1964) kot izvleček Rimskega misala.

O načrtnem delu, posebno pod vodstvom cerkvene avtoritete v prvih letih po vojski torej še ni mogoče govoriti.

Medtem je izšla »magna charta« liturgičnega udejstvovanja — liturgična okrožnica papeža Pija XII »Mediator Dei« (1947), ki smo jo Slovenci ciklostilno razmnoženo dobili šele 1957 (prvi prevod A. Strle, popravljeni pa J. Pogačnik), torej z zamudo 10 let. Vendar se ravno v skladu s to okrožnico (št. 108) pri ljubljanskem in mariborskem škofijskem ordinariatu ustanovita »liturgična sveta«, ki pripravita na osnovi medvojne oblike spremenjeno in v naslednjih letih pogosto zelo naročeno in vpeljeno »ljudsko zborna mašo« (1956), bolj ali manj vplivata na ponovna liturgična navodila in priporočila v uradnih Sporočilih (Maribor) in Okrožnicah (Ljubljana), oskrbita ali vplivata na pripravo in vsaj ciklostilno izdajo prevodov novejših del o maši: Lercaro, K maši, bratje (Ljubljana 1957), Daniel-Rops, Ite, missa est (Ljubljana 1956), Mayer, Živa daritev svete maše (Ljubljana 1958); celo šmarnice so bile enkrat liturgične:

Št. Šteiner, Z. Marijo pri Gospodovi daritvi (Maribor 1957). Brez neposrednega stika z živo liturgijo je izšlo tudi nekaj prevodov cerkvene poezije, ki so tiskani izšli pri DSM v Celovcu: Cerkevna poezija — psalmi, slavošpevi in cerkvene himne (Jože Vovk 1953) in: Himne rimskega brevirja (Fr. Ks. Lukman 1958).

Hkrati je bilo že mogoče misliti na liturgični molitvenik v zadostni nakladi. Pripravi ga J. Oražem s sodelovanjem delovnega odbora z značilnim naslovom »V občestvo združeni« in izrazilo liturgično zgradbo in vsebino (doslej tri izdaje, prvi dve 1958 in 1962 po 100 000 izvodov, tretja s spremenjenim mašnim delom 1966 v 50 000 izvodih). Že ta molitvenik vsebuje precej obsežno pesmarico, vzporedno pa je posebni odbor skladatelj pripravljal »Cerkveno ljudsko pesmarico«, ki je izšla l. 1961 (partitura 5000, besedilo 50 000). Isto leto je v Celovcu izšla tudi 2. izdaja popolnega slovenskega Rimskega misala v lepi obliki, na dobrem papirju, prilagojena že novim določilom glede cerkvenega koledarja, mašnih rubrik in ureditve velikega tedna. Uradna navodila za obnovljeni red velikega tedna so izšla ciklostirana že takoj 1958 (Vodilo za opravljanje svetih opravil velikega tedna po preprostem obredu). Mariborski liturgični svet se je še posebej trudil za vzgojo liturgičnih mašnih strežnikov ministrantov in zanje 1959 izdal poseben Priročnik.

V desetletju pred koncilom bi bilo mogoče nabrati še kaj drobnih pripomočkov, ki so jih oskrbeli ali ordinariati v zvezi z uradnimi navodili ali pa posamezni dušni pastirji za svoje, dostikrat pa tudi za druge župnije. Vsega tega dragocenega drobiža tu ni mogoče navajati, niti še ni nikjer ves zbran. Med avtoritativnimi navodili so posebej pomembna navodila v obeh »mašnih letih« (1956/57/58), kar je vplivalo tudi na izdelavo enotnih osnutkov za pridige (1957/58). Pomemben napredek za sodelovanje pri maši pomeni tudi privileg glede recitiranja in petja pri maši v slovenščini (6. aprila 1960) in ustrezna navodila ter pojasnila škofijskih ordinariatov.

Najpomembnejše pa je kajpak »Vodilo za sodelovanje vernikov pri sv. maši«, ki ga je ob upoštevanju instrukcije Pija XII. o sveti glasbi in liturgiji (1958) izdal jugoslovanski episkopat 23. sept. 1960, odločilno pa pri njem sodeloval ravno slovenski zastopnik v ILO-u dr. J. Pogačnik. (Tu je prilika za omembo Medškofijskega liturgičnega odbora »ILO«, ki so ga škofje Jugoslavije ustanovili kot posvetovalni organ pri škofovski konferenci, in ki od l. 1960 izdaja liturgično hrvaško slovensko glasilo »Služba božja«, namenjeno predvsem duhovnikom; posebno v začetku je ravno med Slovenci bilo veliko naročnikov.)

Manjšemu krogu sta bili namenjeni še dve tiskani liturgični izdaji: nova prireditev Malega obrednika za duhovnike (1961) in prva oblika brevirja v slovenščini, vsaj za nekatere redovnice in laike: Malo opravilo (1963), ki ga je po nemški predlogi pripravila Jugoslovanska provincija frančiškank Brezmadežne.

Razen pisanih navodil in tiskanih priročnikov se je v tem času pred koncilom o liturgičnem delu tudi veliko govorilo na raznih tečajih: V Ljubljani je bilo na bibličnem tečaju (1961) tudi predavanje: Odnos med liturgičnim in bibličnim gibanjem (J. Oražem). Kratki tečaji so bili v zvezi z duhovnimi vajami ali samostojni za ožji krog tudi v Mariboru.

Utrjevanju liturgične zavesti v duhovnikih in vernikih so posredno služile tudi krstilnice, ki jih je v letih po vojski začel ustvarjati mojster Plečnik: prvo v obnovljeni cerkvi v Stranjah, nato v Nevljah in razkošno v Mengšu, katerim se je potem pridružila in se še večja že skoraj nepregledna vrsta po drugih cerkvah po vsej Sloveniji.

Posebne vrste liturgična prireditve je bila razstava cerkvene umetnosti ob proslavi petstoletnice ljubljanske škofije 1962 (prim. poročilo v Zborniku razprav teološke fakultete, Ljubljana 1962, 369—372, kjer je tudi naštetih nekaj krstilnic). Tam smo mogli videti, kako naši slovenski likovni umetniki in arhitekti preoblikujejo svete prostore, zlasti prezbiterije z oltarjem, ustvarjajo pa tudi manjše predmete in paramente. Omenjeno tiskano poročilo navaja vsaj nekatere naše umetnike tudi po imenu, njihovo delo pa bi bilo vredno posebnega pregleda in ocenitve.

Morda je iz tega časa vredna omembe še duhovniška liturgična vzgoja v ljubljanskem semenišču (A. Karo) z mnogimi praktičnimi vajami, ki pa so pustile tudi viden izraz v izvirnem diafilmu o maši za katehetični pouk. V

liturgično pastoralnem seminarju na teološki fakulteti (J. Oražem) so se obravnavala aktualna liturgična vprašanja v zvezi z obnovo velikega tedna (1951—1956) in pričakovano obnovo vse liturgije, kakor so jo obravnavali razni mednarodni študijski sestanki in kongresi. Vsaj mlajši rod slovenskih duhovnikov je bil tako seznanjen s pripravljanjem liturgičnih reform, slušatelji so imeli na razpolago dovolj sodobne znanstvene in praktične literature in so nekateri izdelali tudi izčrpne seminarske naloge.

Na pobudo iz liturgičnega seminarja in iz zavesti, da je zlasti bogoslovcem potrebna še bolj intenzivna liturgična formacija, je v soglasju s prvimi razpravami na koncilu odšel na specialni liturgični študij (1963) M. Smolik, študijski prefekt v semenišču, da se posebej usposobi za pokoncilsko liturgično poučevanje in usmerjanje koncilске liturgične obnove. Prav njegov študij v Parizu na Institut Supérieur de Liturgie je Slovencem tudi omogočil hitro in kvalitetno spoznavanje konstitucije o bogoslužju. Ker je imenovani imel dovolj hitro na voljo najnovejše dokumente in komentarje in so mu bili v pomoč še koncilski izvedenci, ki so bili profesorji na institutu (B. Botte, P. M. Gy, P. Jounel, A. G. Martimort), je takoj po izidu prevedel konstitucijo (izdal Nadškofijski ordinariat v Ljubljani 1964 v 1800 izvodih) in hkrati napisal dovolj obširen in razgledan komentar »Pripombe k liturgični konstituciji« (Nadšk. ord. Ljubljana v 1500 izvodih; oboje je izšlo v izboljšanem ponatisu v Novi poti 16 [1964]: 1—76). Ko je pa septembra 1964 izšla še Instrukcija h konstituciji, je prav tako pohitel s prevodom in komentarjem (oboje je izšlo v založbi nadšk. ord. 1965, Instrukcija 1500 izv., Pripombe 1200 izv.). Takojšnji prevod in natis obeh dokumentov ter obširna in zavzeto pisana razlaga, ki so jo dobili v roke vsi slovenski duhovniki, je nedvomno močno pospešil izvajanje koncilске liturgične obnove.

Po določbah konstitucije so se pri vseh slovenskih škofijah spopolnili škofijski liturgični sveti, ustanovljen pa je bil tudi slovenski medškofijski liturgični svet; vsak deluje po svojem pravilniku, ki podrobneje določa naloge in načine dela. Škofijskim svetom pomagajo tudi dekanjski liturgični referenti. Delo teh svetov je vsaj nekoliko vidno iz poročil v škofijskih okrožnicah, včasih tudi v posebnih liturgičnih prilogah, mnogo pa je skritega v priprave raznih predlogov, osnutkov, referatov, pripomočkov in tečajev. Za duhovnike in njihove pomočnike so ti sveti izdali ciklostirano knjižico: Mašni obred in navodila za maševanje ob udeležbi ljudstva (1965).

V času koncila je bil v Ljubljani poseben tečaj (seminar) o oblikovanju nedeljske maše (31. 3. do 2. 4. 1964), kjer so bila skoraj vsa predavanja vsaj delno liturgična; izšla so okrajšana v posebni knjižici (z istim naslovom, 1964), le dva referata sta ostala v rokopisu (V. Fajdiga: Maša kot vrednota, J. Oražem: Dosedanji načini mašne udeležbe pri nas).

Izmed pokoncilskih tečajev so posebne omembe vredni tečaji pred uvedbo domačega jezika in sprememb v mašnem obredu 7. marca 1965; ločeni tečaji so bili v Ljubljani in malo kasneje v Mariboru, delno tudi v Kopru. Referati so bili v glavnem isti (S. Lenič, J. Oražem, St. Žerdin, D. Oberžan, J. Vesenjak). V isti namen so imeli duhovniki po dekanijah še posebne sestanke in praktične vaje in ogleds spremenjenega maševanja.

V veliko pomoč pri »slovenskem« maševanju je bil precej časa lepo natisnjeni »Obnovljeni red velikega tedna« (Ljubljana 1965 v 1800 izvodih, prevod J. Solar). Za vernike pa je bilo ob uvedbi slovenskega bogoslužja natisnjenih 230 000 priročnih listov s slovenskimi mašnimi molitvami, izšla je tudi 3. izdaja slovenskega Rimskega misala (1965 v 16 000 izvodih). Končno je 1966 izšel tudi »Red svete maše«, (v 2000 izvodih) priročnik za maševanje, v katerem naj bi po prvotnem načrtu natisnili tudi vse mašne prošnje, pa se je zaradi zamudnih priprav in zaradi bojazni pred skorajšnjo spremembo rimskega misala tiskanje zavleklo, odpadle so prošnje, dodani pa so bili hvalospevi v slovenščini in večji izbor prošenj za vse potrebe; te prošnje so natisnjene tudi v manjši obliki (v 3000 izvodih), da jih morejo peti posebej lektorji ali pevci. Spremenljive mašne molitve kot vlošek v tiskano knjigo razmnožuje mariborski škof. ordinariat za vso Slovenijo. V Celovcu pa je že 1964 Slomškova založba izdala lepo izdajo lekcionarja »Berila in evangeliji«, seveda z besedilom iz 2. izdaje Rimskega misala. Tako je za maševanje v slovenskem jeziku prispevala svoj delež vsaka slovenska škofija.

Veliko delo so opravili tudi glasbeni svéti vseh škofij ter posamezni skladatelji. Prilagodili so melodije gregorijanskega koralu slovenskemu liturgiĝnemu besedilu spevov velikega tedna, stalnih mašnih spevov in vseh mašnih hvalospevov. Sproti izhajajo spremenljivi mašni spevi, prilagojeni za petje ali po koralnih napevih (M. Cuderman) ali bolj samostojno (L. Mav). Nekateri skladatelji so nam že oskrbeli »slovenske pete maše«: L. Mav, M. Tomc, G. Zafošnik in še drugi; marsikje jih radi in z uspehom pojejo, tako ob slovesnih prilikah kakor pri mašah za rajne. Tudi poljudne melodije glavnih spevov mašnega ordinarija že imamo (F. Aĝko), vendar zares porabne in umetniško lepe ljudske maše še pričakujemo. Vzporedno s skladateljskim delom vsaj ponekod napreduje tudi sistematiĝna skrb za vzgojo organistov in pevodij. Zlasti mariborski škofijski svét za cerkveno glasbo si prizadeva tudi za izrazito liturgiĝno vzgojo organistov samoukov, ŝe pred koncilom je zanje izdal v ciklostilu »Gradivo za osnovno cerkveno-glasbeno znanje organista« kot pripravo na uradni izpit. Seveda je treba to gradivo dopolniti s pokoncilskimi liturgiĝnimi doloĝili.

Tudi drugih stvari in podrobnosti bi bilo ŝe veliko, a ŝe ta povrŝen pregled kaŝe, da je predkoncilsko liturgiĝno prizadevanje in zlasti koncilska liturgiĝna obnova zbudila na Slovenskem mnogo vnetih delavcev in zajela vse verno ljudstvo. Upati smemo, da bomo mogli od zaĝetnih bolj zunanjih sprememb in zunanjega dejavnega sodelovanja polagoma priti tudi do globljega notranjega sodelovanja in s tem tudi notranje verske obnove, ki je glavni namen konstitucije o bogosluŝju.

Janez Oraŝem

Razgovor o spremenljivih mašnih spevih

Lugano 20. do 22. aprila 1966

Obnove liturgije ni mogoĝe izvesti z dekreti, treba je veliko ŝtudija in poskuŝanja, treba pa je tudi spoznati, kaj so dosegli drugi narodi. Vsem tem namenom je hotel zadostiti ŝtudijski tridnevni »teden« v italijansko ŝvicarskem mestu Lugano. Tam smo v nekem smislu nadaljevali ŝtudijski teden, ki je bil lani avgusta v Fribourgu (gl. poroĝilo v Sluŝbi boŝji 5 [1965] 58—61 in v Bogoslovnem vestniku 25 [1965] 328). Letos so povabili le oŝji krog sodelavcev glasbenikov in liturgikov (vseh je bilo 70 iz 16 deŝel), pa tudi téma predavanj in razgovorov je bila oŝja: kako za bogosluŝje v domaĝem jeziku prirediti spremenljive mašne speve, ki spremljajo procesije (vstop, darovanje, obhajilo ter aleluja pred evangelijem), da bi ti spet postali ŝiv in učinkovit del mašnega obreda. Razgovor je gradil deloma tudi na ugotovitvah lanskega kongresa prevajavcev v Rimu (gl. Bogoslovni vestnik 25 [1965] 328—330), kjer je postalo vsem udeleŝencem jasno, da mašnih spevov ni mogoĝe prevajati enako kot proŝnje ali berila.

Dosedanje prizadevanje glasbenikov je v skladu s tradicijo zadnjih stoletij predvsem veljalo stalnim mašnim spevom, ki so jih prirejali ali za petje množice ali za zборе, prav tako kot so prej delali z latinskimi spevi Kyrie, Gloria, Credo, Sanctus, Agnus Dei. Ti spevi namreĝ tudi glede prevajanja niso tako koĝljivi kot so spremenljivi spevi, ki so mnogo bolj pesniŝki in bibliĝni ter se zato pri njih teŝave kombinirajo. Tudi skladateljska tradicija glede njih v novejŝi dobi ni kdo ve kako spodbudna, ker so jih pri latinskih slovesnih mašah veĝinoma peli v gregorijanskem koralu, ali pa samo recitali. Pri mašah v domaĝem jeziku smo se za te speve v prvi zaĝetni stopnji obnove omejili na tehniko recitiranja z glasbeno orgelsko spremljavo ali celo samo na branje. To pa je le zasilna reŝitev, pri kateri ne bo mogoĝe vedno ostati. Posnemanje ali celo prevzemanje gregorijanskih napevov po skoraj soglasnem mnenju glasbenikov ni primerna reŝitev, ker so nove raziskave pokazale, da so ti napevi izredno moĝno vezani na latinsko besedilo. Dokazano je namreĝ, da so neznani srednjeveŝki skladatelji veĝkrat spremenili celo svetopisemsko besedilo zaradi glasbenih zahtev, saj je pri mašnih spevih pevski element na prvem mestu (dosedanje ŝtudije ali meditacije so jih pa dajale v isto vrsto kot proŝnje ali berila, ker ŝe ni bila izoblikovana teorija o liturgiĝnih literarnih vrstah.)

Koncilaska reforma je pokazala eno izmed poti k rešitvi, ko je določila, da je treba tudi za latinske maše čimprej oskrbeti preproste napeve koralnih spevov. Izšel je že »Kyriale simplex« (14. dec. 1964) z napevi za stalne mašne speve, dotiskan pa je tudi že »Graduale simplex« s preprostimi napevi spremenljivih spevov. Še pred uradnim izidom celotne zbirke so objavili nekaj odlomkov, iz katerih je mogoče spoznati usmeritev in način »nove« cerkvene melodike (krizmena maša [7. marca 1965], maše v čast Sv. Duhu in druge maše za 4. koncilsko zasedanje [1965] zlasti pa votivna maša za koncilsko sveto leto [6. jan. 1966]); iz teh odlomkov se vidi, da niso ustvarjali novih preprostih koralnih napevov, ker je gregorijanska ustvarjalnost že usahnila, ampak so v cerkvenoglasbenih virih poiskali preproste napeve za besedilo, ki se po smislu približno sklada z ustreznimi spevi rimskega misala. Te preproste napeve so uporabili kot kratke antifone, ki prepletajo petje psalma po preprostem napevu.

S tem je odprta ena izmed poti tudi pri iskanju primernih spevov za mašo v domačem jeziku: ideal torej zdaj ni več čim bolj dobesedni prevod spevov rimskega misala (ki ga je potem praktično nemogoče uglasbiti in peti), ampak na podlagi latinskih spevov (tako iz rimskega misala kot iz novega Graduale simplex) ustvariti nekaj res domačega, svetega, pobožnega in lepega. Koliko bo pri tem mogoče upoštevati značilnosti kakšnega naroda, je stvar domačih strokovnjakov, ki naj poiščejo najboljšo rešitev, jo predlagajo škofovski konferenci, da jo sprejme, nato pa predloži v potrditev osrednji liturgični oblasti (pot je nakazana v čl. 40 konst. o bogoslužju).

Že v prvih poročilih o stanju liturgične obnove pa so mnoge škofovske konference, Nemci, Madžari in seveda misijonski škofje, predlagale tudi možnost uporabe domačega glasbenega izročila (pesmi) pri peti maši; najbrž bo morala tudi slovenska liturgična oblast računati s težnjo Slovencev po petju in z bogatim pevskim izročilom, ki nam ga drugi narodi zavidajo.

Zelo jasno pa je, da je take vrste obnova in prilagoditev težja kot navadno prevajanje in da zahteva veliko študija in poskušanja (prav v duhu čl. 40 konstitucije). Tisti glasbeniki in liturgiki, ki se že več let zbirajo k skupnemu delu za obnovo cerkvene glasbe (doslej so imeli že sestanke v krajih Crésuz, Essen, Taizé in Fribourg), so letos povabili še nove sodelavce v Lugano, kjer so nekateri od njih predavali, vsi smo se udeleževali razgovorov v manjših skupinah, zvečer pa smo poslušali tudi nekaj posnetkov dosedanjih poskusov (tudi slovenskih).

O različnih vrstah vstopnih spevov je predaval Francoz p. J. Gelineau, Nemec H. Hucke se je zlasti poglobil v odnos med rimskimi mašnimi spevi in domačimi cerkvenimi pesmimi. Različno vlogo in obliko darovanjskega speva nam je obdelal Italijan G. Stefani, milanski profesor Švicar L. Agustoni pa je v luči gregorijanskega pevskega izročila presodil možnosti »procesionalnih« spevov v domačem jeziku. Francoski pesnik D. Rimaud je v luči vzhodnega izročila govoril o troparijih kot eni izmed možnih oblik mašnih spevov, holandski skladatelj B. Huijbers pa je pokazal nekaj primerov svojega ustvarjanja za domačo liturgijo. Avstrijski mladi skladatelj H. Leeb je govoril o obhajilnem spevu, znani francoski cerkveni skladatelj L. Deiss pa o spevu pred evangelijem (ne o celotnem kompleksu spevov med berili, kjer je najbolj tradicionalno mesto za petje psalmov).

Z medsebojno mednarodno povezavo pri iskanju novih poti za ustvarjanje besedil in napevov mašnih spevov hoče omenjena skupina zadostiti tudi zahtevi konstitucije, ki pravi, da je treba ob prilagoditvah »za različne skupnosti, pokrajine in narode« ohraniti rimski obred »bistveno enoten« (čl. 37). Že dosedanje večletno a še ne organizirano delo je rodilo obilne sadove (npr. koordinacija med osmimi cerkvenoglasbenimi revijami), še več jih bo mogoče doseči zdaj, ko je ustanovljena »mednarodna študijska skupina za petje in glasbo v liturgiji« z imenom »Universa laus«. V prvo vodstvo zveze so bili izvoljeni Švicar Don Luigi Agustoni, Francoz p. Joseph Gelineau SJ in nemški stolni zborovodja laik Erhard Quack. Član te zveze more postati vsak, ki ga skrbi razvoj cerkvene glasbe in se hoče zanjo truditi kot glasbenik ali kot liturgik, na teoretičnem ali na praktičnem področju.

Marijan Smolik

Bernhard Häring: *Das Gesetz Christi I—III*, 7. izd., Wewel-Freiburg i. B. 1963.

Učbenik moralne teologije »Kristusova postava« redemptorista B. Häringa, ki je eden najvplivnejših teologov II. vat. cerkv. zbora, pisec številnih in mnogo prevajanih moralnoteoloških ter socioloških del, profesor na alfonzijanski akademiji in papeškem pastoralnem institutu v Rimu, gotovo najuglednejši živeči moralist, je eno najboljše, najbolj prevajanih in najvažnejših teoloških del (med moralnoteološkimi pa verjetno najpomembnejše) po 2. svetovni vojni. Tri knjige imajo skupaj 1816 strani; delo je prevedeno v francoski, angleški, italijanski, španski, portugalski, japonski, poljski in holandski jezik).

Zaradi velikega pomena, ki ga ima Häringova moralka za moderno teološko misel in za pojmovanje krščanskega moralnega življenja, jo moramo Slovencem vsaj dostojno predstaviti, če je že zaradi obširnosti ne moremo prevesti. Nekaj misli o njeni prvi izdaji, ki je izšla l. 1954., je že povedal dr. J. Jeraj v Zborniku teološke fakultete, Ljubljana 1962, 245 sl. Zadnji dve izdaji je Häring temeljito predelal.

Po predstavitvi vodilnih idej in namena dela (1), njegove strukture in vsebine (2), bomo dodali nekaj naših pripomb (3).

1. Vodilne ideje dela so koncentrirane v samem naslovu »Kristusova postava«, ki ga je avtor vzel iz 1 Kor 9, 21. Kaj nam hoče povedati ta naslov o vsem delu?

Najprej in predvsem hoče Häring z naslovom izraziti kristocentričnost svoje moralne teologije: »Norma, središče in smoter krščanske moralne teologije je Kristus« (I., str. 25). Po odrešenju ima namreč človek življenje z Bogom v Kristusu, zato pa v Kristusu tudi postavbo svojega življenja. Kristocentričnost v moralki utemeljuje avtor z dognanji novozavezne eksegeze, ki je edina v tem, da je novozavezna morala radikalno kristocentrična. Pravtako pa se sklicuje na cerkvene, posebno na vzhodne cerkvene očete in na Tomaža Akvinskega.

Kristusova oseba je za moralno življenje »pot, resnica in življenje« (Jan 14, 6). Človek je po zakramentalnem vcepljenju v Kristusa »bitje v Kristusu«. Kristus je ljubeče odrešujoči dialog Boga s človeštvom. Dejstvo »Kristus« tako obvezuje človeka, da ljubeče odgovarja Bogu po Kristusu. Zato mora biti njegov življenjski ideal, ideja vodnica krščanskega življenja: življenje »v Kristusu in s Kristusom, radikalna hoja za Kristusom« (str. 26). Ta hoja pa ne pomeni samo nekega zunanega posnemanja Kristusovega zgleda, marveč predvsem življenjsko skupnost s Kristusom: življenje iz Kristusovega življenja (iz njegove milosti, zakramentov, ljubezni), priličevanje z vsemi zmožnostmi, z vso ljubeznijo Kristusovemu mišljenju, hotenju in ljubezni. S svojo moralko hoče pisatelj učiti »popoln ideal« tega življenja (str. 26). Sploh vsaka moralka bi morala biti nauk o tem življenju.

Kristusova postava je »postava Duha, ki oživlja« (Rim 8, 2), to se pravi predvsem notranja postava, darujoča se božja ljubezen — milost, ki deluje v človeku, da le-ta more dosegati »popoln ideal«. Šele potem je Kristus tudi zunanji postavodajavec, naj bo to s svojim zgledom ali s svojo besedo, npr. z zapovedmi govora na gori. Häring to prvenstveno vsebino, to korenino Kristusove postave, ki je milost, zavzeto poudarja.

Krščansko moralno življenje prikazuje pisatelj kot rast iz zakramentov. Zakramenti mu niso samo »obvezno sredstvo« za doseg individualne moralnosti, kakor so to tako izrazito moralistom tipa »Institutiones morales« (in celo velikemu moralistu-reformatorju F. Tillmannu), ampak odločilni Kristusov dinamizem, ki oblikuje človeka za čiščenje Boga in za apostolat ljubezni pri preobrazbi in zveličanju sveta. Zakramenti so »forma« vsega krščanskega življenja.

Kakor je Kristus ves v češčenju Boga in v ljubečem odreševanju sveta, tako mora biti tudi 'bitje v Kristusu po zakramentih'. Ni novejša moralke, ki bi tako naglašala češčenje Boga in solidarno delo za zveličanje sveta, k čemur obvezuje duhovniški karakter 'bitja v Kristusu', kakor to stori Häringova.

V zvezi s tem je razumljivo, zakaj avtor toliko opozarja na 'kairos', to je od Boga podarjen ugoden čas za osebno in občestveno pobožanstvenje, to je čas po odrešenju, čas delovanja s Kristusom 'hic et nunc'. Tudi sam se ravna v svoji moralni teologiji po 'kairosu'. Z njo hoče služiti aktualnemu življenju, aktualnemu božjemu kraljestvu na zemlji. Zato si prizadeva pokazati, kako uresničiti življenje in delovanje s Kristusom v sedanjih duhovnih in snovnih pogojih, v sedanjih naravnih in nadnaravnih danostih.

Häringova teologija gleda na moralnost izrazito dinamično. Tudi v tem se močno razlikuje od avtorjev, ki smo jih bili do nedavnega vajeni. Njegova beseda nas neprestano spodbuja, da bi si prizadevali za krepost, za rast »do mere polne starosti Kristusove« (Ef 4, 13) po 'številu talentov', ki so komu dani. Krščansko življenje nikoli ni nekaj dovršenega, ampak nekaj stalno nastajajočega, razvijajočega se. Kristjan se mora stalno spreobračati h Kristusu. K temu ga sili postava dinamizma Kristusove milosti in njegova zapoved budnosti.

Važno vlogo ima v obravnavanem delu tako imenovani biblični personalizem in krščanski eksistencializem. Biblični personalizem pojmuje avtor kot realizacijo in zorenje človekove osebnosti po delovanju iz ljubezni. To delovanje gre v dve smeri: k Bogu in k bližnjemu. Bog kliče po ljubezni — Kristusu vsakega človeka posamezno in osebno, človek pa mora čimbolj ljubeče in osebno Bogu odgovarjati s svojim življenjem v Kristusu in po Kristusu. Podobno je krščanski človek v neprestanem ljubečem dialogu s sočlovekom in z družbo. Ljubezen ni samo neka zunanja, čeprav največja krščanska zapoved, pač pa je predvsem notranja, 'forma' in postulat 'bitja v Kristusu', je graditeljica in najpristnejši izraz tega bitja. Häringovo pojmovanje personalizma je torej nekaj povsem drugega kakor pojmovanje humanističnega perfekcionizma. Prvo je polno bibličnega, to je kristocentričnega, drugo pa antropocentričnega duha.

Krščanski eksistencializem, ki ga je Häring podedoval najbolj po Th. Steinbüchel-u, je daleč od tega, da bi hotel kakor koli izpodkopati obveznost objektivnega zakona, naj bo le-ta naravni ali pozitivni, kakor to pčenja eksistencializem tipa 'Sartre' in zato zapada v tako imenovano situacijsko etiko. Krščanski eksistencializem priznava objektivnemu zakonu vso veljavo, vendar daje pri konkretnem moralnem odločanju prvenstvo postavi milosti in dinamizmu Kristusove ljubezni. Le-ti usmerjata človeka učinkoviteje kakor objektivni zakon k temu, kar je treba storiti v konkretni življenjski situaciji. Krščanski eksistencializem išče svobodo božjih otrok v popolni pripravljenosti za delovanje po Kristusovi milosti, ne pa v prestopanju objektivnih zakonov.

V luči gornjih idej vidimo, da Häringova »Kristusova postava« ni nekak skupek statičnih moralnih zakonov, dolžnosti, kreposti in abstraktnih kazuističnih načel, ampak organski nauk, ki ima za središče živo osebo, Kristusovo osebo. Vse pglavitne ideje izhajajo iz te osebe in vodijo zopet k njej. Kristus je sinteza Häringove moralne teologije in po pojmovanju le-te tudi krščanskega življenja.

Pisatelj ni namenil učenika samo spovednikom ampak vsem označevavcem življenja s Kristusom. Noče z njim usmerjati samo duhovnikov pač pa tudi laike. To izrecno poudarja na sami naslovni strani dela. Zato je napisal »Kristusovo postavo« v živem jeziku (ne v latinščini) in v naravnost blesteči literarni obliki (kjer so tudi pesniške metafore pogostne), živahno in sugestivno. Zato ne rešuje samo spovednih vprašanj, ampak daje odgovore enostavno na krščansko-življenjska vprašanja. Ravno zaradi te široke, življenjske perspektive je tudi tako imenovana spovedna moralka dobila v njegovem delu pospešeni življenjski utrip.

»Kristusova postava« nikakor ni delo, ki bi prelomilo s tradicijo. Po vodilnih idejah in tudi po strukturi se precej razlikuje od moralk, ki so bile napisane

po idejnem in strukturnem vzorcu 'Institutiones morales' in pomeni v mnogočem prelomitev s tradicijo, ki so jo ustvarile te moralke. Nikakor pa ne s tradicijo kot tako! Moremo trditi, da Häring bolj gradi na tradiciji kakor npr. Noldin, Merkelbach, Jone, Tanqueray, Müller itd. Zakaj? Ker upošteva bolj kakor oni celotno krščansko tradicijo moralnega nauka, predvsem mnogo bolj sv. pismo tako po duhu kakor po citatih (navaja prav vse knjige stare in nove zaveze, samo npr. Janezov evangelij okoli dvestokrat) in cerkvene očete, predvsem sv. Avgušтина. Duh evangelijske morale močno oblikuje avtorjevo misel. Tudi poznejšim stoletjem Häring ni nezvest. Vse pozitivno, kar je moralna teologija do danes dognala, posebno po svojih velikih predstavnikih, Tomažu Akvinskem, Bonaventuri, Azorju, Alfonzu Lig., Sailerju in drugih, skuša zgraditi v novo, sodobno zgradbo, močno upoštevajoč pri tem tudi sholastično in moderno krščansko filozofijo, fenomenologijo, psihologijo, sociologijo, krščansko izkustvo itd. Osnova te zgradbe, v kateri so nekrušljivi kamni krščanske tradicije in (morda s časom krušljivi) zidaki moderne misli, pa ostaja vedno živa skala razodete božje besede. Kristusova postava hoče biti popolna sinteza razodetega, tradicionalnega in modernega moralnega nauka.

2. Struktura »Kristusove postave« je klasično preprosta in monumentalna. V uvodu avtor najprej razlaga namen svojega dela, nato pa na široko obravnava zgodovino moralne teologije (41 strani). S krepkimi karakteristikami prikazuje njen razvoj, vzmeti in zavore tega razvoja, osrednje osebnosti in osnovne probleme v posameznih dobah. S prikazom zgodovine moralne teologije je hotel pisatelj tudi dokazati pravilnost svojih idej. Predstava in utemeljevanje le-teh sledi na koncu uvoda.

Osnovna moralka je zgrajena na ideji: Bog kliče po Kristusu — človek odgovarja po Kristusu. Prvo poglavje osnovne moralke tako obravnava božji klic, drugo pa človekov odgovor. V 1. delu prvega poglavja je prikazan človek, ki je poklican k hoji za Kristusom, torej gre za moralno antropologijo; v 2. delu pa sta predstavljeni oblika in vsebina božjega klica, torej objekt moralne teologije.

V antropologiji oriše avtor najprej človeka kot psihofizično, individualno, osebno, socialno, historično in kultno (zakramentalno) bitje, ki že kot tako pomeni božji klic k moralnosti, k hoji za Kristusom z vsemi svojimi zmožnostmi. Nato podrobno analizira vire npravnosti: človeško svobodo kot korenino npravnosti, spoznanje moralne dobrine kot nositelja vrednot, vest kot moralno usmerjevalko, dej in dejanje kot izraz moralnih vrednot, nazadnje pa še originalno razpravlja o važnosti moralnega hotenja in mišljenja (»moralnosti srca«).

Objekt moralne teologije nam pisatelj pojasni z razpravami o moralni normi in moralnem zakonu, o moralnem predmetu samem na sebi in v okoliščinah, o moralnem namenu, nazadnje pa rešuje problem tako imenovanih indiferentnih dejanj. Vse to je pisatelju objektivni klic k hoji za Kristusom.

V drugem poglavju pride na vrsto v prvem delu človekov negativni odgovor na božji klic, z drugimi besedami greh, v drugem delu originalna in nova razprava (z ozirom na dosedanje moralno teologijo) o spreobrnjenju (o karakteristikah in dolžnosti zakramentalnega in neprestanega spreobračanja, pa tudi o spovednikovem in spovedančevem postopku), v tretjem delu pa kreposti na splošno oz. človekov popolni odgovor na božji klic.

Specialno moralko obravnava Häring v drugi in tretji knjigi.

Druga knjiga se bavi v prvem poglavju s teološkimi krepostmi (vera, upanje, ljubezen do Boga) in z božjim češčenjem. Le-temu zelo posrečeno pridruži razpravo o zakramentih in zakramentalih. V kreposti božjega češčenja najde pisatelj sintezo snovi, ki so jo azorjevski moralisti obravnavali pod prvimi tremi božjimi zapovedmi. Drugo poglavje je posvečeno ljubezni do bližnjega. Merilo te ljubezni je ljubezen Kristusova. V razpravi o tej kreposti je močno poudarjen apostolat. Teološke kreposti in krepost božjega češčenja pojmuje avtor kot človekov dialog z Bogom oziroma kot »življenje v občestvu z Bogom«, ljubezen do bližnjega pa kot dialog s sočlovekom oziroma kot »življenje v bratskem občestvu«. Osnovna ideja zgradbe Häringove moralke dobi tako v drugi knjigi konkretizacijo.

Tretja knjiga govori o uresničenju teoloških kreposti v človekovem duhovnem in tvarnem svetu. Ta svet ni nič drugega kakor »vseobsegajoče božje kraljestvo«.

Prvi del nudi nauk o poglavitnih krepostih. Kaže, kako so te kreposti posredovalke ljubezni in kako božje kraljestvo obsega in oblikuje vse človekove zmožnosti. Tradicionalnim štirim poglavitnim krepostim je pridružena (z vso pravico) še krepost ponižnosti. Le-ta mora biti neposredni odgovor na ljubeče božje kraljevanje.

Drugi del opisuje v prvem poglavju »uresničenje ljubezni v družbi« (v družini, državi in Cerkvi), v drugem »zdravje in življenje pod ljubečim božjim kraljevanjem«, v tretjem sprejem »ljubečega božjega kraljevanja v zakonski zvezi in v devištvu«, v četrtem »ljubeče božje kraljevanje nad zemeljskimi dobrinami«, zadnje poglavje pa »resnico, zvestobo in spoštovanje v lesketu ljubezni«.

Sklep »Kristusove postave« vsebuje opomin, da je »postava Duha, ki oživlja v Kristusu Jezusu« (Rimlj 8, 2), dar in zapoved »poslednje ure« (1 Jan 2, 18), ki obvezuje kristjane, da odgovorno in solidarno delajo za zveličanje na vseh področjih aktualnega življenja.

Tretji knjigi je dodano spoštovanje zbujujoče (143 strani) stvarno kazalo, v vsakem poglavju in pri posameznih delih poglavij pa je obilno navedena literatura v raznih jezikih.

3. O Häringovi »Kristusovi postavi« je bilo napisanih mnogo mišljenj. Večina jih je bilo zelo pozitivnih, nekaj obotavljajočih se, pa tudi nekaj v bistvu odklonilnih. Vsi ocenjevalci pa se strinjajo, da je delo originalno zasnovano ter napisano in da je vsaj nekaj prispevalo k napredku moralne teologije. Mi smo prepričani: »Kristusova postava« je s svojimi idejami (ki pa niso vse Häringove, ampak so prej spretna povezava in kristalizacija idej največjih krščanskih moralnih teologov, od Klemena Aleksandrijskega do O. Schillinga), s strukturo in v marsičem novo vsebino (ki sta bolj Häringovi kakor ideje) in z duhom, ki jo preveva (in ki je najbolj pristna Häringova pridobitev za moralno teologijo), velik dosežek moralnoteološke vede. Brez dvoma je krepost pognala razvoj moralne teologije naprej, v pozitivno smer.

Menimo, da bodo morali avtorji prihodnjih moralnoteoloških učbenikov (pa tudi predavatelji moralne teologije) upoštevati predvsem naslednje pridobitve »Kristusove postave«: kristocentričnost oz. graditev moralne teologije na kristologiji, s tem v zvezi bibličnost, povezava moralnega nauka z aktualnim življenjem, primat postave milosti, impulzivnost zakramentov za moralno življenje, razpravo o človeški in krščanski realnosti spreobrnjenja, smisel moralnih zakonov, vesti in mišljenja v perspektivi ljubečega božjega klica, poudarjanje morale »srca«, obravnavanje specialne moralke v luči teoloških kreposti, priključitev kreposti ponižnosti k poglavitnim krepostim, odrešujočo in osrečujočo krščansko navdihnjenost, ki preveva to delo.

Nekateri ocenjevalci se niso mogli sprijazniti predvsem s kristocentričnim Häringove moralne teologije, češ da je nevarnost, da kristocentrična moralna zapade antropocentrizmu. Mislimo, da je tak strah neutemeljen. Naše življenje je namreč »s Kristusom skrito v Bogu« (Kol 3, 3). Ko je moralna teologija kristocentrična, je nujno teocentrična. Ali Kristus ni Bog? Kajpada, more kdo uspešno postaviti za osnovo moralnosti Stvarnikov namen s stvarstvom in odrešenjem. Toda, ker je stvarstvo narejeno in odrešenje izvršeno po Kristusu, Bogu-človeku (prim. Jan 1, 10–14), kristocentrizem ni nič drugega kakor konkretizirani teocentrizem. Čim je božji Sin v človeški podobi človeštvo odrešil in mu pokazal kaj in kakšno je življenje po božji dobroti in volji, more biti resnično realna, življenjska in odrešujoča tista moralna teologija, ki vodi k Bogu po Kristusu in v Kristusu. Kako prazna je bojazen, da bi kristocentrična moralna teologija mogla postati antropocentrična, odločno kaže tudi Häringova »Kristusova postava«.

To delo je namreč predvsem zaradi svojega kristocentrizma polno nadnaravnega, Kristusovega, božjega duha in usmerjenosti. Mnogo bolj je teocentrično kakor preveč statične, zjuridizirane, minimalistične in individualistične moralke azorjevskega kova, ki so take predvsem zaradi pomanjkljivega kristocen-

trizma. »Kristusova postava« zaradi vsepovsod priučujoče Kristusove osebe odvrta od antropocentrizma, izkoreninja človeka iz njegovega egoizma ter ga na vseh področjih življenja, upoštevajoč vse njegove zmožnosti, dinamizira za odgovorno in ljubezni polno sodelovanje z Bogom v odrešitveni ekonomiji oziroma v delu za božjo slavo. Kdor v kristocentrizmu »Kristusove postave« ni spoznal in občutil teocentrizma, ta jo je samo površno prebral.

S postavitvijo Kristusa kot norme, sredstva in smotra krščanske moralne teologije je Häring obračunal v tej teologiji temeljiteje kakor njegovi učitelji (sv. Alfonz Liguori, M. Sailer, J. Hirscher, F. Tillmann, O. Schilling in Th. Steinbüchel) z juridizmom, statičnostjo, minimalizmom in aristotelovskim individualizmom, zraven pa je še (brez posebne pomoči učiteljev) pokazal, kako nezdržljivi so s krščansko moralnostjo človeško osebo degradirajoči kolektivism, egoistični kapitalizem, samovoljni in relativistični eksistencializem, rasistična in nacionalistična omejenost.

Vse delo preveva avtorjeva življenjska bližina, biblični idealizem, krščansko zaupanje v možnost življenja po idealu — Kristusu —, apostolska zavzetost in presentljivo zaznavna avtorjeva ljubezen do snovi, ki jo obravnava, do človeka, ki mu govori, in do Boga, ki ga hoče častiti. Häringova moralka ne uči samo, ampak prepriča. Poleg kristocentričnosti, odrešujoče vsebine in aktualnosti tudi ta, v delo absorbirana pisateljeva osebnost pripomore, da je »Kristusova postava« v pravem pomenu besede teologija *'mentis et cordis'*, *'Lebenstheologie'*, pozitivno usmerjen nauk o krepostnem življenju, delo izjemne kerigmatične vrednosti.

Zaradi svoje originalnosti nas Häring večkrat postavi pred dejstva, ob katerih se moramo zamisliti in s katerimi se ne moremo vedno strinjati. Menimo, da predvsem naslednji dve pomanjkljivosti jemljeta njegovemu delu dognanost: pretirani fenomenološki opis nekaterih elementov in nezadostna izdelava za praktičen moralni pouk. — Avtor postane do neke mere nezvest svoji zamisli (napisati dosledno krščansko moralko), ko se včasih preveč (nikoli popolnoma) predaja fenomenološkemu obravnavanju npr. človeka kot psihofizičnega bitja, vere kot odgovora na božji klic, moralne zavesti in mišljenja. Njegova občasna fenomenološka usmerjenost slabi biblično in metafizično osnovo »Kristusove postave«. Ali ne bi bila npr. moralna antropologija krščansko pristnejša, če bi bil opis človeka manj fenomenološki (manj nemško-teološko moden) in bolj bibličen, to se pravi, dosledno izveden na osnovi resnice o človekovi naravni in nadnaravni bogopodobnosti? Prav tako npr. fenomenološki koncept *'vere kot odgovora'* zamrači prepričljivejši krščanski koncept vere, ki je ljubezen kliče ljubezen.

Häring je gotovo hotel s »Kristusovo postavo« napisati predvsem učbenik moralne teologije in ne le dati sintezo moralnega nauka zaradi sinteze ali snov za premišljevanje ali snov za pridiganje. Kot učbenik ima njegovo delo vse preveč didaktičnih nedomišljenosti in ga je težko uporabljati za pouk na bogoslovnih šolah. Bolj (in celo zelo) je delo primerno za dopolnjevanje moralnega znanja kakor za polaganje osnov temu znanju. Nekaj primerov didaktičnih težav: predvsem obskurne vezi med moralo odgovornosti in moralo posnemanja, med fenomenološko ambicijo odgovora Bogu in krščanskim idealom, med teološkimi in kardinalskimi krepostmi; pa tudi preskromna razčlenjenost nekaterih vsebinskih enot (npr. »Nagon in duh«, I, 102; »Pravičnost in ljubezen«, III, 410), nezadostno definiranje in pojasnitev nekaterih pojmov, npr. *'actus humanus'*, I, 237), ponekod predebela patina osebnega gledanja (npr. pri kardinalnih krepostih) ter gledanja nemške teološke šole (npr. pri teoloških krepostih in pri »vseobsegajočem božjem kraljestvu« v tretji knjigi); včasih premočna označevalna (in tudi pesniška) vznesenost; verjetno pa tudi kazuistika ni zadostna.

Naše kritične pripombe ne morejo zmanjšati pomena »Kristusove postave«, prej opozarjajo na problematiko, ki se pojavlja na stopnji razvoja moralne teologije, do katere jo je pripeljalo prav to delo.

Stopnja, na katero je prispela moralna teologija s »Kristusovo postavo«, pomeni (vendarle enkrat) zaključek moralistično-kanonistično-rubricistične obdelave moralnega nauka, konec nadvlade krščene filozofske etike v moralkah. Obenem pa pomeni moderno utemeljitev moralne teologije, to je vede, ki mora

temeljiti in živeti iz razodetja, temeljiti na Kristusu in živeti iz Njega v svojem času.

Da je Häringova »Kristusova postava« in z njo razvoj moralne teologije na pravi poti, nam najodločneje priča II. vat. cerkv. zbor. Njegov moralni nauk (posebno v konstituciji o Cerkvi v sodobnem svetu, v odloku o duhovniški vzgoji in v izjavi o verski svobodi) je namreč tako presenetljivo istosmeren z naukom »Kristusove postave«.

Štefan Šteiner

Fr. Rode, *Le Miracle dans la controverse moderniste*, Paris 1965, 288 str.

Tega dela našega rojaka lazarista Rodéta pravzaprav ne bi kazalo še enkrat obravnavati, ker je to njegova doktorska disertacija, ki jo je z odličnim uspehom branil na Institut catholique v Parizu. Ker pa je izšla v posebni knjigi z obilnim znanstvenim aparatom in to v zbirki *Théologie historique* pri Beauchesnu in ker obravnava eno najvažnejših dob v zgodovini francoske teologije, ko je bila posebno apologetika tako slabotna, da ni mogla zadrževati silnega odpada, kar je pripomoglo k usodnemu pojavu modernizma, in ker obravnava osrednje vprašanje vse apologetike-čudež, vseeno kaže, da se ob tem lepem delu še pomudimo.

Avtor se pogumno spušča v razburkane valove filozofskega in teološkega razpravljanja ob koncu preteklega in v začetku tega stoletja, ki jih je povzročil že Ernest Renan s svojo »*Vie de Jésus*« (1863), v kateri sicer prikazuje Kristusa v kar najbolj simpatični luči, vendar uniči v njem vse, kar je nadnaravnega, posebno pa čudeže. Takoj je treba opozoriti, da Renan in naš avtor ter vsi, ki v modernistični kontroverzi o čudežu nastopajo, mislijo izključno na fizične čudeže (ozdravljenja, obujenja od mrtvih in dr.). Ker so take čudeže odklanjale tudi zmote, ki jih je Pij IX. obsodil v Syllabu (1864), se je seveda moral z vprašanjem čudeža oziroma z vprašanjem, kako naše verovanje znanstveno utemeljiti, pečati tudi I. vatikanski cerkveni zbor, ki se mu je kljub predčasnemu zaključku posrečilo izdati znamenito dogmatično konstitucijo »*Dei Filius*«, s katero je razglasil »božja dejstva« »v prvi vrsti čudeže in prerokbe« za »zunanje dokaze božjega razodetja«, ker pač »jasno izpričujejo božjo vsemogočnost in vsevednost in so najbolj zanesljiva in razumu vseh prikladna znamenja božjega razodetja« (Denz 1790). V zvezi z omenjenimi zmotami in sklepi cerkvenega zbora se je močno razvila takoimenovana »znanstvena apologetika«, ki je hotela biti zvesta tradicionalni apologetiki, vendar se je še bolj kakor cerkveni zbor izolirala od problemov človeškega življenja in odrešenja. Šlo ji je predvsem za »*veritas quoad se*«, nič pa ne za »*veritas quoad nos*«. Tudi fizične čudeže je obravnavala preveč ločeno od tega, zaradi česar se godijo, namreč zaradi vere in zveličanja. Taka apologetika, ki so jo po avtorjevem mnenju najbolj zagovarjali Duilhé de St. Projet, Fr. Hettinger in dr., je bila s svojim stališčem, da za spoznanje čudeža zadostuje »*sane exulta hominis ratio*« (Ottiger) preslabotna, da bi kljubovala napadam vsemogočnega scientizma. Pa tudi za spreobračanje ljudi k veri je bila po mnenju mnogih prej škodljiva kakor koristna.

Pojavila se je zahteva po novi, boljši apologetiki, ki bo znala ljudi spreobračati ali vsaj pred odpadom od vere zadržati. Ta apologetika pa mora seveda vso pozornost posvetiti človeku, ne pa samim racionalnim dokazom in obrambi gole resnice, objekta verovanja. Če se ne upošteva človeka, njegovih notranjih razpoloženj, njegovih teženj in pričakovanj, ne bo noben racionalen dokaz v polnosti priznan. Poudarek na moralno-psihološki strani verovanja je bil izraz miselnega toka, ki so ga predstavljali Ollé-Laprune, Fonsegrive, Brunetière, najbolj pa Maurice Blondel, ki ga ima Rodé poleg Pascala za največjega francoskega apologeta. Kljub spoštovanju, ki ga je Blondel vedno imel za tradicionalno apologetiko, vendar tudi on daje poudarek pri verovanju človeku, na katerega mora biti boljša apologetika predvsem pozorna, če naj njeni dokazi pri njem uspejo. Za človeka je po njegovem sprejemljivo le to, kar je na nek način v njem avtonomno in avtohtono, kar mu pomaga k notranjemu

razvoju, kar ga dviga in odrešuje. Ker pa se »znanstvena apologetika« za to malo ali nič ne briga, se Blondel predvsem z njo spoprijemlje od l. 1893, ko izide njegova »L'Action«, do 1911, ko se z Le Royem bje za pravi pojem čudeža v »Société française de Philosophie«.

Seveda je nastopanje za »novo« apologetiko zbudilo zaskrbljenost pri zastopnikih »stare«; ti so se ustrašili za objektivno resnico, ki jo je ves čas teologija izražala v stavku: »Recta ratio fidei fundamenta demonstrat«. Proti Blondelu sta se oglasila najprej abbé Gayraud in p. Schwalm. Gayraud je dejal: Če gre samo za »argumentum ad hominem«, soglašam; če pa gre za nov način dokazovanja, hočem videti dokaze. V poudarjanju volje in srca, vere in milosti, brez katerih da so racionalni dokazi »illisibles«, pa so branitelji »znanstvene« apologetike videli nevarnost idealizma, iracionalizma in subjektivizma. Žal pa so v čudežu videli le »derogatio legis« brez poudarjanja namenov, zaradi katerih se čudeži godijo. Vzporedno s to debato in malo pozneje se je med Bertrinom, Bricoutom in Brosom vršila razprava o lurških čudežih v podobnem smislu.

Vse to pa ne bi bilo niti tako hudo, če se ne bi začel okrog l. 1900 pojavljati modernizem v spisih A. Loisyja in pozneje E. Le Roya. Misel, ki jo je Laberthonnière močno poudaril, da namreč racionalna apologetika sama po sebi ne more roditi deja vere, ampak je za to potrebno imeti čisto srce in božjo milost, je bila zelo blizu Blondelovi, da čudež ni le izredno dejstvo fizičnega reda, ampak tudi znamenje duhovnega verskomornega reda, ki je naslovljeno na vsakega človeka. Apologetika bi zato ne smela biti neka »demonstratio«, ampak bolj »Science de conversion«, kakor se je P. Tiberghien jasno izrazil. Na stališče samega subjekta verovanja se je jasno postavil tudi Loisy, ki je za spoznanja nadnaravnega podobno kakor Blondel zahteval »luč vere«, ki edina razvzolja skrivnosti nadnarave, dočim so narava, znanost in filozofija v teh rečeh zelo postranskega pomena. Še dalje je seveda šel Le Roy, ki je moč vere v človeku tako poudarjal, da je pravzaprav vera tisto, kar čudeže dela, in duh tisti, ki materijo po mili volji spreminja. Ko je p. Lagrange stališče katoliških teologov o modernizmu izrazil z ostrimi besedami, češ da pomeni napad na vse krščanstvo, je bila zadrega za Blondela in njegov krog dokaj velika, ker so se slišali očitki, kakor da se je Loisy teh reči navzel pri Blondelu in se je tudi Le Roy nanj zelo skliceval.

Rodetova nelahka naloga je bila, da v modernistični kontroverzi glede čudeža na eni strani brani Blondela pred očitki modernizma, na drugi strani pa rešuje njegovo osnovno stališče, da je čudež, kolikor je dejstvo izven normalnega reda, le sekundarnega pomena, da je važna le njegova »signification«, njegova zveza z naukom, ki pa jo more doumeti le človek dobre volje, ki hoče gledati višje in dalje, v katerem deluje luč vere in milost. Treba je priznati, da se je Blondelovo stališče v vsej tej kontroverzi bolj in bolj čistilo. Bil je tako dober vernik, da se od zdrave tradicionalne apologetike in njenega gledanja na čudež nikdar ni hotel v bistvu odmakniti, ampak je to gledanje močno zagovarjal posebno takrat, ko je debata o čudežu prišla pred »Société française de Philosophie« in je ostro in jasno nastopil zoper Le Roya, ki je za vzrok čudeža delal človeka ne pa Boga. Ni čudno, da se je njegovo stališče močno približalo stališču L. Maisonneuvea in J. Lebretona posebno pa kard. Dechampsea. Njegove močne poudarke, da je na čudež treba gledati v zvezi z naukom, celotnim človekom, celotnim verskim svetom, v zvezi z verskim kontekstom in Cerkvijo, so povzeli tudi apologeti kakor L. de Grandmaison, J. Wehrle, P. Tiberghien, J. Mouroux in H. Bouillard. Rodé v podporo njegovemu stališču navaja tudi nekatere eksegete (J. Bonsirven, L. Cerfaux, A. Lefevre in dr.), ki so močno podčrtavali, da je v SZ in v NZ čudež vedno le znamenje za nekaj višjega. Avtor je vesel, da more kot potrdilo opravičene Blondelove smeri, ki se je izkristalizirala v toku te kontroverze, navajati knjigo L. Mondena, Le Miracle-Signe de Salut (1960), ki najbolj poudarja to, kar naj bi v znanstveni apologetiki manjkalo, namreč »notion de signe«, in v zvezi s tem tudi človeka, ki more le v tem primeru čudež sprejeti kot znamenje višjega reda, če je prav razporejen in mu pomaga vera in milost, kakor sta učila tudi jezuita Rousselot in G. de Broglie. Takoj pa je treba pripomniti, da si ne moremo misliti nobene dobe v zgodovini apologetike in eksegeze, ki ne bi videla smisla čudeža »in

ratione signi«, njegov nujni predpogoj pa v čudežnem dejstvu (Taymans). Sedaj, ko so časi te kontroverze in precej žolčnih razprav že za nami, moremo mirneje gledati na celotno vprašanje. Pohvaliti je treba silno prizadevanje določenih krogov v Franciji, ki so zahtevali tako apologetiko, ki bi privedla ljudi do spreobrnjenja. Pravilno je učil Blondel, da je od samega izrednega dejstva do dejanja vere še velik skok, ki ga je treba posebej pripraviti. Tudi Gayraud je vedel, da bo racionalna apologetika za spreobračanje malo uspešna, če ne bo posebne apologetike za voljo in srce. Tudi to je jasno, da mora biti med tem, kar vero pripravlja in med samo vero neka konnaturnost, ki jo povzroči božja milost. Vendar se zdi, da je premajhna pazljivost na razliko, ki je med spoznanjem čudeža kot božjega dejstva in med sprejetjem čudeža kot znamenja za višji red življenja, ki se ga kdo hoče okleniti, vzrok, da so podcenjevali racionalno ali teoretično apologetiko in ji očitali »inefficacitè«. Vse to, za kar se je boril Blondel in njegovi, je potrebno za spreobračanje ljudi, ne pa za teorijo samo. Če bi francosko misel o neki predapologetiki, dispozitivni apologetiki, ki jo danes imenujemo praktično ali pastoralno apologetiko in jo zahteva že cela vrsta velikih apologetov (Tromp, Lang, Nicolau in dr.) kot dopolnilo teoretične, bolj upoštevali in jo od nje strogo ločili, bi ne bilo toliko nesporazumov in borb. Toda prav tem borbam gre v veliki meri zahvala, da je do te jasne razmejitve prišlo in da je praktični in pastoralni II. vatikanski koncil v tem smislu dopolnjeval, kar je teoretični I. vatikanski koncil pustil odprto, namreč ozir na človeka in sodobni svet, ki mu je s čudeži utemeljeno razodetje namenjeno.

Vilko Fajdiga

Leopold Lentner: **Katechetisches Wörterbuch**, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1961, 820 str.

Pod vodstvom predstojnika dunajskega katehetskega instituta L. Lentnerja je blizu 200 strokovnjakov (predvsem iz nemško govorečih dežel) sestavilo prepotreben priročnik za sodobno katehetsko delo.

»Katehetski slovar« nudi katehetskemu delavcu skoraj vsa najnovejša psihološka, pedagoška in didaktična spoznanja o njegovi stroki. Knjiga pa je več kakor samo informacija o teh spoznanjih (da ne omenjamo mnogih podatkov o zgodovini kateheze, o stanju katehetskega pouka v raznih deželah, o katehetski literaturi, pisateljih, organizatorjih itd.). Njena vsebina je namreč postavljena na solidne biblično-teološke temelje, na katerih orientira kateheta v duhu kerigmatičnih načel. Prav tako pa to zajetno delo močno upošteva sedanjo družbeno in duhovno strukturo sveta, katehetsko pastorizacijo okolja in apostolat laikov. Vsebuje tudi mnogo spodbud in navodil za praktično katehetsko delo. O nekaterih vprašanjih beremo kar male razprave, npr. o cerkveni zavesti, o starših in vzgojitelju, o odrešenju, o strasti. Zaradi teh lastnosti bi bilo bolje, če bi sestavljavci imenovali delo »leksikon«, ne pa »slovar«.

Zeleli bi, da bi bil K. W. izčrpnější, kar se tiče nauka zadnjih papežev o katehezi in katehizaciji. Pija XII., ki je posebno v svojih govorih dal dragocena navodila za vsa katehetska področja, predstavlja preskromno, o Janezu XXIII. pa nima niti besede, čeprav je v encikliki »Princeps pastorum« zapisal važne smernice za misijonsko katehezo. Prav bi bilo, če bi delo, ki ima o katehezi v Luksemburgu 5 stolpcev (!), več povedalo o katehezi v socialističnih deželah. Nekoliko obširneje je označena samo kateheza na Poljskem, mimogrede ona na Madžarskem, medtem ko je katehetsko delo v Jugoslaviji popolnoma spregledano (sestavljavci bi lahko dobili najnujnejše podatke v reviji »Lumen vitae« v letnikih 1954—58). Nova metodološka, katekizmolška in organizacijska dognanja v teh deželah bi mogla biti koristna tudi zapadnoevropskim deželam. — K. W. tudi popolnoma izpušča slovansko katehetsko literaturo ter zanemara romansko.

K. W. je prvi večji poskus leksikoniziranja katehetske znanosti. Kot tak je gotovo zelo uspelo delo. Za katehetske strokovnjake in praktične delavce bi moral biti »vademezum« njihovega prizadevanja.

Štefan Šteiner

Zur Auferbauung des Leibes Christi. Festgabe für Professor D. Peter Brunner zum 65. Geburtstag am 25. April 1965. Hrsg. von Edmund Schlink und Albrecht Peters. Johannes Stauda-Verlag, Kassel 1965, 311 str.

P. Brunner je švicarski kalvinistični teolog, ki se je trudil skupaj s K. Barthom za obnovo protestantske teologije zoper dogmatični liberalizem. Od K. Bartha se razlikuje po tem, da mu je »analogia entis« temelj vse teologije, medtem ko to K. Barth zameta. Pripadal je novejšim oksfordskim skupinam teologov in ga že zaradi umirjenosti Anglosaksonci v splošnem bolj cenijo kakor Bartha. Imenovano knjigo teoloških razprav so mu posvetili prijatelji in učenci; med njimi sta prispevala razpravi tudi dva katoliška teologa: münchenski prof. H. Fries in H. Volk, bivši prof. teologije, sedaj škof v Mainzu.

Knjiga ima 6 skupin razprav s sledečimi temami: I. Sv. pismo in veroučitev, II. Cerkev in teologija, III. Cerkev in služba (Amt), IV. Vera in zgodovina, V. Beseda in zakrament, VI. Bogoslužje in molitev. Ob koncu je dodana še bibliografija spisov P. Brunnerja ter »Tabula gratulatoria«, v kateri najdemo tudi veliko imen znanih katoliških teologov, kakor so K. Grosche, K. Rahner, J. Ratzinger, M. Schmaus itd.

V razpravah najdemo prav malo takšnih trditev, ki se z njimi katoličanu ni mogoče strinjati. Večina razprav je takšnih, da bi bile v čast katoliškemu teologu tudi glede na duha globoke kristocentrične vernosti in glede zvestobe dogmam, pojmovanim ne kot neko tuje, otrplo in ovirajoče telo v organizmu krščanstva, marveč kot izraz njegovega nadnaravnega izvora.

E. Kinder v razpravi o sv. pismu nasproti teoriji o »razmitologizaciji« odločno poudarja, da »se pregreši nad sv. pismom, kakor to samo sebe razumeva, če... se mu približuje s historično skepso« (str. 13). V sv. pismu imamo opraviti s poročanjem odrešitvene zgodovine kot pozivom človeku, da se odpre za delovanje božje milosti (str. 18). Tudi katoličan mora pritrditi (prim. konst. o sv. bogosl., čl. 52), ko pravi Kinder, da sedanje oznanjevanje vedno temelji na sv. pismu (str. 20); prav tako stavku, ki pravi, da »potencialno« razodetje, vsebovano v svetopisemskem dogodku, postane »aktualno« v oznanjevanju, katero napravi dogodek »navzoč«, istočasen, tako da se Bog sreča z ljudmi (str. 19). Oznanjevalci so samo tisti, ki jih je Kristus poklical, da hodijo za njim, in katerim se je kot vstali prikazal (Apd 10, 41. 42), kajti samo tem je bilo razodeto, kaj se je pravzaprav zgodilo s strani Boga. V Jezusu delujoči Bog sam jim je to povedal, da bi oznanjali drugim in da bi bilo to na ta način razodeto tudi njim (2 Kor 4, 6). Oznanjevalci so orodje za posredovanje božje besede drugim — v ta namen so bili sprejeti v službo. In sicer ne moremo »božje besede« v vseobsežnem smislu istovetiti s sv. pismom, čeprav bi brez njega ne imeli dostopa do že izvršenih odrešilnih dogodkov in ne merila za božjo besedo, ki naj se oznanja (str. 21 sl.). Sv. pismo je stalno življenjsko pravilo Cerkve (str. 27).

Takoj za to razpravo protestantskega prof. teologije v Münstru pride razprava znanega katoliškega fundamentalista H. Friesa o »pomenu sv. pisma za Cerkev po katoliškem pojmovanju« (28–40). — H. Fries opozarja, da je po gledanju katoliške Cerkve najvažnejša škofova naloga oznanjevanje. Dalje omenja, kako je na koncilih bilo sv. pismo vedno na častnem mestu in da je liturgija vsa polna sv. pisma. Sedanja lit. konstitucija izrečno naglaša, da je treba sv. pismo zelo ceniti (npr. čl. 24, 35, 7). Sv. pismo je Cerkvi izročeno kot dragocena last v varstvo in hranitev, da bi verniki vedno dobivali čisto nadnaravno hrano poleg hrane zakramentov, predvsem evharistije. »V nekem smislu, v smislu podeljevanja in nudenja, razpolaga Cerkev z zakramentom, s katerim ne more razpolagati. A samo zato razpolaga z njim, ker je glede nje tako odredil delivec in Gospod zakramenta. Ker je Gospod hotel, da se na ta način in po taki službi podarja ljudem... Bog potrebuje ljudi, ker hoče, da jih potrebuje. Gospod ostane gospod svoje ustanove in svojega daru v zakramentu... tudi če je dano ljudem, da ga dele... Čisto podobno je treba reči o sv. pismu. Cerkev imenuje biblijo sveto in kanonično pismo, o tem dejstvu in o utemeljitvi se je izrekel I. vat. koncil na način, ki popolnoma nedvoumno prikazuje, da in kako zelo stoji sv. pismo nad Cerkvijo« (str. 30).

»Sv. pismo je božje delo. Bog je postavil ljudi v svojo službo, tako da je sv. pismo tudi človeško delo, v katerega je položena vsa veličina in omejenost človeštva — zato je sv. pismo sveto in kanonično tj. normativno, veljavno, obvezno. Kot to takó spisano pismo je biblija izročena Cerkvi. Ne daje torej Cerkev sv. pismu njegovega dostojanstva in kvalitete, njegove obveznosti, njegove kanonično-normativne lastnosti; to marveč Cerkev sprejema kot nekaj, kar ji je dano in njej odrejeno, kot nekaj, kar jo obvezuje« (str. 31). »Cerkve se ne postavlja nad sv. pismo, marveč nad posameznika. To dela na temelju določitve, za katero priča sv. pismo: da je namreč treba Cerkev poslušati (Mt 18, 17), da je Cerkev steber in temelj resnice (1 Tim 3, 15). Da je sedanja, poapostolska, zgodovinska Cerkev zakonita instanca za razlaganje sv. pisma v stvareh vere, ustreza njenemu položaju Cerkve izročila. Če je znamenje in moč normativne zgodnje Cerkve to, da je iz same sebe kot pričevanje tistega, kar ji je bilo razodeto, kar je ona verovala in v veri razumevala, stvorila sv. pismo, potem je znamenje, obljuba, naloga in usposobljenost poapostolske Cerkve, kateri je izročeno sv. pismo, to, da more isto sv. pismo obvezno razlagati v stvareh vere. — Razlogi za to, da je sv. pismo potrebno razlage, so mnogi. Eden od njih je ta, da začetek in izvor nista tudi že konec, da se prav do tega konca razvijata s tem, da razlagata svojo neizčrpnost, svoje bogastvo, svoje dimenzije in obljubljeni Sv. Duh občestvo verujočih uvaja vedno globlje v resnico« (str. 38). — »Sv. pisma ne smemo izigravati zoper Cerkev. A iz tega ne sledi, da bi tisti, kateri sprejme to načelo, bil oproščen vsakega individualnega eksegetičnega dela, da bi bila njegova prizadevanja za sv. pismo odveč — ravno nasprotno. Za globlje raziskovanje in utemeljevanje verske resnice se odpira široko polje. Kajti ta princip razlaganja ni nikak recept za eksegezo posameznega teksta, marveč hoče ravno sprožiti in omogočiti oblike posameznih razlag« (str. 39). — Fries posebej opozarja na to, kako malo je dejansko takih tekstov, katerih smisel bi cerkvena avtoriteta konkretno in izrečno s obveznostjo določala; to vidimo iz Denzingerjevega »Index scripturisticus«. Iz nove zaveze je imenovanih približno 12 tekstov, pri katerih je rečeno, da definicija sledi »de textu citato«. Ta mesta se nanašajo na položaj sv. Petra, oblast ključev Cerkve, krst, Gospodovo večerjo, spoved. Pa tudi za te tekste ni ukazana nikaka podrobna eksegeza, rečeno je le, da ima določena vsebina nauka in verske vsebine svojo stvarno oporo v navedenem tekstu sv. pisma. S katoliške strani ni nikake predpisane ali prepovedane posamezne eksegeze. (Str. 40.) »To dejansko stanje je veliko presenečenje, ki postane potem še večje, če načelno pomislimo na to, da tudi definicija ni le konec, temveč hkrati začetek, ki daje možnost, da, tudi nujnost globljega doumetja stvari s poglobljenim razumevanjem svetopisemskega teksta, in ta se vrši v teološkem prizadevanju. Z druge strani pa verujoči ekseget ne bo prejema krsta in Gospodove večerje in obhajanja velike noči toliko časa odložil, dokler ne bi bila vsa v poštev prihajajoča posamezna vprašanja rešena« (str. 40).

Sv. pismo spada »h konstitutivnim momentom prvotne Cerkve in je deležno dostojanstva in merodajnosti, kanoničnosti ter normativne moči apostolskega začetka... Cerkev je to, kar je, ker živi iz tega in veruje to, kar pričuje sv. pismo« (str. 35). Ker pa to, kar je v sv. pismu povedano, ni tako enoumno, da bi bila izključena vsaka dvoumnost in nesporazum, je jasno, da posamezni bravec sv. pisma »ne more odmisлити Cerkve in izven Cerkve najti merodajnega smisla sv. pisma«, vsaj ne v stvareh vere in nrvnosti (prim. Denz. 786). A če je v stvareh vere in nrvnosti avtentična razlagavka sv. pisma samo Cerkev, moramo paziti na sledeče: »Kdor razlaga — tudi tisti in prav tisti še posebno, ki to dela avtentično —, se ne postavlja nad, temveč pod tisto, kar razlaga, pod tekst, pod besedo, pod sv. pismo... Odločanje najvišjega sodišča ni odločanje mimo zakona, ni razpolaganje. Odločitev hoče uveljaviti in napraviti navzočno pravo in zakon z intenzivnim in posebno odgovornim prizadevanjem za stvar... Prav s tem se takšna najvišja instanca postavlja pod zakon, hoče biti njena služabnica. S tem pa nočemo reči, da je božja beseda v sv. pismu zakonik; hočemo le povedati, da razlaganje ne pomeni razpolaganja, temveč službo: poslušanje in pokorščino... Cerkev hoče privedi do veljave avtoriteto in odrešitveno moč božje besede... Tudi in ravno dogme

Cerkve hočejo biti razlaga sv. pisma; ne razlaga kakega posameznega mesta sv. pisma, ampak razlaga tega, o čemer pričuje na mnogotere načine celota sv. pisma. Dogme so umevane kot „normae normatae“. Tudi veroizpovedni spisi evangeličanske Cerkve, h katerim spadajo tudi koncilske odločbe zgodnje Cerkve, so tako pojmovani« (str. 37).

Znani protestantski teolog iz Kopenhagena Kristen E. Skydsgaard govori o »apostolski veroizpovedi kot pravilu nauka in kot božji besedi« (41–60). Ob zgodnjih cerkvenih očetih razlaga besedni in stvarni pomen »symboli«, kolikor se nanaša na »apostolsko vero«, nastalo iz krstnega obreda in v zvezi z njim. »V trenutku krsta je človek postavljen v odrešitveno zgodovino, ki o njej spričuje veroizpoved. Veroizpoved v obliki vprašanja in odgovora ter krst spadata neločljivo skupaj, ker oboje v svoji enoti daje izraz milostni zavezi Boga s človekom, zaznamuje to zavezo, jo oznanja in ostvarja« (str. 58). Če ne denemo tega na strogo tehtnico, se da trditev razumeti v katoliškem smislu. Pri krstu »gre za pogodbo, pri kateri ni celotni znesek plačan takoj, marveč kupec se obveže s simbolom, da bo pozneje izplačal ostali znesek... Med Bogom in človekom se pogodba vere snuje le na veri; ne zaupa se črki, marveč srcu, notranjosti, ne papirju, ker Bog ne potrebuje človekovega poročstva«, povzema Skydsgaard misli sv. P. Krizologa (str. 48). Tu ni potreben pismeni pravomočni dokument, nepogrešljiva pa sta skozi uho sprejeta božja beseda in človekova vera; Bog in človek sta pri tej pogodbi udeležena, čeprav nikdar ne na isti stopnji.

V drugi skupini, kjer je govor o Cerkvi in teologiji, je posebno zanimiva razprava Wilhelma Stählina, prof. teologije in luterantskega »Altbischof«-a: »Jerusalem hat Mauern und Tore« (76–83). — Naslanja se na Raz 22, 15, kjer je rečeno, da so zunaj obzidja nebeškega Jeruzalema »psi in vražarji in nečistniki in ubijavci in malikovavci, in vsak, kdor ljubi laž in se ji vdaja«. Pravi, da je »pseudos« (= laž) v jeziku sv. pisma ne toliko subjektivna neresnica, marveč bolj samoprevara glede stvarnega stanja sveta in človeka, slepilo, kateremu se je nevarno in pogubno vdajati. »Psi« pomenijo tu ljudi, ki jim ni nobena stvar vredna spoštovanja, torej nekake »cinike«, medtem »vražarji« in »malikovavci« svoje češčenje obračajo na to, kar ni vredno češčenja. Poleg načelnih skeptikov imamo namreč fanatike zmote. Razen teh so izključeni iz notranjosti Jeruzalema tudi tisti, ki načelno ali praktično kršijo red zoper življenje, čast in življenjski prostor bližnjega. — Zid mora biti in Cerkev mora braniti »zidove nedotaknjene, da se ‚znotraj‘ in ‚zunaj‘ ne zamenjavata«. Zid pomeni najprej skrb za »zdrav« nauk (pojem »čistega« nauka je — pravi Stählin — tuj sv. pismu) in da razlikujemo med resnico, kateri se moremo zaupati, in domišljijo, ki grozi življenju s samouničenjem; »brez takšne dogmatične službe čuvanja bo zid, ki notranji prostor Cerkve loči od vdiranja zmote, hitro razpadel. Prav tako gre pri vseh prizadevanjih za pravo obliko bogoslužja ne toliko za umetnostna pravila, za določena izročila ali estetske vrednote, ki naj bodo ohranjene, marveč preprosto za to, da se svetemu približujemo z dolžnim češčenjem in se mu dajemo s predanostjo srca, namesto da bi samo govorili o tem svetem. In končno je zid potreben tudi za jasnost in trdnost v vseh vprašanih reda v pomešanosti ljudi med seboj« (str. 77 sl.).

Toda Jeruzalem ima in mora imeti tudi vrata, ki se sploh ne zapro in tudi niso blokirana s pridvižnimi mostovi. Tako obstoji trajna možnost povezave med »znotraj« in »zunaj«. More se zgoditi, da se kdo, ki je bil že znotraj, izgubi ven in rešilno resnico zamenja s pogubno blodnjo. More se pa zgoditi tudi nasprotno: da kdo od zunaj želi vstopa in pride do prostora zanesljive resnice, do nepopačenega bogoslužja, do blagodejnega reda in ljubezni, ki služi. »Odprta vrata so opomin in hkrati vabilo« (str. 78). To Stählin potem naobrne na 2. vat. koncil in pravi: »Če tam prenova rimske Cerkve ne izhaja samo iz volje po samoohranitvi in samouveljavljanju, marveč naj hkrati služi odgovornosti za ves svet, potem je to — govorjeno v oni biblični podobi — skrb za zidove in vrata Jeruzalema« (str. 79). »Ljubeznivi Kristusov« obraz naj katoliška Cerkev pokaže »ob odprtih in vabečih vratih«, ne pa tako, da bi ta podoba bila postavljena za ogled »na hudo utrjenem zidu«. Oboje skupaj je potrebno. »Kajti če se ne dogaja oboje skupaj, če ne gledamo obojega skupaj

in skupaj gojimo, potem Cerkev neizbežno zaide v eno ali drugo izmed dveh nasprotujočih si nevarnosti. Kako mnogi ljudje sanjajo o 'nedogmatičnem' krščanstvu, ki se odpove vsem mejam zdravega nauka in zmehčava 'otrple' forme teoloških pojmov v prid splošnim religioznim idejam ali čustvom! Kako mnogi iščejo v bogoslužju samo vzpodbudno razpoložanje ali umetniško obliko brez vezanosti na določeno vsebino, ki ne more biti nadomeščena z drugo vsebino!... In menijo, da je Sv. Duh tuj vsaki trdno določeni obliki in ga torej vsak trden red in vsako pravilo za človeško skupnost v njegovem svobodnem delovanju bolj ovira kakor pospešuje. Zidove je treba podreti in okoliško področje naj se razširi v splošnost brez trdnih obrisov in meja. To je ideal, kakor ga splošno (a po krivici) razumejo pod toleranco, načelnim nerazlikovanjem med veljavnim in napačnim, med resnico in blodnjo. Toda z nekom drugim se moremo srečati le tedaj plodovito, če imamo sami svoje trdno stališče; v podobi govornika: če gremo skozi vrata, ki so ravno v zidu. O vsakomer moramo, kakor se je rad izražal rajni filozof H. Scholz, vedeti, 'kje ga je najti', ker je sicer srečanje z njim v osnovi neinteresantno in neplodovito« (str. 79).

»Toda če zidovi nimajo nikakih vrat ali če so vrata boječe zaklenjena, tedaj nevarnost za Cerkev ni manj velika. Tedaj nastane tista sektaška odtrganost, tista farizejska domišljavost, ki se v navidezno pobožni gotovosti samega sebe odteguje odgovornosti za 'zunaj'; življenje pobožnih na otoku (ali morda bolj primerno rečeno: življenje v getu), 'vernih', 'spreobrnjenih', ki svetu zunaj nič več ne dajo videti ljubeznivega Kristusovega obličja, marveč ošabni in negibni obraz tistih, ki se sklicujejo na Kristusa« (str. 80).

Potem te misli o potrebi zidu, a tudi o potrebi vrat v zidu, naobrača na tri gibanja: a) ekumensko, b) med verami, c) v smeri k svetu.

Glede ekumenizma se ostro obrača zoper težnjo po »nekonfesionalnosti« krščanstva. »Zoper takšno nezgodovinsko nejasnost zatrjujemo mi zavestno zvestobo zgodovinski dediščini, ki nam je naložena, in zagovarjamo neizprosno resnobo v vprašanju o pravilnem razumevanju evangelija. Pristni dialog med kristjani različnih veroizpovedi je mogoč le med ljudmi, ki se priznavajo k izraziti konfesionalni obliki krščanstva. Celo najostrejši teološki prepir more biti izraz odgovornosti za vso Cerkev in služiti resnični edinosti bolj kakor pa tista nejasnost, za katero se skriva miselna nejasnost... Kdor hoče zidove, ki nas konfesionalno ločijo, preprosto podreti in zabrisati vse mejne črte, ne služi resnični edinosti Cerkve« (str. 80). Z druge strani pa je konfesionalna samozavest, »ki sploh nima želje, da bi se srečala z drugim v vratih, odbijajoča spaka konfesionalne zvestobe. Zidovi brez vrat ali vrata, ki so trdno zaklenjena in teološko zapahnjena: to je ravno tisto, kar danes v nobenem primeru ni več dovoljeno. Niso samo biseri tisto, iz česar so ti konfesionalni zidovi zgrajeni, in niso samo 'psi' tisti, ki prebivajo zunaj zidov« (str. 80 sl.). Pri tem ugotavlja, da se pri evangeličanih pogosto zgodi nevarna stvar: če gre za zmehčavanje krščanske vere, za tajitev temeljnih krščanskih resnic, so vrata široko odprta; a 'katolizirajoča nagnjenja' so deležna ostrejših sodb kakor pa vsako odkrito krivoverstvo (str. 81).

Podobne misli izraža St. glede odnosa do nekrščanskih religij. Neko resnično vsebino moramo priznavati v teh verah, ker bi sicer »razvrednotili sledove božjega pričevanja o samem sebi. Sveto pismo ne pravi, da so maliki nič, marveč tudi pravi, da je Jahve Gospod nad vsemi bogovi« (str. 81 sl.). »Srečanje z velikimi religijami Azije nam more pripomoči do tega, da premagamo prav zaradi svetovne širine evangelija samega provincializem zapadnega krščanstva«; a oploditev našega zapadnega mišljenja z indijsko ali kitajsko modrostjo je možna le tedaj, »če ne dopustimo, da bi bile meje zabrisane in če brez strahu pred 'ožino' ohranjamo in uveljavljamo za nas same in za druge posebnost evangelija« (str. 82).

Glede odnosa kristjanov do sveta, kolikor je tuj veri, pravi St. med drugim: »Tudi tukaj je treba najprej braniti pravico zidov. Zdi se, da danes tudi mnogi cerkveni ljudje z vihravo gorečnostjo v srečanju s svetom zapadajo nevarnosti, da bi krščansko vero napravili posvetno, to je, da bi s prilaganjem svetu, ki nas obdaja, izdali pravo poslanstvo z ozirom na svet... Ali

ni preprosto nevarna samoprevara, če mislimo, da bi mogli s čim večjo prilagoditvijo slogu nekrščanskega sveta okoli nas ljudi od „zunaj“ učinkovito vabiti v Cerkev; ali se ne odpro pri tem vrata le navzven, toda ne navznoter?“ (str. 83). Nikakor pa spet ne zagovarja mišljenja, kakor da je Cerkev zavarovana zoper svet v slabem smislu, kakor da bi ne bili tudi ljudje „znotraj“ ogroženi z dvomom in odpadom ter celo napadom na krščanstvo; saj je »izrazit ateizem za Cerkev manj nevaren kakor praktična tajitev Boga v družbi s tradicionalno cerkvenostjo« (str. 83). Pro-»fanum« je to, kar je v prostoru pred »fanum«, čakajoč na to, da bi bilo s svetom svetega postavljeno v odnos in plodovito zvezo. Profanost je naravnost navezana na to, da obstoji tisti »fanum« (= svetišče), ki se ne izteka brezbrežno v svet, da obstoje odprta vrata, a v zidu.

Protestantski prof. teologije v Heidelbergu Edmund Schlink, ki je tudi znan kot opazovalec na 2. vat. koncilu, ima razpravo »O nalogah ekumenske dogmatike« (84–93). Govori v podobnem duhu kakor Stählin. — V nekem pomenu, pravi, je vsaka dogmatika »ekumenska dogmatika«, kajti vedno gre za vero enega in celotnega božjega ljudstva na zemlji (str. 84). Ekumenska dogmatika se ne sme omejevati na to, da bi šla nazaj na soglasje skozi prvih pet stoletij. Imeti mora pogum, da bi bila maksimalistična — in to ne v smislu ideala kvantitativne celotnosti, pač pa v intenzivnosti, v katerem se vrši priznavanje oznanila brez ozira na karkoli in brez oslabljanja univerzalne zahtevnosti tega oznanila (str. 85). Zelo napačno se mu zdi, ko nekateri vidijo vzrok za razcepitve med kristjani ne le v napačnih ali enostranskih ali ozkih dogmatičnih odločitvah, marveč tudi v bistvu dogme in dogmatike kot take. »Mnogi danes načelno odklanjajo, da bi bila soglasnost v nauku za edinost Cerkve potrebna. Kjer pa se to zgodi in kjer edinstvo vidijo samo v izkustvu krščanske občestvenosti, v izkustvu, kakršnega v nauku ni mogoče podati, tam bo komaj izostalo, da bo takšna edinstvo neopazno in vse prenalahko postala žoga socialnih, političnih ali svetovnonazorskih tokov in s tem eksponent sil tega sveta in da bo zopet razpadla. Nalogi prizadevanja za dogmatično soglasje se na noben način ne smemo izmikati« (str. 87). — Obstoje pa dogmam nasprotne verske skupnosti, ki pa se dejansko strogo drže skupnega nauka bolj kakor pa tisti, ki se načelno drže dogme (str. 89).

Kot naloge ekumenske dogmatike navaja Schlink: 1. Upoštevanje rezultatov historično-kritičnega raziskovanja sv. pisma; 2. gledati na dogme posameznih veroizpovedi kot na zgodovinske trditve, formulirane in sprejete od določenih ljudi v določenih zgodovinskih situacijah; 3. paziti na to, kakšno veljavo ima sv. pismo in dogma dejansko v življenju določene krščanske skupnosti, v pridigah, molitvah, pesmih, v odnosu do sveta; 4. spričo mnogoterosti in polnosti bibličnih trditev računati z možnostjo takšnih dogmatičnih trditev, ki v dosežanju zgodovini dogem sploh še niso uresničene — saj gre za Kristusa, kateremu je kot Gospodu vse podrejeno, in s tem ne le za tiste, ki mu že danes dajejo čast, temveč tudi za tiste, ki mu jo bodo šele dajali (priznanje dogmatičnega razvoja torej!); 5. iz prejšnjega sledi, da morejo na prvi videz različne trditve biti vsebinsko enake ali pa se medsebojno dopolnjevati brez nasprotja — iste trditve morejo biti vsebinsko različne, čeprav to ne pomeni dogmatičnega relativizma (str. 91); 6. ne moremo se plodovito prizadevati za ekumensko dogmatiko v praznem prostoru onstran obstoječih Cerkva (str. 92). Nihče npr. »ne more dogmatično razvijati kristologije, če ni slišal evangelija in prišel na ta način k veri v Kristusa. Nihče ne more glede besede in zakramenta postavljati dogmatičnih trditev, ne da bi živel od poslušanja besede in od prejemanja zakramentov... O teološkem delu velja, da ni možno brez službe Cerkvi, po kateri nas je Bog prebudil k veri, nas vzdržuje v veri in kliče k pričevanju vere. To pomeni v sedanjem stanju razcepljenosti krščanstva, da je teološko delo možno le, ako smo člani določene veroizpovedi Cerkve, v službi katere smo prišli do vere in v kateri vedno znova prejemamo odvezo in Kristusovo telo in kri« (str. 92). Kakor vsako teološko delo, tako ima tudi prizadevanje za ekumensko dogmatiko za svoj pogoj konkretno, vidno Cerkev (str. 93).

L. Goppelt, prof. v Hamburgu, govori o cerkveni službi po nauku luteranskih veroizpovednih spisov, P. Reinhardt, pastor iz Hamburga pa o važnosti teološkega študija za dušnega pastirja — tisti pa, ki teološko raziskujejo in

uče, »morajo vedno misliti na to, da je korenina vse teologije v doksologiji in da vse teološko delo služi pravilnemu umevanju in širjenju evangelija« (str. 116); sekularizacija proforskega naslova ne sme prekriti skupne korenine besede »professor« in »confessor« (str. 117).

Drugi prispevek s katoliške strani je lepa razprava škofa dr. H. Volka »Katholischer Oekumenismus« (134—149). Načelno se v mnogočem sklada z mislimi evangeličana W. Stählina in tudi E. Schlinka, zlasti v trditvi, da more kristjan le iz korenin svoje lastne veroizpovedi spoznavati cilje svojih ekumenskih prizadevanj in spoznati tudi naravo in lastnosti tiste edinosti, ki je Cerkev naložena za čas potovanja na zemlji, obenem pa možnosti za zблиžanje ločenih kristjanov (str. 34). Katoliška Cerkev samo sebe razume ne kot samolastno oblast, temveč kot navzočnost Kristusove skrivnosti skozi čas od prihoda Sv. Duha do drugega Gospodovega prihoda. Iz sedanje koncilске konstitucije o Cerkvu je to docela jasno. Funkcijo posredovanja odrešjenja ima Cerkev samo do drugega Kristusovega prihoda, zato je tudi razumljivo, da se mora truditi za edinstvo sedaj na zemlji.

Sicer pa razlaga predvsem versko resnico, da je (str. 138 sl.) Cerkev samo ena in kaj sledi iz tega za ekumenizem. Vera v to ni nestrpnost, marveč priznanje od Kristusa stvorjene in zajamčene povezave Cerkvu s Kristusom. »Cerkev je ena, ker se Kristus s svojo celotno stvarnostjo brez pridržka napravlja za glavo svoje Cerkvu, si napravlja Cerkev za svoje telo«, za svojo nevesto, za katero se daje v celoti, tj. daje svoje življenje (str. 139). Ekumenizem bi »izgubil svojo najmočnejšo pobudo, če bi z ene strani ne bilo nujnega teženja po edinstvu kristjanov v eni sami Cerkvu in če bi z druge strani smeli nivelizirati razliko med versko resnico in versko zmoto« (str. 140). »Edinstvo je preveč bistvena prvina v krščanski odrešitveni stvarnosti, razen tega je Cerkev sama preveč znamenje edinstva in odrešjenja, da bi mogli obstajati nepovezani deli Cerkvu. Čeprav so s tem postavljena težavna vprašanja, se po tem, kar najdemo v sv. pismu, zdi vendarle nemogoče, da bi opustili nauk o eni Cerkvu, ki je v času in delu v času kot izkustveno ugotovljiva« (str. 143). — Treba je pa imeti pred očmi tudi to, da »Cerkvu dane obljube ne pomenijo hkrati njenih optimalnih uresničenj. Čeprav je Cerkev s pomočjo Kristusa in Sv. Duha obvarovana pred tem, da bi prekoračila svoje najnižje meje, vendar pa je treba dviganje in zniževanje cerkvenega življenja in delovanja — tudi v službi (Amt) — katero kaže zgodovina, priznati v nauku, namreč v tem, da obljube postanejo obenem naloga. Cerkvu niso dane nikakršne obljube, za katerih uresničenje ne bi tudi molili. Tako molimo na odličnem mestu, takoj ob začetku mašnega kanona za Cerkev, za njeno edinstvo, za papeža in škofa. Vse to je razumljivo le, ker edinstvo Cerkvu zvišuje njeno odgovornost in je ne morda zmanjšuje, medtem ko se nasprotno mišljenje: da namreč zaradi grešnosti ljudi praktično obstoje samo veroizpovedne Cerkvu (Konfessionskirchen), torej omejena uresničenje Cerkvu, ki morejo univerzalnost ene Kristusove Cerkvu nekoliko doseči le v dopolnitvi z drugačnimi uresničitvami Cerkvu, že vnaprej odpove celotnosti in končno edinstvu« (str. 143). Prepričanje, da je Cerkev samo ena, nalaga težke obveznosti. »Če je namreč Cerkev ena, mora biti ta Cerkev nujno v tem smislu vesoljna in katoliška, da v njej ni nič resnično krščanskega nemogoče, da ta edina Kristusova Cerkev marveč pozitivno nudi vsemu, kar je resnično krščansko, prostor, v katerem je vse krščansko mogoče in ima pravo domovino. Če se zanesemo na to, da je katoliška Cerkev Kristusova Cerkev, potem pomeni to za to Cerkev obveznost, da konkretno dokaže svojo univerzalnost za vse krščansko in s tem svoje katolištvo. Kakor zaradi krščanskega verovanja ni treba, da, niti ni dovoljeno zanikati nikake naravne resnice ali vrednote, tako tudi Cerkev ne sme zatajati ničesar krščanskega, ne sme izključiti od sebe nikake resnice, nikake krščanske duhovnosti« (str. 145).

Z druge strani pa H. Volk naglašja tudi to, da vedno obstoji tudi nevarnost znotraj Cerkvu, da bi iskali edinstvo tam, kjer ni potrebna, in poskusili s tem okrepiti duhovna počela edinstva. A to ni potrebno; Cerkev ne potrebuje takih opor in ne sme postavljati nikakih pogojev za pripadnost, ki niso potrebni; potrebni so le tedaj, če so božjepravnega izvora. Cerkev se ne izkazuje toliko močnejša, kolikor večja je enota vseh oblik javljanja krščanskih prvin; izkaže

se namreč za močno ravno s tem, da »v mirni moči zedinja možno raznolikost«. Dejansko se kaže katoliška širina v Cerkvi npr. s tem, da ima v svojem okviru Cerkev različne teološke šole, ki se morejo med seboj tudi ostro prepirati, ne da bi se dotaknile edinosti vere; da ima različne obrede, različne duhovnosti v različnih redovih, izmed katerih ne eden samega sebe ne more imeti za red Cerkve sploh, za edino možno uresničevanje redovništva (str. 147).

Tudi razvoj oblik krščanskega življenja in razvoj dogem ima v eni sami in edini Cerkvi svoje upravičeno mesto. »Kako zelo se more Cerkev spreminjati in vendar ostati ista, da, kako se mora spreminjati, če naj ostane ista in če naj vrši isto, to je vprašanje, katero koncilu daje njegovo notranjo napetost. Kajti pri svojem prizadevanju, da bi Cerkev, kjerkoli je mogoče, napravil bolj razločno, mora koncil skrbno razlikovati stalno od načelno sploh spremenljivega. Premislek o tem pa da spoznati in realizirati tudi ekumenske možnosti« (str. 147 sl.). Posebej glede razvoja verskega in npravnega nauka je treba paziti na to, da verski in moralni nauk Cerkve kot take ne more sicer vsebovati nikake resnične zmote, vendar pa »to še ne pomeni, da je katoliški nauk v vsakem času celotna resnica« (str. 148). V okrožnici »Divino afflante Spiritu« je rečeno, da nikdar ni moč izčrpati sv. pisma. »Da katoliškega nauka ne motrimo kot aktualno celotno resnico, pač pa kot resnico o celotnem, pa ni nikako prazno igranje z besedami. Pomeni namreč, da tiste stvarnosti, ki naj jo teološko opišemo, stvarnosti, ki stoji vedno v zvezi s skrivnostmi, nikoli ne moremo opisati kot celotno resnico, da pa ta resnica vendarle mora biti načelno resnica o celoti, tj. da mora imeti podlago (Anlage) za celotno resnico, tako da more vsaka krščanska resnica in stvarnost biti pod lastnimi pogoji aktualizirana. Zato razvoj dogme ni nikaka odtujitev nasproti svojemu izvoru. Notranja usmerjenost (Anlage) na celoto kot pogoj teološke pravičnosti ima za posledico, da v soočenju z nekatoliško teologijo in z nekatoliškimi kristjani ne smemo zapadati, a tudi ni treba zapadati temu, da bi čim bolj zastopali nasprotno stališče. Imamo marveč za specifično ekumenski prispevek to, da v spoznavanju in priznavanju vsakršne krščanske resnice dokazujemo svoje lastno katolištvo v njegovi sposobnosti, da se da dopolniti, in da pokažemo s tem tudi to, da se more Cerkev v nauku in praksi dopolnjevati, ne da bi si postala tuja« (str. 149).

Prof. W. J o e s t pod naslovom »Ex fide vita — allein aus Glauben Gerechtfertigte werden leben« (153—165), ki se zdi na prvi pogled obrnjen proti katoliškemu pojmovanju, pove večinoma take stvari, ki bi jih smel napisati tudi katoliški teolog. Najprej govori o tem, kakšen pomen ima »življenje iz vere« v novozaveznem oznanilu: a) v odnosu je do poslednjih reči, s katerimi se bo uveljavila dokončna zmaga božje pravičnosti in vzpostavitev božjega kraljestva; b) ima kristološko osnovo. »Vera ima v novi zavezi enoumno pomen povezanosti verujočega z navzočim Gospodom J. Kristusom samim; ne le pomen oklepanja kake resnice ali stvarnosti, ki bi o njej Jezus s svojim oznanjevanjem in s svojim ravnanjem govoril, ki pa bi kot taka bila ločljiva od navzočnosti njega samega. Življenje iz vere je življenje ‚v Kristusu‘: ne le v tem pomenu, da je najprej Kristus tako živel, temveč konkretno v biti skupaj s Kristusom. Drugeče novozaveznih trditev o zvezi s Kristusom v krstu, o Kristusovi navzočnosti v njegovi večerji (Abendmahl = evharistija) sploh ne moremo razumeti; a že ne pomena, ki ga ima za novozavezne priče Jezusova obuditev, in sicer ravno v pogledu na opravičenje človeka. ‚Bil je obujen zaradi našega opravičenja‘. Če bi bilo opravičenje dotik človeka s kako resnico, o kateri je prišlo do govorenja v Jezusu, ki pa je ločljiva od njegove besede, zakaj bi potem moral biti Jezus zaradi našega opravičenja obujen. Razen če obuditev pomeni le, da je obujen v še nadaljnjo dejavnost te od njegove osebe ločljive resnice. A to je nezaslišana spremenitev novozaveznega oznanila o Jezusovem obujanju. Pomen tega oznanila je, da Jezus živi — ne morda le njegova ‚stvar‘. Življenje iz vere je torej v preciznem pomenu življenje v bivanju skupaj (Zusammensein) z Jezusom samim in v moči te povezanosti z njim, ‚zagovornikom‘ (Anwalt), živeti v zaupanju (parresia) nasproti Bogu in živeti v smeri k vstopu v božje kraljestvo. Verovati pomeni dopuščati, da je on z nami samimi in hoteti ostati skupaj z njim; nevera pomeni ostati s samim seboj in hoteti ostati sam« (str. 156 sl.).

V drugem delu se vprašuje: Kako se omenjeno novozavezno oznanilo nanaša na tisto, kar razgibava ljudi naših dni, v kakšnem odnosu je do tistega, kar pomeni zanje življenje, življenjska stiska in izpolnitev življenja? In z ozirom na to vprašanje pokaže na težave, ki naleti oznanilo o življenju iz vere pri današnjem človeku v splošnem. Če je današnji človek tako zelo usmerjen v tostranstvo, nikakor ni s tem rečeno, da smemo oznanilo transponirati tako, da bi se nanašalo samo na zemeljsko življenje znotraj horizonta tega sveta.

V tretjem delu pa pokaže, kako je treba vendarle to oznanilo transponirati tudi v pomoč temu zemeljskemu življenju samemu, kolikor je v tem pozitivne vsebine in v smislu polnega novozaveznega evangelija docela pravilno. Evangelij je namreč »beseda, ki nam pomaga, da moremo pravilno živeti to življenje na tem svetu in da moramo ta dan začeti na novo. Saj eshatološko obzorje ne pomeni namesto pomočka in osrčenja za naše soljudi in za naloge v tem življenju opozorilo na prihodnje življenje božjega kraljestva, temveč ravno pomoček in opogumljenje za pravo prestajanje tega življenja v upanju na prihodnje. Božje obzorje vendar ne pomeni namesto človekove usmeritve h konkretnim dejstvom svojega bližnjega in svojih nalog na tem svetu potopitev v odnos do prekosvetnega Boga, temveč ravno usmeritev k bližnjemu in osvoboditev za bližnjega in za dejanske naloge, ko se damo nositi od občestvenosti z Bogom« (str. 160 sl.). — Računati moramo sicer tudi s slepoto ljudi, ki jim tostranstvo zamegljuje pravo človekovo perspektivo v pričo Boga. A s tem nikakor ni dana »potuha za metodo, da bi človeku evangelij metali na glavo kakor kamen v tradicionalnih in neinterpretiranih bibličnih in dogmatičnih formulah, in potem to lagodno ravnanje opravičevali s sklicevanjem na to, da mora tako in tako vse ostalo napraviti Sv. Duh. Brez dvoma imamo v odgovornosti pred božjo besedo dolžnost, da življenjsko oznanilo evangelija prevedemo iz govorice biblije in tradicije v govorico ljudi, s katerimi govorimo. Sv. Duh, ki more edini takšnemu govorjenju dati učinkovitost, hoče, da uporabimo ves trud, da bi to, kar nam je naloženo povedati, povedali ljudem tako razumljivo, kakor le mogoče, in to pomeni: tako neposredno kakor le mogoče je treba govoriti v tisto, kar je njihovo dejansko življenje — samo v prevzemu tega truda je dovoljeno zaupati, da bo končno samo Sv. Duh napravil, da bodo ljudje razumeli, in ne naše prizadevanje... Sv. Duh pa ne more hoteti, da bi jim oznanjali življenje v osvoboditvi za brezpogojno upanje, ne da bi jim povedali, da je prihodnost kraljestva cilj tega upanja: „Ako imamo samo v tem življenju upanje v Kristusa, smo najnesrečnejši med ljudmi!“ (str. 162). Oznanilo o prihodnosti božjega kraljestva je več kakor zadovoljitev teženja po človeškem smislu. »Je oznanilo, da ima Bog svoj cilj in ga uveljavlja, in je božja zahteva do nas, naj svoje želje po izpolnitvi položimo v to, da se zgodi njegova volja, in v prihod božjega kraljestva... Življenje ima smisel, ker v tem življenju z nami, z ljudmi in z razmerami tega sveta nismo puščeni sami, ker je preko naše dejavnosti in preko naših spodrsrljajev Bog na delu, in ker je naša smrt sicer meja svetnih rezultatov našega bivanja, a ne meja tega, kar Bog s tem svetom in z našo eksistenco dela. Živeti iz vere pomeni smeti živeti v trdnem upanju na božji cilj... Poskušati moremo ljudem povedati, da ima upanje verovanja opraviti točno z vprašanji, ki so v kakršnikoli obliki vedno tudi njihova vprašanja« (str. 164 sl.).

Naslednje štiri razprave so bolj podrobne študije o posameznih teoloških vprašanjih pri Melanchtonu in Luthru. Dalje ima K. B. Ritter zelo lepo eksegezo Lk 11 o molitvi (273—283). Končna študija W. E. Buszina, prof. na Concordia Theological Seminary v ZDA (St. Louis, Missouri), razpravlja o »Abendmahlslied« (evharistična pesem v pesmarici evangeličansko-luteranske Cerkve) (284—294), kjer je lepo prikazan teološki smisel petja pri obhajanju evharistije in sploh pri liturgiji.

Seveda najdemo v knjigi trditve, ki jih katoličan ne more sprejeti. Toda občudovati moramo kar v vseh razpravah globoko usidranost in navdihnjeni božji besedi — to je v resnici čisto nekaj drugega kakor zvoedeni liberalni protestantizem. Kdor tako misli, ta pred Bogom gotovo ne more biti »daleč od božjega kraljestva«.

Anton Strle

Thomislaus Šagi-Bunić OFM. Cap.: »Deus perfectus et homo perfectus« a concilio ephesino (a. 431) ad chalcedonense (a. 451). Herder, Romae-Friburgi Brisg.-Barcinone 1965. 238 str.

Avtor je ugledni profesor za dogemsko zgodovino na teološki fakulteti v Zagrebu. Sam pravi, da ga je v znanstveno delo uvedel njegov prednik na isti profesorski katedri dr. J. Marić, čigar delo o kristologiji papeža Honorija omeinja vsak dober in natančen učbenik kristologije in ki je l. 1960 izdal v Zagrebu (ciklostil.) »Quaestiones quaedam christologicae ex dogmatum historia selectae«. P. Šagi-Bunić je o vprašanih kristologije za časa efeškega in kalcedonskega koncila pisal že prej v več razpravah, priobčenih v »Laurentianum«, teološki reviji, ki jo od l. 1959 izdajajo kapucini v Rimu. Ko se je kot teolog zagrebškega nadškofa in sedaj kardinala dr. Fr. Šeperja za časa koncilskih zasedanj mudil v Rimu, je izpopolnil svoj dolgoletni študij kristoloških bojev v 5. stol. in izsledke podal v vzorno pisani znanstveni knjigi.

Gre za obravnavo kristoloških kontroverz, ki so se v času od l. 431 do 451 vršile med antiohijsko usmerjenimi in k nestorianizmu nagnjenimi škofi ter aleksandrijsko smerjo, katere predstavnik je Ciril Aleksandrijski. Antiohijci so l. 433 sestavili tako imenovani »Symbolum unionis antiochenaе« in jo po zastopniku poslali sv. Cirilu Aleksandrijskemu. Ta je veroizpoved sprejel in jo vključil v svoje pismo »Laetentur coeli«, kar je postalo temelj zedinjenja med aleksandrijsko in antiohijsko Cerkvijo, ki sta bili dve leti med seboj sprti.

Avtor hoče natančneje osvetliti enega izmed vidikov tiste kristološke problematike, ki je pretresala duhove teologov in množice vernikov v času med efeškim in kalcedonskim koncilom. Obenem ima namen prispevati k spekulativni poglobitvi vprašanj, ki so v zadnjih letih nastala med današnjimi katoliškimi teologi in ki so postavljena neredko v zvezo s formulo (Christus) »homo assumptus«. Šagi pač po pravici dokazuje, da v patrističnem času formula »homo assumptus« nastopa le bolj mimogrede, kot nekako spremstvo k drugim formulam, nekako brez pazljivosti na točnejši pomen, katerega izraža ali ga more izražati; nasprotno pa so resničen kristološki problem cerkveni očetje izražali s formulo »homo perfectus«. Sicer najdemo obe formuli povezani med seboj, in to zlasti pri avtorjih antiohijske šole; toda resničen problem je obstajal vedno s strani formule Kristus »homo perfectus«. Prava teza je »homo perfectus«; »homo assumptus« pa se pridružuje kot neki poskus rešitve ali razlage te teze (prim. zlasti str. 16—18).

Skoraj vse, in to precej številne teološko-zgodovinske razprave o odnosu med naukom antiohijske in aleksandrijske kristologije in s tem o odnosu med efeškim in kalcedonskim koncilom obračajo pozornost predvsem na enoto osebe v Kristusu; mnogo manj pa se novejši raziskovalci vprašujejo glede dvojnosti v Kristusu. P. Šagi-Bunić pa je kristološki spekulativni problem v zvezi z omenjeno dobo osvetlil predvsem pod vidikom dvojnosti v Kristusu (prim. str. 5 sl.). To je problem »de duobus perfectis« v enem Kristusu, in ta problem je bil že od začetka tesno zvezan s problemom »de duabus naturis«. Zato knjiga razpravlja tudi o kristoloških dualističnih formulah sploh, tudi v pogledu na diofizitizem v ožjem pomenu (nauk o dveh naravah v Kristusu). Med drugim nam prikazuje zanimiv pojav, ki se v zgodovini dogem večkrat ponavlja: da so isto formulo zastopniki dveh različnih teoloških smeri razlagali vsak nekoliko drugače (prim. str. 25 in 124 sl.). Za pristno Cirilovo formulo ima dr. Šagi-Bunić tisto, v kateri Ciril Aleksandrijski v različnih svojih spisih večkrat pravi, da je Kristus »perfectus in deitate et perfectus idem ipse in humanitate«. Strogi antiohijci, ki so to formulo odločno zametali, so s tem že vnaprej zavrgli kalcedonsko formulo Kristus »unus in duabus naturis«. Nasproti splošnemu mnenju dogemskih zgodovinarjev dr. Šagi prepričljivo dokazuje, da je formulacija glede »duo perfecta« v kalcedonski definiciji vzeta ne iz tako imenovane antiohijske veroizpovedi, ampak iz Cirilovega pisma »Laetentur coeli«, v katero pa Ciril zajema tudi veroizpoved. Avtor tudi trdi, da je v splošnem bil direktni vpliv antiohijske šole na kalcedonsko definicijo znatno manjši, kakor pa običajno skoraj splošno trdijo (str. 227), čeprav je antiohijska šola v grški Cerkvi sprožila diskusijo o »dveh naravah« v Kristusu in prisilila Cirila Aleksandrij-

skega, da je s sprejemom antiohijske veroizpovedi izrečno sprejel nauk o dveh naravah v Kristusu (prim. str. 227 sl.) in se izognil nekaterim svojim monofizistično zvenečim formulam.

Poleg razdelitve v osmero poglavij ima knjiga še predgovor in uvod, ob koncu pa povzetek izsledkov ter imensko in stvarno kazalo. Citatov je iz razumljivih razlogov pravzaprav več kakor avtorjevega teksta. Bibliografijo, ki jo je izredno veliko, bi si pač marsikdo želel imeti ob začetku knjige razvrščeno po abecednem redu in ne le pod črto; a morda je avtor menil, da je takšnih pregledov že drugod dovolj. Knjigo razen visoke znanstvene višine in nezapletene sloga odlikujejo tudi lep, pregleden tisk, in to brez večjega števila tiskovnih napak, kar je dandanes skoraj že redkost. Z njo se je avtor teološko-znanstvenemu svetu lepo predstavil; delo bodo morali upoštevati vsi, ki bodo razpravljali kaj več o odnosu med efeškim in kalcedonskim koncilom. Gotovo je študij v knjigi obravnavane teme avtorju v marsičem pomagal, da je bolje mogel razumeti tudi odnose med manjšino in večino, ki sta se uveljavljali na II. vatikanskem koncilu in še marsikaj v zvezi s koncilom in njegovimi cilji. Podrobno ukvarjanje o Kristusu sploh ne more biti brez vpliva na pojmovanje Cerkev, za katero je na sedanjem koncilu šlo. Saj je Cerkev nekakšno nadaljevanje Kristusovega učlovečenja in odrešenja (prim. konst. o Cerkvi čl. 8, 1); in teologi, kakršna sta npr. Y. Congar in K. Rahner, ugotavljajo, da monofizitistično pojmovanje o Kristusu (kakor da Kristus nima popolne človeške narave) večkrat vpliva tudi na nastanek več ali manj monofizitističnega gledanja na Cerkev, kakor da bi se človeški element zlasti v nosivcih najvišje hierarhične službe v Cerkvi nekako utopil v božjih prvinah. Tako gledano je knjiga bolj blizu neposredni aktualnosti, kakor bi mogli na prvi pogled sklepati iz njene strogo znanstvene vsebine in oblike.

Anton Strle

Anton Hänggi (Hrsg.): *Gottesdienst nach dem Konzil*. Vorträge, Homilien und Podiumsgespräche des 3. deutschen liturgischen Kongresses in Mainz. Im Namen der liturgischen Institute zu Trier, Salzburg und Freiburg (Schweiz). A. H. Matthias Grünewald-Verlag, Mainz 1964, 146 str.

Kakor pove že podnaslov, so v knjigi zbrani referati in drugo, kar je bilo izrečeno na 3. nemškem liturgičnem kongresu. Ker so bili govorniki iz vrst najodličnejših teoretikov in praktikov liturgične obnove, katero je II. vat. koncil sprejel za svojo, je prav, da se seznanimo vsaj nekoliko z vsebino.

Pri uvodnem bogoslužju je škof iz Mainza dr. H. Volk govoril o »skrivnosti božje besede«, ob koncu kongresa pa je naglasil: »Reforma liturgije je važna, reforma s pomočjo liturgije je važnejša.« Obnova liturgije ni sama sebi namen, marveč ji gre za obnovo duha, dušnega pastirstva v najglobljem smislu besede. Cerkev nikdar ni bolj »Cerkev« (ekklesia = od Boga sklicano ljudstvo) kakor tedaj, ko obhaja Gospodovo večerjo. To obhajanje evharistije je korenina in hranilna zemlja za vso dejavnost Cerkve, čeprav ne smemo zaiti v nezdravi »pan-liturgizem«, kakor da bi bila z liturgijo izčrpana vsa naša dejavnost. Liturgija je marveč središče in višek vseh mnogoterih dejavnosti; če bi ne bilo ničesar okoli in spodaj, bi sploh ne mogla biti središče in višek.

Prvo predavanje z naslovom »Kaj hoče liturgična konstitucija? — Naročilo koncila« (27—39) je imel prelat J. Wagner, vodja liturgičnega instituta v Trierju. Pokazal je predvsem na potrebo, da v marsičem preusmerimo svoje teološko mišljenje glede liturgije in da ne gre le za praktične spremembe. Te spremembe morajo rasti iz teoloških temeljev, ki jih je postavil koncil v liturgični konstituciji v ospredje: a) velikonočna skrivnost, ki jo obhajamo skozi vse liturgično leto; b) vloga božje besede v bogoslužju; c) pastoralno oblikovanje vsega bogoslužja (prim. tudi str. 7 sl.).

E. Tewes, svétnik münchenskega škof. ordinariata je govoril (40—51) o načinu obhajanja evharistije v smislu liturgične konstitucije. Zavzemal se je za opravljanje liturgije v domačem jeziku in izrazil obžalovanje, da so prav

Nemci nekdanj zavrli prevajanje, ki sta ga izvedla sv. Ciril in Metod (41). — Za zelo važno ima to, da se udeleženci obhajanja evharistije čim bolj živo zavedajo, da gre tu za shod v Gospodovi navzočnosti (43). Bolj je treba gojiti duha molitve tudi prav pri liturgiji. V tem pogledu ima zborna maša tudi negativne strani. Preveč smo navajeni le na golo opravljanje raznih molitev, kar je mnogokrat smrt resničnega bogoslužja. Sploh prehitro molimo in pre-naglo izvršujemo obrede (čeprav ne sme biti nepotrebnega zavlačevanja). »Nič ni veri ljudi v naših dneh bolj potrebno, kakor da mir in tihota prideta do veljave v bogoslužju, tisti mir in tihota, v katerih se moreta prebuditi vera in pogled na Kristusa in Boga in ki se posre-čita šele počasi.« Vsako gibanje in vsako dejanje »mora biti potopljeno v to ozračje nekrčevito izvrševanega verovanja, zlasti govornjena beseda. Sicer vse ostane prazno in plehko« (48). Ne glede na to, da je samo takšno bogoslužje vredno pred Bogom, je v tem pastoralna naloga, ki smo jo dolžni »ne nazadnje tistim, katerim vera ravno še dopušča, da bolj ali manj izpolnjujejo svojo nedeljsko dolžnost« (49).

J. A. Jungmann razpravlja o »bistvu in dostojanstvu krščanskega bogo-služja« (52—66). Pri tem se opira na 10. člen liturgične konstitucije. Liturgija je dejavnost vsega božjega ljudstva. »Cerkev in predvsem Cerkev v bogoslužju smo mi vsi« (54). Ideja božjega ljudstva je postavljena na neki način v središče nauka o Cerkvi, zato pa ima tako važno mesto tudi v bogoslužju. K obhajanju liturgije v Kristusovi navzočnosti zbrano občestvo božjega ljudstva izvršuje tisto »posvetitev sveta«, ki se je začela z učlo-večenjem (55). Seveda pa dobiva bogoslužje svoje vzvišeno dostojanstvo le po Kristusu, ki postane sredi liturgičnega zbora navzoč kot veliki duhovnik, kot edini popolni molivec, »ki naši ubogi molitvi šele daje vrednost in tehtnost« (55). — Jungmann postavlja tudi vprašanje o cerkvenosti molitve. Ali je samo javno in občestveno opravljanje molitev Cerkev? In odgovarja: Tudi posameznik moli v Kristusu, v Svetem Duhu in v Cerkvi. Toda cerkvenost molitve »prihaja do veljave v redu vidnosti šele tam, kjer je zbrana Cerkev« (59). Cerkevno izročilo in tudi konstitucija poznata poleg liturgične molitve cerkvene občine še drugo obliko, ki jo izvršujejo osebe, katere so pooblaščen od Cerkve. Ta druga oblika priča o juridičnem mišljenju Zapada in manjka na Vzhodu popolnoma. Po zapadnem izročilu je posameznikova molitev tedaj cerkvena, če je izvršena v imenu Cerkve. Konstitucija pa nasprotno naglaša »bogoslužne oblike«, za katere ne velja nikakršno pravno določeno naročilo ali pooblastilo. V luči konstitucije (čl. 13) so bogoslužje Cerkve tudi pobožnosti, kakršne so npr. križev pot, večerne božje službe, besedno bogoslužje (60). — Gotovo je tudi za nas praktična Jungmannova pripomba: Bilo bi obubožanje in bi pričalo o nezdra-vem zakramentalizmu, če bi obhajanje evharistije veljalo za edino obliko bogo-služja in bi zvečer bila samo še maša v navadi. V prenovljenih večernicah vidi Jungmann večerno pobožnost bodočnosti; a ugotavlja, da vespere v sedanjih oblikah niso primerne za takšno bogoslužje.

O težavah bogoslužne reforme je govoril znani župnik z Dunaja J. E. Mayer (67—79). Za ureditve reforme, pravi, je treba »reformo celotnega krščanskega in cerkvenega življenja« (67). V to mora biti usmerjeno homiletično in katehitično oznanjevanje. — Glavne ovire za pravo in živo reformo so:

1. Razna skrivljenja v verskem življenju kristjanov danes; »naše ljudstvo ni dovolj pokristjanjeno« (68). »Duhovniško dostojanstvo božjega ljudstva« je nepoznano ali pa kot preobremenitev odklanjano. Zelo važno je tukaj za kler in za ljudstvo dobro poznanje sv. pisma, kar pa je po Mayerovem mnenju brez stalnega študija obširno komentiranega sv. pisma nemogoče; in Mayer meni, da sedanji komentarji nikakor ne zadostujejo.

2. Nadaljnja ovira je razširjenost napačnih vrst pobožnosti mnogih krist-janov. Neredki so pripadniki t. i. zapovedne pobožnosti, ki stori le to, kar »hoče Kristus in Cerkev«, a nič drugega več; pri nekaterih obstoji pretirano in enostransko čustvena pobožnost, ki je mnogokrat »poganska in periferna«: pobožnost z izrazito ljubeznijo do čudežev, prikazni in prerokb; »izsušenost«: pobožnosti sploh. Nedeljska božja služba ne more »brezbož-nemu« tednu nič koristiti, ker občestvena molitev živi iz moči osebne molitve. V to vrsto ovir spada tudi skrivljena evhari-

stična pobožnost, ko npr. nekateri preveč naglašajo etične in pedagoške vidike v zakramentalnem življenju (72).

3. Kot tretjo vrsto ovir je grajal Mayer etično samozadovoljnost kristjanov, ki se izogibljejo zločinov, da bi bili dostojni meščani, a »riskirajo« »odpuštljive« grehe (73). Kako bi mogli resnično sodarovati s Kristusom tisti, ki imajo za načelo: uživajmo življenje. Nravni in liturgični minimализem sta v ozkem medsebojnem sorodstvu (74). — Končno kot oviro navaja velike pomanjkljivosti duhovnikov pri izvrševanju liturgije: meni, da je komaj polovico bogoslužij na nemškem področju izvrševanih količjak pravilno. Odpraviti je treba razne baročnosti in »klerikalni monolog« (75).

Nekoliko dalje se je treba ustaviti tudi pri razpravi o »velikonočni skrivnosti v liturgičnem letu« (80—90) dr. Jos. Pascherja znanega münchenskega prof. za liturgiko. Razdeljena je razprava na 5 delov: 1. tedenska pasha, 2. vsakoletna pasha, 3. četrletna pasha (kvatre), 4. svetniška pasha, 5. dovršitev pashalnega misterija. — Velikonočna skrivnost kot spomin Gospodovega trpljenja, smrti in vstajenja stoji v središču cerkvenega bogoslužja in ni le višek cerkvenega leta. Od te skrivnosti kot polarne enote smrti in vstajenja pritekajo zakramenti in zakramentali. Velikonočna skrivnost je temelj Cerkve, zato je razumljivo, da se vsi prazniki leta zvrščajo okoli velike noči. Tudi med češčenjem mučencev in velikonočno skrivnostjo je tesna zveza. Če Cerkev že od 3. stol. dalje obhaja smrtni dan mučencev, potem to pomeni oblikovanje češčenja mučencev ob pashalnem misteriju. Cerkev je namreč videla veličino in pomen Kristusovih pričeavcev s krvjo v tem, da so s svojo zgodovinsko usodo priče in povečevanje Kristusa. Pozneje je bila ta razlaga prenesena tudi na vse svetnike ter »omnes, qui bene moriuntur«. Tu je, pravi Pascher, treba navezati reformo liturgije za mrtve, ki naj bi bolje izražala »velikonočni smisel krščanske smrti«. Ves čas od Kristusove smrti do njegovega drugega prihoda je oblikovan od pashalnega misterija. Zadnja dovršitev bo v tem, da bo učinek pashalnega misterija večno ostal. Zmagoslavje nad smrtjo, grehom in peklom obhaja Gospod s svojo občino v evharistiji in pri tem napravlja navzoče deležne tega zmagoslavja. Zmagovito velikonočno občutje bi moralo navdajati naša župnijska občestva. »Pashalni misterij je sploh človekova pot odrešenja... Končno je vsa kristjanova pobožnost utemeljena v Gospodovem misteriju... Smrt vsakega kristjana je določena za to, da bi se potopila v misterij Gospodovega trpljenja in vstajenja in v tem smislu res obstoji veličastvo krščanske smrti« (92).

Velikonočna skrivnost je predmet tudi nadaljnega sestavka, v katerem Eugen Egloff, župnik iz Züricha, govori o »deležnosti občestva vernikov pri velikonočni skrivnosti« (95—105). Maša sama, naglaša Egloff, je nekaj izrazito velikonočnega. Pri njej se sicer na zakramentalni način izvršuje, kar se je izvršilo na veliki petek na Kalvariji; a v povezanosti z vstajenjem in vnebohodom, ki ju liturgija izrečno omenja. Velikonočni značaj daje maši navzočnost vstalega, povečanega Gospoda. Zato pa moramo liturgijo, posebej njen višek, obhajati v zavesti, da je tukaj navzoč povečani Gospod, pri obhajanju evharistije tudi z vso povečano človeško naravo (prim. lit. konst. čl. 7 in 102). Pri tem se moramo spet živo zavedeti tega, kar je bilo prvim kristjanom tako domače, da namreč tudi Kristusovo vstajenje spada k skrivnosti odrešenja, saj bi moral sicer biti največji krščanski praznik ne velika nedelja, ampak veliki petek (95 sl.). Nato Egloff govori o praktični izvedbi liturgije velikega tedna, kar naj bi bil za župnijo pravi ljudski misijon, ki prežarja s svojo lučjo in toplino življenje celotnega liturgičnega leta (97). Za veliki petek priporoča, naj bi češčenje križa izvedli tako kakor v njegovi župniji: častljiv križ, ki je skozi vse leto na vidnem kraju v cerkvi, po odkrivanju postavijo v češčenje tako, da gredo ljudje mimo in se le z roko dotaknejo križa, se pokrižajo in gredo na svoje mesto; med petjem pesmi, ki ne izražajo le bolečino, ampak dihajo tudi Kristusovo zmagoslavje, se more v četrte ure zvrstiti pri češčenju križa 700 oseb; več križev izpostavljati v češčenje se zdi nepristno (100). Velikonočna sveča naj bi bila po vnebohodu postavljena h krstilniku in naj bi gorela ob vsakem krstu (101). Pri blagoslavljanju krstne vode naj bi v duhu liturgičnih molitev prišlo cerkveni občini

v zavest, da je prav ona poklicana k tistemu nadnaravnemu materinstvu, o katerem blagoslov govori; župnijsko občestvo naj bi bilo materinsko naročje za nadnaravno življenje vedno novih članov; in Duh poveljčane Kristusa, ki je usposobil na binkoštni praznik prvo Cerkev za nadnaravno materinstvo, podobno kakor je Marija po delovanju Sv. Duha spočela Kristusa, naj v obhajanju velikonočne vigilijske napolni župnijsko občestvo z novo močjo in ljubeznijo za izpolnjevanje materinske naloge Cerkve (102—104). Zanimiv je predlog, naj bi smel župnik pri velikonočni vigiliji tudi birmovati (104). Vsa liturgična obnova »mora biti v prvi vrsti obnova liturga samega. Če naj duhovnik načeluje občestvu kot Kristusov predstavnik, potem mora biti prešinjen z istim mišljenjem kakor Kristus. Čim bolj bo prešinjen s tem mišljenjem, toliko več bo prispeval k temu, da bodo verniki deležni Kristusovega odrešilnega dela« (105).

Pri diskusijah je več udeležencev poudarjalo, kako vse premalo uveljavljamo priporočilo okrožnice »Mediator Dei« iz l. 1947, naj bi pri vsaki maši za vernike posebej posvečali hostije, da bi bil značaj evharistije kot daritvenega obeda ali obedne daritve bolj viden; tudi so dokazovali z izkušnjami, da to ni združeno z nikakimi resnimi težavami, rodi pa dragocene sadove (138 sl.).

Marsikatera želja, izrečena na kongresu, je s strani koncila že izpolnjena, seveda pa je praktična izvedba nekaj drugega. Gotovo je, da od obnove liturgije ne smemo pričakovati nekakšne docela avtomatične obnove človeka; predvsem je potrebno, da se odpremo za duha liturgije, to je za nalogo, katero Bog od nas v sedanjem času zahteva, in da vse storimo, da bi obnova liturgije res postala obnova iz liturgije — je poudaril škof Volk (146).

Knjiga je polna dragocene, trajno veljavne vsebine in priporočljiva vsakemu dušnemu pastirju. Pomagala mu bo med drugim premagati tisto vse preveč razširjeno, skoraj zgolj prakticistično mišljenje, ki pa se navsezadnje izkaže pravzaprav za zelo »nepraktično«. Drevo krščanskega življenja v župnijah mora rasti iz božjih stvarnosti, na katere nam kaže zdrava teologija; drugače ne bo prinašalo božjih sadov. Ker pa so na kongresu sodelovali predvsem praktični dušni pastirji in liturgični delavci, je najti v knjigi tudi celo vrsto neposredno praktičnih namigov in vodil za dušnopastirsko učinkovito obhajanje liturgije.

Anton Strle

K. VI. Truhlar, Teilhard und Solowjew — Dichtung und religiöse Erfahrung, Freiburg-München (Karl Alber) 1966, 114 str.

Pred seboj imamo zopet eno izmed pomembnih del našega rojaka dr. Karla Vladimira Truhlarja, profesorja za duhovno teologijo na Gregorijani v Rimu. Knjiga bo brez dvoma precej pripomogla k pravilnemu razumevanju in pravičnemu ocenjevanju velikega misleca p. Teilharda de Chardina. V ta namen je namreč po avtorjevem mnenju potrebno ugotoviti »genus litterarium« Teilhardovega dela, kar je ravno namen avtorjeve knjige, o kateri govorimo.

Avtor izhaja pri svojih izvajanjih iz dejstva, ki ga tudi kratko in prepričljivo dokaže, da je bil Teilhard de Chardin človek z globokim religioznim izkustvom in obenem pesnik. Primerja ga z ruskim mislecem Solovjevom in jasno pokaže njuno sorodnost v načinu izražanja in v vsebini njunih vizij.

Teilhard in Solovjev sta v mišljenju in govorjenju močno pod vplivom religioznega izkustva.

Njuno mišljenje izraža sintezo religioznega izkustva o absolutnem bitju, ki ga občutita in doživljata kot horizont vsega spoznanja. »Absolutno bitje se razodeva v biti. Bit je nekaj, kar je najbolj notranje, najčistejše, najresničnejše vsega, kar biva. Bit je tisto, po čemer se ena stvar z drugimi v edinosti bivanja sreča, je z njimi eno. Bit je tisto, po čemer stvar v skupni privlačni točki, v Absolutnem počiva in je prešinjena od njegove luči, od »univerzalnega ognja« (21).

Vsak človek seveda ne zaznava Absolutnega, čeprav ga je mogoče povsod in v vsem zaznati.

Je pa tako za Teilharda kakor za Solovjeva to absolutno bitje Kristus. »Tako je vsebina izkustva Solovjeva in Teilharda Kristus kot tista sila, ki raz-

svetljuje, ki vse zedinja, ki vse privlačuje k sebi, ki vzdržuje vesoljstvo, ki izpopolnjuje in pobožanstvuje, ki prihaja do izraza in ljubezni. To je tudi evharistija, to je Bog v vsem« (35—36).

Razumljivo je, da je tako misel o vedno popolnejšem pobožanstvenju sveta v obeh sistemih osrednjega pomena, problem, ki združuje v sebi vse druge probleme. Iz istega razloga pa je dalje krščanska resnica o učlovečenju božjega Sina tako izrazito postavljena v ospredje. Teilhard npr. pravi v svojem delu »Le phénomène Humain«: »Kot počelo univerzalne življenjske sile je Kristus, ko je postal človek med ljudmi, zavzel svoje mesto in je od takrat tukaj, da si ukloni splošen vzpon zavesti, v katerega se je vključil, da ga prečisti in ga kar najbolj oživi« (47).

Kristus je z ene strani izven razvojnega procesa vesoljstva, a z druge strani je vanj vključen. Kristus je v odnosu do vesoljstva obenem transcendent in imanenten. Prav zato pa tudi krščanstvo ne sme izključevati in uničevati zemeljskega življenja in njegovih zahtev, ampak ga mora prečiščevati in posvečevati, mora ga dvigniti v bližino Boga, ki je stopil na zemljo.

Evharistija ima posebno vlogo v razvoju sveta, ki je usmerjen v utelesenje Boga, v telesno pričujočnost Boga, čeprav je med evharistijo in tem razvojem razlika.

Na vsak način sta Solovjev in Teilhard misleca z izrazitim religioznim izkustvom. Vendar pa religiozno izkustvo ni edino, kar določa njuno mišljenje in izražanje. Oba sta namreč obenem naravoslovca, filozofa in teologa. Resnica je torej ta, da »je osnovni činitelj v zgradbi njune miselnosti vedno znova religiozno izkustvo« (84).

To religiozno izkustvo se močno uveljavlja pri izbiri in ureditvi snovi, pa tudi pri podajanju vsebine, pri osvetljevanju in razlagi bistva stvari, tako da ga moramo nujno upoštevati, če hočemo Solovjeva in Teilharda de Chardina nekoliko bolje razumeti in pravilno presojati njune trditve.

Po čem spoznamo to njuno govorico, ki temelji na religioznem izkustvu? »Po tem, da posamezne stvari in posamezne resnice niso tako med seboj ločene kakor v neizkustveni govorici; da so bliže vse-edinosti in Absolutnemu kakor v govoru, ki ne izhaja iz izkustva; da je posamezna resnica prikazana bivanjsko s svojim odnosom do drugih resnic in da istočasno izpoveduje še nekaj drugega ali celoto, vse-edinost. Jezik izkustvenega doživljanja vsebuje besede, ki zedinjujejo in so prežete z neskončnostjo« (84—85).

Podrobneje bi mogli ta jezik opisati ob primerjavi s pesniškim izražanjem. Seveda pa moramo takoj pristaviti, da je Absolutno v obeh primerih zaznano in izraženo z različnega vidika: pri pesniku z estetskega vidika kot Lepo, pri človeku z religioznim izkustvom pa z religioznega vidika kot Sveto. Zanimivo je, da tako Solovjev kakor Teilhard nastopata vedno znova tudi kot pesnika.

Vsekakor pa moramo vedeti, da ljudje z izkustvenim dojetjem stvari ne govorijo vedno v jeziku, ki takšno dojetje skuša in hoče izraziti. Dalje se moramo zavedati, da takšno izražanje ni vedno posrečeno. Končno pa je treba upoštevati tudi negativno vrednost takšnega izražanja, kadar prestopi meje zakonitega področja izkustvenega doživljanja. »Negativna stran izkustvene govorice Solovjeva in Teilharda... pa je v tem, da so včasih izrazi, ki so v območju izkustvene govorice... popolnoma na mestu in pravilni ali vsaj sprejemljivi, uporabljeni tudi v neizkustveni govorici, kjer manjka, kar bi s strani drugih delnih aspektov ene in iste vizije dopolnjevalo, spravljalo v ravnovesje in dialektično v sintezo. Tako namreč takšni izrazi izgubijo točnost, upravičenost ali pa postanejo tudi zmotni« (109).

Že iz tega kratkega pregleda vsebine Truhlarjeve knjige spoznamo, kako potrebno je bilo, da je avtor na ta dejstva opozoril. Storil je to pač v zvesti službi resnice. Gotovo bo knjiga dala pobude za nova raziskovanja in pravične ocene Teilhardove vizije. Kdor hoče Teilharda razumeti in pravilno ocenjevati, se pač mora vanj vživeti in si iskreno prizadevati, da mu prisluhne, ne pa ga presojati s pomočjo kategorij, ki za njegov način izražanja niso primerne, oziroma mu sploh ne ustrezajo.

Vekoslav Grmič

Jože Stabej, **Staro božjepotništvo Slovencev v Porenje**. Posebni odtis iz Razprav SAZU v Lj., II. razred, VI (1965), str. 1—73 [izv. 143—213].

Zasluzni zbiravec slovenskih starin nam je v tej obravnavi kar moč strnjeno opisal večstoletno množično romanje Slovencev k svetinjam porenških krajev. Več mesecev trajajoča božja pot je Slovence vodila v Aachen, kjer so počastili »4 velike svetinje« oblačil Jezusa in Marije kakor tudi »relikvije« Karla Velikega (glavo, meč in rog), v bližnji samostan Kornelimünster, kjer so videli še tri druge kose Jezusovih oblačil, poklonjene menihom po cesarju Ludoviku Pobožnem (samostan nosi ime po mučeniških ostankih papeža Kornelija), dalje v Köln, kjer so mogli videti vsebino relikviarija sv. Treh kraljev, pridobljeno »z ropom« po cesarju Frideriku Rdečebrcu l. 1162 iz Milana, spotoma pa še druga znamenita svetišča. Božja pot se je ponavljala vsakih 7 let, ko so izpostavljali v Aachenu in Kölnu te svetinje v javno čiščenje. Sedemletni cikel romanj je izpričan že v 14. stoletju in vsaj od takrat datirajo romarski pohodi Slovencev v Porenje. Hodili so v skupinah do 300 in več naših ljudi, šele po letu 1775, ko je habsburška razsvetljenska vlada to božjepotništvo zaradi resničnih in podtaknjenih »zlorab« prepovedala, je množični pohod zamenjal obisk manjših skupin ali poedincev. Božjepotništvo je terjalo mnogo osebnih žrtev, deležno pa je bilo tudi dobredelnih naprav v nemških krajih (Andernach), pogostitve in darov aachenske občine, ki so se zanje romarji spet oddolžili z lastnimi pokloni in javnimi nastopi, tudi s plesom. Stabej je o vsem tem potrudljivo in iznajdljivo zbral knjižne in rokopisne podatke, jih preveril in pretehtal, uredil in tu objavil bistveno vsebino. Posrečilo se mu je tudi, da je dognal verjetno razlago, zakaj nemški viri slovensko skupino romarjev na splošno omenjajo kot Oge (Ungern), čeprav v slikah in podrobnih opisih razločno prepoznamo slovenski značaj udeležencev. Tega nihče ni hotel zbrisati. V času, ko narodnosti še niso strogo ločili, so se držali označevanja po velikih pokrajinah. Slovence so šteli med romarje izven Nemčije in so zanje uporabljali pojem Ogrov. Dobili so ga od tod, ker so se ob lakoti 1052 ljudje od Liègea izselili na Ogrsko in se potem vračali na obisk nepozabnih svetinj. Vmes so bili lahko tudi ogrski Slovenci, vsi pa so veljali za Oge, tudi Čehi in Slovenci, pa naj je bilo pravih Madžarov le peščica. Oger v tem primeru pomeni zgolj romarja z vzhodnih krajev.

Stabej v drugem delu piše o odmevu in besedni in likovni umetnosti, posebno še v verovanju, kakor so ga povzročila božja pota v Porenje. V ospredje stopa zdaj trikraljevsko narodopisno blago, postavljeno le v novo povezavo. Snov je že sicer splošno znana, saj zajema vse slovenske kraje. Avtor tu ni več tako izčrpen, ostaja pa zanimiv, ko odpira nove probleme in nakazuje zanje možne rešitve. Stabej je podprl misel, da množina svetokraljevskih starih podob (v bakrorezu), ki se sklicuje na tisk v Kölnu, kakor tudi vražjeverska Duhovna bramba, a tudi zdravo pobožnost izražajoča vsevpred po cerkvah vidna upodabljanja poklona sv. Treh kraljev skupno pričajo za tesno zvezo z opisanim romanjem v Porenje. Vzporedno s temi pojavi je nastala močna plast etnografskih usedlin, kar še živeje kaže na močan odsev porenškega božjepotništva v slovenskih ljudeh prav do danes. Odsev seveda še ni vzročna zveza.

Ceprav Stabej pušča več vprašanj nerešenih, vendar objava njegovih dognanj zasluži polno pozornost. Pokazal je pot do novih odkritij, ki so možna ob realističnem raziskovanju še drugih božjepotnih navad, ki so nekdaj Slovence vezale z največjimi in najvplivnejšimi verskimi središči v daljnih deželah kakor so Rim, Loretto, Palestina, Kompostela in morda še katero. Nesporno drži, da smo bili v preteklosti močnejše povezani z ostalim krščanskim svetom kakor smo se doslej zavedali. To bi pomenilo, da je bilo naše verovanje tedaj bolj ekumensko, a zato nič manj zakoreninjeno v ljudskem izročilu. Kolikor bolj bomo poznali svojo religiozno preteklost, tem bolje se bomo znašli na istem temelju z ljudsko dušo.

Stabej se je torej lotil dela, ki bi ga morali vsaj delno pred njim ali vsaj hkrati z njim opraviti teologi. Zato čutimo ob branju tu in tam tipanje za trdno teološko oporo, ki bi nanjo naslonil svojo sodbo. Odtod dalje sledi neka negotovost v delovni metodi in razlagi dejstev. Čeprav Stabejeva zadržanost

splošno ugaaja, ostaja le še vtis, da je v zbranem gradivu mogoče najti marsikaj, kar mu ni bilo dano iz njega razbrati. Avtor sam večkrat namiguje, da bo treba kaj šele preučiti. Stabejev spis je nujen poziv, naj teološka znanost prerešeta naše versko izročilo, ohranjeno med drugim tudi v etnografskem gradivu in cerkvenem slikarstvu. Lahko računamo, da nam bodo pri tem mnogo povedale ugotovitve iz preučevanja božjepotništva.

Škoda je končno, da Stabejev spis ni šel skozi sito dobrega urednika. Ta bi mu zlahka prihranil rabo samovoljnih in neuporabnih terminov kakor so npr. boj za umeščanje (str. 9, misli na investiturni boj), podobarski boj (5) namesto ikonoklazem, sedmograški Sahsi (9) namesto erdeljski ali še bolje sibirski Sasi. Če ni mogel opraviti brez uporabe poljanske govornice (»saj je blo še vedno kok«, str. 5), naj bi jo zapisal dosledno. Čeprav je navajanje virov in slovstva na njegov način možno, mu je v podrobnosti možno tudi oporekati. Take šibkosti po nepotrebnem motijo vtis resnične pomembnosti, ki ga delo kot celota zasluži.

Maks Miklavčič

Knjižne novice iz poglavja: oglejski patriarhat (izbor)

Ekumenizem je sprožil prizadevanja za sporazumevanje med narodi, predvsem med kristjani različnega jezika in kulturnega izročila. Slovenci imamo vsaj štiri take sosedne, mnogo več kakor na splošno drugi narodi. Z njimi se moramo dogovoriti za odstranjevanje motenj, ki niso v skladu z evangelijem in so zvečine že nesmiselna dediščina minulih časov. Na knjižnem področju že lahko pozdravljamo srečen začetek zbliževanja s sosedno Furlanijo na meji Italije. S Furlani smo že večkrat prijateljsko sodelovali. Radi priznamo, da so ti bili nam pravični tudi v težkih časih, ko smo trpeli zaradi slovenstvu sovražne politike fašizma. Nismo pozabili npr. tržaškega škofa Fogarja, ki je žrtvoval svoj sedež, ker ni hotel biti Slovencem krivičen. V starejših razdobjih naše cerkvene zgodovine so se med nami in Furlani razvile prisrčne vezi pod skupno metropolitansko upravo oglejskih patriarhov. Te vezi so nam lahko zaželeno opora za dobro sosedstvo v sedanjem in prihodnjem času. Žal so se vezi med nami in Furlani začele rahljati po l. 1420, ko so Benečani zavzeli patriarhovo svetno kneževino, vendar pa so si stali sovražno nasproti bolj Benečani in Habsburžani kakor Slovenci in Furlani, ki smo nesmiselno plačevali davek ob medsebojnem obračunavanju obeh velikih sil. Obdobje te in poznejše nestrpnosti zahaja v zaton in naša naloga je, da pravi čas oživimo nekdanje vezi in poiščemo nove oblike sožitja na temelju medsebojnega spoznavanja in spoštovanja.

Tako je vprašanje oglejskega patriarhata v ospredju našega skupnega zanimanja. Slovenci smo pripravljeni za razgovor, ker nam zanj ni treba nič spreminjati zgodovinske podobe oglejske metropolije, ki so jo kar moč objektivno začrtali že dosedanja raziskovalci kakor Benkovič, Gruden pa Franc in Milko Kos. Ljuba nam je hkrati ugotovitev, da tudi starim in novim zgodovinarjem iz Furlanije lahko priznamo trud za pravičnost in nepristransko uvidevnost. Prav pa je, da jih pobliže spoznamo.

Temeljni deli za poznavanje svetne in cerkvene zgodovine Furlanije sta v italijanščini še vedno oni dve, ki sta ju napisala Leicht in Paschini. Pier Silverio Leicht si je svoje glavno delo *Breve storia del Friuli* (2. izd., Udine 1930) zamislil v bližnjem evropskem okviru in jo oprl zlasti na pravne posebnosti tega ozemlja, pobliže očitane v specialnih razpravah. Knjigi je dodal koristen pregled bibliografije, ki jo je treba za novejši čas seveda spopolniti. Za čas do 1953 je dober kašipot v to smer Comellijev *Indice generale* za prvih 40 letnikov za nas poučne videmske revije *Memorie storiche Forogiuliesi* (v dodatku 40. letnika). Zdaj že umrli Pio Paschini je bil v zadnjih letih življenja pozvan v Rim za urednika revije za cerkveno zgodovino: *Rivista di storia della Chiesa in Italia*, ki je začela izhajati 1947 in ima velik pomen tudi za nas. V Vidmu je Paschini napisal svoje življenjsko delo *Storia del Friuli* in ga tu dvakrat izdal, prvič v treh knjigah 1934—36, drugič v dveh 1953—54.

Paschini gleda na Furlanijo bolj z vidika Italije in opisuje preteklost prvič z natančnim navajanjem političnih sprememb do 1797, drugič pa ga prvenstveno zanima usoda patriarhata do razpusta 1751, ostalo dobo pa obdela le pregledno. Naše ozemlje obravnava manj izčrpno kakor ožjo domovino, ozira se nanj, kar je razumljivo, le po cerkveno-upravni plati. Slovencev in njihovih problemov skorajda ne vidi, kolikor pa jih opazi, jim noče biti krivičen. Gre mu torej priznanje: potuit transgredi et non est transgressus. — Razen omejenih dveh revij smo dolžni imeti v razgledu še tretjo, nam po narodnem ozemlju in problemih najbližjo — goriško revijo **Studi Goriziani**. Ta prinaša marsikaj, kar nas zadeva čisto neposredno. Italo Lovato je npr. v 25. in 26. letniku Studi Goriziani objavil disertacijo **I Gesuiti a Gorizia** (tudi poseben odtis, Gorica 1959). Spis bi bil popolnejši, ko bi črpal podatke še iz ljubljanskih virov. Isto velja tudi za nekatere druge članke v tej reviji. Sodelovanje bi bilo koristno za obe strani, plodovi raziskovanja pa neprimerno zrelejši.

Umetnostna arheologija in zgodovina se v prvi vrsti zanimata za Oglej sam, sloviti prvotni sedež patriarhata, v manjši meri tudi za Gradež, imenovan tudi Novi Oglej (Aquileia Nova), ki je bil od 568 do 1420—51 drugi ločeni patriarhov sedež, preden so ga prenesli v Benetke (zdaj: beneški patriarhat). Tako Italija kakor Furlanija se odlično uveljavljata v odkrivanju, shranjevanju in publiciranju oglejskih spomenikov in se ne plašita pred obilnimi stroški, samo da ne bi zbledela slava tega sedeža. G. Brusin in P. L. Zovatto sta 1957 v Vidmu objavila temeljito pripravljeno delo **Monumenti paleocristiani di Aquileia e di Grado**, ki podaja lep obračun o tem velikem prizadevanju. Bivši ravnatelj oglejskega muzeja G. Brusin je vrh tega 1964 izdal v Padovi že peto izdajo izvrstnega vodiča: **Aquileia e Grado. Guida storico-artistica**, ki je obiskovalcem na voljo še v drugih jezikih.

Težišče konservatorskih naporov je seveda oglejska bazilika, bodi v prvotni obliki, dovršeni v t. i. Teodorjevi baziliki iz začetka 4. stol., bodi v Poponovi baziliki, posvečeni 1031 in obstoječi še danes. Obe sta imeli silen vpliv po svojem slogu in okrasju na široko zaledje patriarhata, torej tudi na naše kraje. Ta dejstva je z arheološko akribijo in prepričevalno razlago prikazal videmski profesor cerkvene zgodovine Gian Carlo Menis v dokaj obsežnem delu **La basilica paleocristiana nelle diocesi settentrionali della metropoli d'Aquileia**. (Vatikansko mesto 1958; 256 strani, obilo slik, crtežev in pregledna karta najdišč.) Uspelo delo kar izziva, da bi na podoben način, kakor so tu obdelane izkopanine na Koroškem, znova obdelali pokrajine na oglejskem jugovzhodu v slogovnem odnosu do Ogleja, vsaj Trst, Poreč, Pulj in temu bližnji Nesactium, ki mu Schönleben še ni znal določiti lege, zdaj pa je v celoti odkrit (gl. Carniolia antiqua et nova, 155). Izsledki bi nam lahko pokazali tudi povezanost notranje Slovenije z Oglejem v zgodnji dobi (npr. pri baziliki v Velikih Malencah). Isti Menis je lani nazorno orisal oglejske mozaike po umetnostno razvojni plati, ko je objavil bogato z barvnimi posnetki podprt spis **I Mosaici cristiani di Aquileia** (Udine 1965). Tu dokazuje, da so se oglejski mozaiki razcveteli na svojsko popoln način, da se po kvaliteti morejo meriti z rimskimi in da jim gre mesto pred bizantinskimi in ravenskimi. Na širše področje so bolj vplivali šele pozneje, ko so prešli v obrtno spretnost; v tej luči bo treba vrednotiti seveda tudi naše mozaike (Poreč, Pulj, Emona, Celeia, Petovio). Čeprav snovno ta opis ne prinaša kaj novega, pa nas je po svoji obliki opozoril na problem kvalitete, ki se ga doslej morda nismo dovolj zavedali.

Pomen oglejskega patriarhata za slovenske dežele se javlja v treh načinih: 1. kot škofija, ki je neposredno zajela vse kraje južno od Drave od 811 do 1751, pozneje še preko oglejske naslednice — goriške nadškofije — do 1786, le da je v tem morju od 1461 stalo šest otokov, pripadajočih ljubljanski škofiji; 2. kot metropolija, obsegajoča tudi škofiji Trst in Koper s slovenskimi verniki; 3. kot svetna kneževina, oklepajoč razen Furlanije med 1077 in sredino 13. stol. Kranjsko in Istro, Furlanijo samo pa še do 1420. Ta trojni odnos je spet prikazal Menis v kratkem orisu **I confini del Patriarcato d'Aquileia** (Trst 1964). S tem je objavil predavanje na kongresu Società Filologica Friulana. Publikacija prinaša tri karte za omenjene teritorije, ki osvetljujejo pglavitne dobe in so tako za prvo orientacijo dobrodošle. V podrobnosti za nas ni razum-

ljivo, zakaj v metropolitansko območje ne povzema škofije Como, ki se je 557 odcepila od Milana in ostala sufragana Ogleja tja do 1751. To dejstvo navajajo po vrsti starejši avtorji (prim. LTK I, 553, izd. 1930) in zadnji čas spet Francesco Spessot v *Studi Goriziani* l. 1964 (pos. odtis članka **Libri liturgici** [gl. spodaj], str. 12). Tudi o vzhodni meji patriarhata bi se dali problemi rešiti na drug način, a z manjšo trdnostjo. Glede patriarhove svetne oblasti je Menis lahko sledil (razen drugim) temeljitim izsledkom, ki jih je dognal Heinrich Schindinger v delu **Patriarch und Landesherr** (publikacija Avstrijskega kulturnega instituta v Rimu, Graz-Köln 1954). Schindinger je uporabljal tudi naše avtorje kakor G. Ostrogorskega, S. Rittiga, Fr. Schumija, M. Kosa in Lj. Hauptmana, ki je ta vprašanja pri nas postavil v pravo medsebojno zvezo in zlasti za konec oglejskega gospostva ugotovil neovržne kriterije in rezultate (gl. *Erläuterungen zum Geschichts-Atlas der österr. Alpenländer* I/4, 1929 in M. Kos v *GMDS* 1929).

Spričo že izvedenih in še pričakovanih bogoslužnih sprememb po katoliškem svetu se je oživel zanimanje za nekdanji patriarhalni obred, ki se je dlje obdržal v škofiji Como in Ljubljana, kakor v samem Ogleju. Posebne lepote tega obreda je nakazal zadnji čas Rudolf Klinec v knjižici **Marija v zgodovini Goriške** (Gorica 1955, 11–16), isti avtor, ki je (tudi v Gorici) 1951 izdal knjigo **Zgodovina goriške nadškofije**. Ob pripravljanju za anastatično reprodukcijo oglejskega misala iz l. 1519, ki je bil ponatisnjen pri založbi »Culture et Civilisation« v Bruslju l. 1963, je Fr. Spessot v *Studi Goriziani* 1964 objavil že omenjeni članek **Libri liturgici Aquileiesi e rito patriarchino**. Tu opozarja na druge ohranjene oglejske misale, ki jih liturgisti po svetu še nimajo v evidenci, tudi one v Ljubljani, sledeč J. Smrekarju in Fr. Ušeničniku. Ko bi se liturgisti potrudili v nadškofijski arhiv v Ljubljani, bi tam našli še starejši rokopisni misal, tak iz l. 1384 (v arhivskih agregatih pod št. 605).

Razčiščujejo se končno še vprašanja o začetku oglejskega sedeža in o njegovem odnosu do Slovenije. Glede oglejskih vezi z Aleksandrijo (sv. Marko naj bi bil po legendi ustanovitelj oglejske cerkve) in z Milanom (sv. Ambrozij je bil v Ogleju na sinodi 381) je objavil nam že znani G. C. Menis realistično študijo **La lettera XII attribuita a sant'Ambrogio e la questione Marciana aquileiese** (*Rivista di storia della Chiesa in Italia* 1964, št. 2) in pokazal na znanstveno nevzdržnost dosedanjih razlag, ki se od njih ni znal prav ločiti niti sicer zelo solidni Pio Paschini. Celotne nove orientacije, ki sem jo očrtal v Zborniku razprav teol. fakultete v Ljubljani 1962 (str. 363–67), v Vidmu za zdaj še ne morejo sprejeti. Povzel pa jo je ljubljanski nadškof Jožef Pogačnik, ki je 6. februarja 1966 predaval v Vidmu, kamor ga je ob ekumenskem prizadevanju povabila videmska Scuola cattolica di cultura, kakor že prej kardinala Königa in Šeperja. Predavanje, ki je zajelo vse poglede naših odnosov do patriarhata, je bilo lepo sprejeto in objavljeno z naslovom: **Il Patriarcato di Aquileia e gli Sloveni** (*Quaderni di cultura*, 3. serija, št. 10). Objava v tisku ni brez neljubih napak (Feiler nam. J. Zeller na str. 5, rito latino nam. romano na str. 12, Furkeloster nam. Jurkloster na str. 15, druge pomote manj motijo, razen one na str. 19, kjer najbrž po prevajalčevi krivdi stoji trditev, da je bil stiški arhidiakon večji od salzburške škofije; očitvidno so bile mišljene le male tri sufraganske škofije nad Dravo). Zanimanje za to predavanje in dober sprejem njegovih tez vzbuja upanje, da se spomin na skupno preteklost v oglejski cerkveni upravi pravilno oživlja, odriva v pozabo grenke skušnje v dobi fašizma in daje pobudo za utrditev zdravih temeljev pri sodelovanju v bodočnosti.

Maks Miklavčič

Misni priručnik za nedjelje i blagdane. Zagreb 1965 (100 str.).

Praefationes, versio croatica — Predslovlja u hrvatskom prijevodu. Zagreb 1966 (120 + 2 str.).

Na praznik sv. Jožefa 1965 je kardinal Šeper napisal uvod k prvi izmed obeh naštetih hrvatskih liturgičnih knjig. Priredil jo je zagrebški škofijski liturgični odbor, njen namen pa je spremljati prvo stopnjo uvedbe hrvatskega

jezika v mašo. Iz uvoda ni videti, da bi bil priročnik ukazán povsod, nekatere škofije hrvatskega jezika ga menda sploh niso prevzele.

V »Redu svete mise« je natisnjeno zgolj tisto besedilo, ki ga je dovoljeno moliti ali peti v domačem jeziku — to pa je natisnjeno brez latinskega izvirnika. Natisnjeni so tudi mašnikovi spevi za peto mašo (seveda brez hvalospevov), dodani so tudi štirje obrazci prošenj za vse potrebe (molitva vjernika), ki so isti kot najstarejši slovenski, imajo pa tudi napev.

Glavni del knjige so spremenljivi spevi in prošnje za vse nedelje in praznike (zapovedane in nezapovedane) cerkvenega leta. Tudi ti so tiskani le v hrvaščini. V dodatku je še celotni poročni obred, prilagojen novim določilom.

Tisk je nekoliko večji kot v našem velikem tednu ali v Redu svete maše, prijetno učinkuje tudi to, da je celotna knjiga natisnjena dvobarvno. Note so pisane, moderne in dovolj pregledne.

Drugo knjigo, natisnjeno letos, je prav tako kot prvo pripravil zagrebški odbor, vsebuje pa vse hvalospeve, najprej one iz rimskega misala, nato še štiri nove, odobrene škofijam v Jugoslaviji. Najprej so natisnjeni vsi s slovesnim, nato še vsi s preprostim napevom in končno še samo besedilo — lepo pregledno vsak hvalospev na svoji strani, a brez rubrik in le hrvatski prevod. Notni stavek je v tej knjigi koralni, pisava je čitljiva, a manj skrbna kot v prvi knjigi. Tisk pa je prav tako lep in jaseen ter vseskozi dvobarven.

Na koncu knjige je še mašni kanon v latinščini in staroslovenščini — transkribiran z latinico. Ker je tu natisnjen samo kanon, ni mogoče ne v prvi ne v drugi knjigi najti mašnikovih molitev pri obredu darovanja.

Hvale je vredno, da imajo Hrvatje odobrena in natisnjena oba napeva hvalospevov, saj je tako omogočeno stopnjevanje slovesnosti že s samim načinom petja. Mnogim je pa preprosti napev sploh bolj všeč, saj v domačem razumljivem jeziku še bolj čutimo, kako nepotrebni melodični okraski zmanjšujejo razumljivost slovesnega besedila. Žal pri izbiri napevov za odslovitev (Idite u miru) niso mislili tudi na slabše pevce, ki se bodo najbrž ustrašili natisnjenih šestih precej okrašenih načinov. Ista pripomba velja tudi za začetke Slave in Veroizpovedi.

Kot celota sta obe knjigi nedvomno dostojen pripomoček za maše vseh vrst v hrvatskem jeziku. Založnik je mislil tudi na revne cerkve, pa je mogoče obe knjigi, skupaj vezani, kupiti za manjšo ceno v preprosti polplatneni vezavi za 3900 din, bogati si pa morejo privoščiti usnjeno vezavo za 11 000 dinarjev.

Marijan Smolik

Ekumenski teden

V letošnji molitveni osemdnevnici za zedinjenje kristjanov so bila na pobudo slušateljev na teološki fakulteti od 19. do 21. januarja predavanja o delu za zedinjenje.

V tej številki BV (str. 95—103) je natisnjeno predavanje prof. dr. Vekoslava Grmiča o teološki utemeljitvi dialoga z ločenimi brati. Predavali pa so tudi prelat Lojze Turk iz Beograda o katoličanih med pravoslavni zlasti v Makedoniji, dr. Silvester Kiš pa o poskusih zedinjenja v Jugoslaviji. Dr. Franc Grmič SDB je govoril o zgodovini odnosov ruske Cerkve do latinstva, dr. Stanko Janežič o značilnih potezah vzhodne duhovnosti, ljubljanski pravoslavni župnik, protijerej g. Aleksander Šimić pa o zgodovini ljubljanske pravoslavne cerkvene občine.

Tomaževa akademija

Tomaževa akademija v počastitev zavetnika katoliških šol letos 7. marca na naši fakulteti ni bila toliko v znamenju ekumenskega prizadevanja za zблиžanje med pravoslavni in katoličani kot prejšnji leti, ker gostje s pravoslavne beograjske teološke fakultete niso mogli ustreči našemu vabilu.

Proslava se je začela s slovesnim somaševanjem g. nadškofa, profesorjev in slušateljev v stolnici; na fakulteti pa je imel novi predavatelj katehetike dr. Valter Dermota SDB predavanje o vzgoji v času sv. Tomaža Akvinskega; dekan dr. Stanko Cajnkar pa je razdelil letošnje nagrade za »Tomaževe naloge«, ki so jih izdelali slušatelji.

Duhovniški tečaj v Ljubljani

Na fakulteti je bil 13. aprila enodnevni tečaj za duhovnike, na katerem so predavatelji razlagali pravkar natisnjene koncilске odloke: o pastirski službi škofov v Cerkvi, o službi in življenju duhovnikov ter o duhovniški vzgoji.

Ljubljanski generalni vikar dr. Stanko Lenič je predaval o duhovni-

kovem razmerju do škofa, do sobratov in do laikov, profesor dr. Anton Strle o teologiji duhovniške službe, prodekan dr. Vilko Fajdiga o duhovnosti kofijskega duhovnika, rektor seminšča in profesor pastoralke dr. Janez Oražem pa o skrbi za duhovniške poklice.

Tečaj je vodil g. nadškof dr. Jožef Pogačnik, ki je z udeleženci tudi somaševal v stolnici.

Tečaj o laiškem apostolatu v Mariboru

Drugo skupino koncilskih dokumentov, odlok o laiškem apostolatu in z njim povezani odlok o družbenih obličih (tisku, radiu, filmu in televiziji) ter izjavo o krščanski vzgoji, bodo duhovnikom približali trije tridnevni tečaji v Mariboru in v Murski Soboti v mesecu juliju.

Mednarodni koncilski teološki kongres v Rimu

Rimske papeške in redovne visoke bogoslovne šole so sporazumno napovedale mednarodni kongres za koncilsko teologijo, ki bo v Rimu od 26. sept. do 1. okt. 1966. Povabljeni predavatelji bodo govorili o skrivnosti Cerkve, o zboru škofov, o Mariji in Cerkvi, o Kristusovi navzočnosti v bogoslužnem občestvu, o misijonski dolžnosti Cerkve in njenem razmerju do nekrščanskih verstev, o teološkem pojmovanju zgodovine odrešenja, o skrivnosti sv. pisma in o izročilu, o verski svobodi, o teološki osnovi dialoga Cerkve s svetom in končno o ekumenizmu.

Koncilski dokumenti v slovenščini

V založbi nadškofijskega ordinariata v Ljubljani izhajajo tiskani slovenski prevodi konstitucij, odlokov in izjav II. vatikanskega cerkvenega zbora.

Leta 1964 je izšla konstitucija o svetem bogoslužju (32 str.).

Leta 1966: Dogmatična konstitucija o Cerkvi z uvodom in abecednim stvarnim kazalom (80 str.).

Zvezek s koncilskimi odloki o pastirski službi škofov v Cerkvi, o službi in življenju duhovnikov, o sodobni obnovi redovniškega življenja, o duhovniški vzgoji, je urejen tako, da ima vsak odlok svoj uvod, stvarno kazalo pa je za vse skupno (111 str.).

V tisku je zvezek, ki vsebuje odlok o laiškem apostolatu in odlok o družbenih občilih ter izjavo o krščanski vzgoji.

Izšel bo še zvezek s konstitucijo o božjem razodetju, z odloki o ekumenizmu, vzhodnih Cerkvah, misijonski dejavnosti Cerkve ter z izjavama o razmerju Cerkve do nekrščanskih verstev in o verski svobodi.

Pastoralna konstitucija o Cerkvi v sodobnem svetu bo izšla v samostojnem zvezku.

Verjetno bo treba ponatisniti tudi konstitucijo o bogoslužju, ker prva izdaja še ni bila tiskana po načelih, ki so se uveljavila ob konstituciji o Cerkvi in ker je prva izdaja že pošla.

Zamenjava BV z revijami

Prvo številko lani obnovljenega Bogoslovnega vestnika smo poslali domačim in mnogim inozemskim teološkim revijam s predlogom za stalno zamenjavo. Doslej so na zamenjavo pristale naslednje revije:

Bogoslovje — Pravoslavni bogoslovski fakultet, Beograd.

Bogoslovska smotra — Rimokatolički bogoslovski fakultet, Zagreb.

Angelicum — Roma.

La Documentation Catholique — Paris.

Etudes — Paris.

Irenikon — Chevetogne.

Marianum — Roma.

Orientalia Christiana Periodica — Roma.

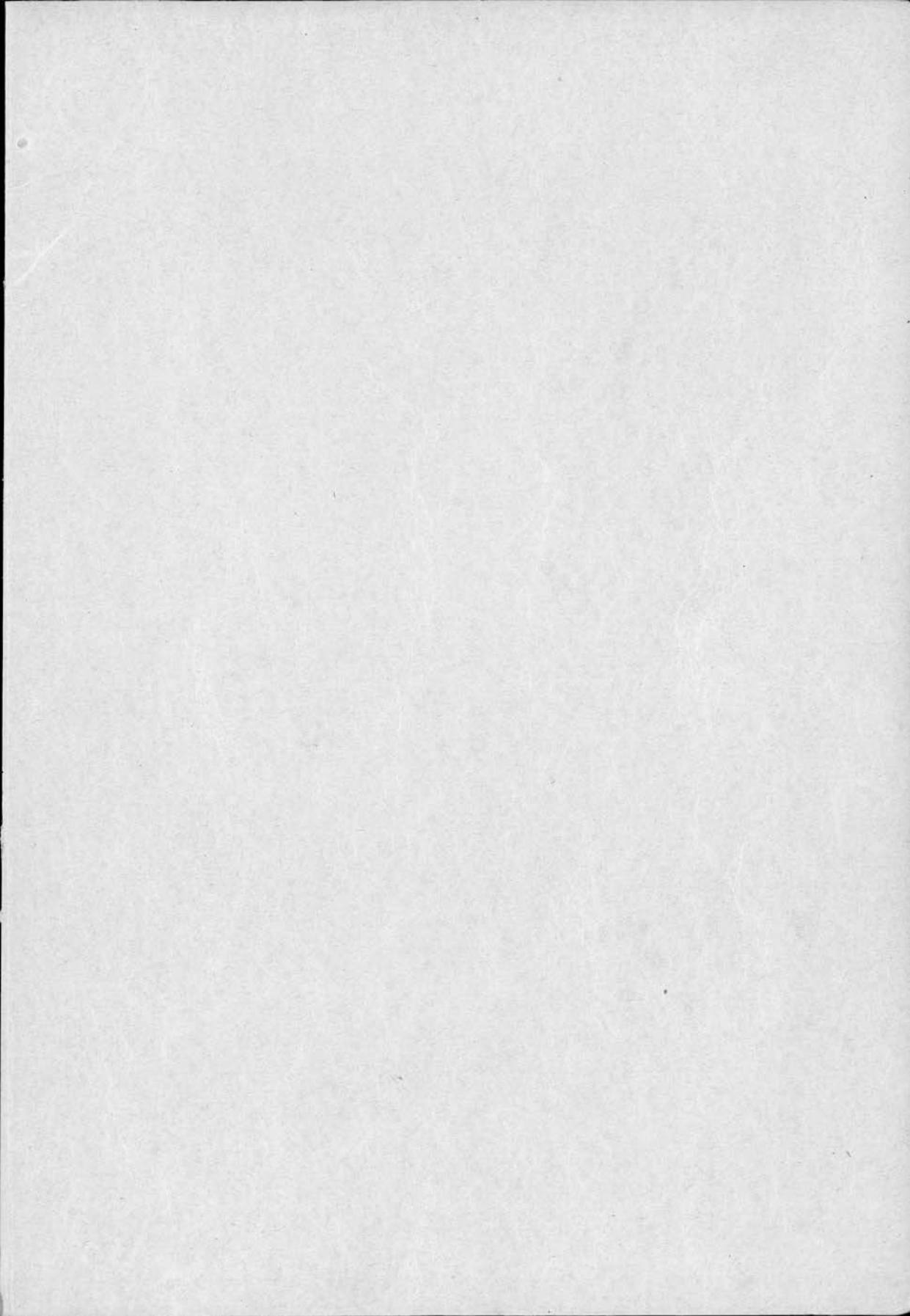
Studia Moralia — Academia Alfonsiana, Roma.

Theologisch-praktische Quartalschrift — Linz.

Theologische Revue — Münster.

Verbum Caro — Taizé

Wort und Wahrheit — Wien.



Rožman

BOGOSLOVNI VESTNIK

IZDAJA
TEOLOŠKA FAKULTETA V LJUBLJANI

LETO XXVI
ZVEZEK 3-4

LJUBLJANA 1966

VSEBINA

(Index)

Pavel VI.: Povezanost teologije s cerkvenim učiteljstvom in z vsem krščanskim občestvom	161
RAZPRAVE (Dissertationes):	
Kakšne spremembe zahteva 2. vatikanski koncil v katehizaciji nauka o Cerkvi (Quas mutationes Concilium Vaticanum II. in catechisatione doctrinae de Ecclesia postulaverit), Franc Perko	169
Iz Boga — za ljudi — po Cerkvi (Ex Decreto Concilii Vaticani II. de activitate missionali Ecclesiae), Vilko Fajdiga	180
Dogmatični temelji laikata v odlokih 2. vatikanskega cerkvenega zbora (Fundamenta dogmatica laicatus in Decretis Concilii Vaticani II.), Vekoslav Grmič	189
Pojem dušnega pastirstva po dokumentih 2. vatikanskega cerkvenega zbora (Conceptus pastorationis secundum Concilii Vaticani II. documenta), Štefan Šteiner	204
Naloge verskega pouka po 2. vatikanskem cerkvenem zboru (Die Aufgaben des Religionsunterrichtes nach dem II. Vatikanischen Konzil), Valter Dermota	217
»Credo, quia absurdum«, Anton Strle	224
Kliment Ohridski in njegova književna šola, Maks Miklavčič	255
Poslanstvo sv. Jožefa v zgodovini odrešenja (De missione Sancti Ioseph in historia salutis), Franc Rozman	265
PREGLEDI IN POROČILA (Conspectus et relationes):	
Poročilo o mednarodnem kongresu teologije 2. vatikanskega koncila, Franc Perko	280
Tečaj docentov za katehetiko v Innsbrucku, Valter Dermota	289
Obnova bogoslužja — opombe in perspektive, Marijan Smolik	291
OCENE (Recensiones):	
Ivan Rogić, Inkorporacija svečenika u Krisusovo otajstveno tijelo, Franc Perko	295
Ambr. Donini, Oris zgodovine verstev, Vilko Fajdiga	299
Bernhard Häring, Macht und Ohnmacht der Religion, Štefan Šteiner	302
Fra Karlo Nola, Kazuistika, Štefan Šteiner	305
Bibliotheca Sanctorum I—VI, Maks Miklavčič	306
Jože Kokalj DJ, Obisk nedeljske službe božje, Štefan Šteiner	309
Dr. o. Jure Radić OFM, Liturgijska obnova u Hrvatskoj, Marijan Smolik	310
Janez Höffler, Starejša gregorijanika v ljubljanskih knjižnicah in arhivih; Gorenjski prispevki k najstarejši glasbeni zgodovini na Slovenskem; Menzuralni fragment iz nadškofijskega arhiva v Ljubljani, Marijan Smolik	312
Cipriano Vagaggini OSB, Il Canone della messa e la riforma liturgica, Marijan Smolik	313
ZAPISKI (Notitiae)	318
Vseбина XXVI. letnika	319

J. Rozman

Povezanost teologije s cerkvenim učiteljstvom in z vsem krščanskim občestvom

(Govor papeža Pavla VI. teologom ob koncu kongresa v Rimu, 1. oktobra 1966. Poročilo o tem kongresu gl. v tej številki Bogoslovnega vestnika, str. 280. Papežev govor naj bo tudi vsem slovenskim teologom vodilo za naš študij in delo v pokoncilski dobi. Prevedel ga je prof. Anton Strle.)

Častiti bratje, v Kristusu ljubljeni sinovi, cenjeni in spoštovani učitelji teologije!

1. Z velikim veseljem sprejemamo vaš obisk ob sklepu mednarodnega kongresa za teologijo drugega vatikanskega cerkvenega zbora. In kakor smo storili ob začetku vašega kongresa, tako vam tudi sedaj ob koncu izražamo svoje veliko zadovoljstvo in živo upanje v dobre sadove zborovanja, katerega ste v medsebojnem bratskem prijateljstvu obhajali ob proučevanju globokih vprašanj, z novimi cilji pred svojimi očmi. Moramo se zahvaliti članom rimskih papeških univerz in cerkvenih znanstvenih zavodov, da so s skupnimi prizadevanji priredili ta novi in tako važni tečaj, in sicer z eno skupno željo: navezati prijateljske stike in v složnosti združiti svoje napore bodisi z višjimi cerkvenimi učilišči, ki se ukvarjajo s teološkim študijem, bodisi s študenti, profesorji, doktorji, s teološkimi pisci in raziskovalci. Zahvaliti pa se moramo tudi vam vsem, ki ste ali s predavanji ali s prisotnostjo na zborovanjih prispevali k čim boljšemu uspehu tega edinstvenega kongresa. Torej pozdrav in zahvala in najboljše želje vam vsem, ki tukaj častno predstavljate na neki način vse katoliško šolstvo in katoliško misel!

Tesen odnos med učiteljstvom Cerkve in teologijo

2. Že v pismu, katerega smo naslovili na častitega kardinala Jožefa Pizzarda, smo pokazali, kako primerno je, da svoj študij usmerjate na koncilске dokumente: da o njih razmišljate, da se poglabljate v njihovo vsebino, da jih razlagate in da poskrbite za njihovo širjenje. Obenem smo navedli vam že znana pota in kriterije, po katerih naj se ravna vaše znanstveno delovanje. Zdaj pa nam je, kakor menimo, dana ugodna prilika, da z vami na kratko premislimo tisti odnos, katerega — tako se zdi — ta vaš obisk še posebno nazorno postavlja pred oči, namreč odnos med našo in vašo nalogo; med

nam naloženo zapovedjo, naj božje razodetje varujemo in razlagamo, in nalogo, ki je podeljena vam, naj verski nauk spoznavate in razjasnujete; med cerkvenim učiteljstvom, ki je po božjem sklepu bilo zaupano nam, čeprav nevrednim, in med študijem ter poučevanjem teologije, kateri se posvečate vi.

3. Vprašanje o teh odnosih med cerkvenim učiteljstvom in teologijo se nam zdi in je zelo važno, obenem pa danes kar najbolj pereče.

4. In sicer najprej zaradi tega, ker se v tem času v nekaterih krogih skuša uveljaviti [serpit] nagnjenje k tajitvi ali k oslabljanju povezanosti teologije z učiteljstvom Cerkve. Če se namreč ozremo na miselnost in duha izobražencev naše dobe, opazimo pri njih kot posebno značilnost to, da jih pretirano zaupanje v svoje lastne moči zavaža v mnenje, da je treba zametati kakršno koli avtoriteto, češ da more na kakršnem koli področju spoznavanja nastopati vsakdo zgolj na svojo roko in v skladu s stopnjo lastnega spoznanja urejati svoje življenje. Žal, da včasih to svobodo, ali bolje samovoljnost [licentia], bolj ali manj raztegujejo na versko spoznanje samo in tudi na teološko znanost. Tako se dogaja, da ne sprejmejo nikakršnega subjektu zunanjega ali subjekt presegaajočega pravca [transcendens regula], kakor da bi bil celotni obseg resnice zajet [contineatur] znotraj meja človeškega razuma, ali kakor da bi resnica sama bila tvorba razuma; ali kakor da ni mogoče ugotoviti nič določenega in absolutnega, kar bi se ne moglo še dalje razvijati in se spreminjati v nasprotni pomen; ali kakor da je kateri si bodi sistem toliko več vreden, v kolikor večji polnosti ustreza subjektivnim nagnjenjem in težnjam. Zato zametajo tudi avtoritativno učiteljstvo [magisterium autoritativum], ali pa trdijo, da mu gre veljava kvečjemu le, kolikor gre za varstvo pred zmotami. Ni težko videti, da so takšna mnenja ne le v nasprotju s tistim spoštovanjem, ki ga dolgujemo Cerkvi, ampak da tudi prevračajo resnično naravo in pojem teologije same.

5. Toda kar največje važnosti je dejstvo, da imata cerkveno učiteljstvo in teologija skupno korenino, namreč božje razodetje, ki je po Svetem Duhu izročeno katoliški Cerkvi in se v njej ohranja. Saj dobro veste, da je Cerkev tedaj, ko je od svojega Ustanovitelja prejela naročilo [mandatum], naj evangelij oznanja vsem narodom, bila postavljena za popolnoma zanesljivo učiteljico resnice in da ji je dana karizma neminljive [indefectibilis] resnice, ker le tako more na primeren način izpolnjevati to svoje poslanstvo. Cerkev se je tega vedno zavedala in nikdar ni nehala izpovedovati, da je ona na svetu steber in temelj resnice (prim. 1 Tim 3, 15).

6. Po božanski Kristusovi volji pa je bližnji in vsesplošni pravec te nevarljive resnice mogoče najti le v verodostojnem cerkvenem učiteljstvu, čigar naloga je, zaklad vere zvesto varovati in nezmot-

ljivo razlagati.¹ Kristus Gospod je namreč apostolom obljubil dar Svetega Duha, po katerem bi mogli postati priče evangelijske resnice do konca sveta (prim. Apd 1, 8); podelil jim je oblast, učiti z oblastjo: »Dana mi je vsa oblast v nebesih in na zemlji. Pojdite torej in učite vse narode ... učite jih spolnjevati vse, kar koli sem vam zapovedal.« (Mt 28, 18. 19); končno jim je obljubil Duha resnice (prim. Jan 14, 16. 17) in svojo neminljivo navzočnost (prim. Mt 28, 20), s čimer bodo v učenju obvarovani sleherne zmote.

Posebne naloge cerkvenega učiteljstva in teologije

7. Drugo, kar je tudi izredno važno in priča za tesno povezanost med cerkvenim učiteljstvom in teologijo, pa je dejstvo, da si cerkveno učiteljstvo in teologija prizadevata za dosego istega cilja: varovati, vedno globlje umevati, razlagati, učiti in braniti sveti zaklad božjega razodetja; to se pravi, razsvetljevati življenje Cerkve in človeškega rodu z lučjo božje resnice in tako vse ljudi voditi k večnemu zveličanju. Kako veliko, kako silno važno delo imamo mi in škofovski kolegij in vi, ljubljeni sinovi in učitelji teologije!

8. Toda cerkveno učiteljstvo in teologija se glede svojih nalog in darov med seboj razlikujeta. Kajti teologija ima nalogo, popolneje spoznavati in globlje raziskovati vsebino božjega razodetja — in sicer izvršuje to svojo nalogo z razumom, razsvetljenim po veri, in ne brez neke luči božjega Pomočnika, tiste luči, h kateri se mora teolog obračati z dovzetnim duhom,² dalje ima teologija nalogo, krščansko občestvo in zlasti cerkveno učiteljstvo samo seznanjati s sadovi lastnih raziskovanj, tako da po tistem nauku, ki ga uči cerkvena hierarhija, postanejo ta raziskovanja luč za vse krščansko ljudstvo; končno je naloga teologije tudi ta, da sodeluje pri širjenju, osvetljevanju, utrjevanju in obrambi tiste resnice, katero cerkveno učiteljstvo uči z oblastjo.

9. In sedaj cerkveno učiteljstvo. Zaradi oblasti, katero je prejelo od Jezusa Kristusa, in zaradi daru Svetega Duha, ki je temu učiteljstvu podeljen in v čigar moči poučuje božje ljudstvo,³ ima predvsem poslanstvo, učiti in izpričevati od apostolov prejeti nauk, da bi postal

¹ Prim. 1. vat. koncil, 3. seja, 4. pogl.: Denz. — B. 1798.

² Prim. okr. Pija XII. »*Humani generis*«. [Pripomba prevajavca: »*Paraclitus*« sem prevedel s »*Pomočnik*« namesto s »*Tolažnik*«. Bibličisti namreč danes trdijo, da prevod grške besede »*para-kletos*« (= *ad-vocatus*, zraven poklicani) izvira iz napačne etimologije in v sv. pismu nove zaveze ni utemeljen. Glej X. Léon-Dufour, v: X. L.-Dufour etc. (dir.), *Vocabulaire de théologie biblique*, Paris 1962, 742 sl. Prim. tudi R. Schnackenburg, v: *LThK VIII*² (1963), 77 sl.]

³ Prim. dogm. konst. »*Lumen gentium*« (o Cerkvi), št. 21—25.

last vse Cerkve in celotne človeške družine; dalje varovati ta nauk neokrnjen od zmot in laži; nato ob luči božjega razodetja z oblastjo soditi o novih naukih in o rešitvah, ki jih daje teologija, ko gre za odgovore na nova vprašanja; končno z oblastjo predlagati nove poglobitve božjega razodetja in prilagoditve oznanjevanja tega božjega razodetja našim časom, takšne poglobitve in prilagoditve namreč, o katerih cerkveno učiteljstvo ob pomoči Svetega Duha misli, da zvesto soglašajo z naukom Jezusa Kristusa.

Teologija kot posredovavka med cerkvenim učiteljstvom in celotnim krščanskim občestvom

10. Teologija ima torej odnose v dveh smereh: odnos do cerkvenega učiteljstva in odnos do vsega krščanskega občestva. Predvsem je na neki način posredovavka med vero Cerkve in njenim učiteljstvom. Ko s pozornostjo zasleduje, kako krščansko občestvo svojo vernost uveljavlja v nravnem življenju in dojema verske resnice, in ko skuša ugotoviti naglase, vprašanja in težnje, ki jih Sveti Duh prebuja v božjem ljudstvu,⁴ mora teologija po svojih lastnih znanstvenih metodah pretehtavati to v življenju uresničevano vero in njeno usmerjenost [eiusque proposita], da potem vse to primerja z božjo besedo in z dediščino nauka, katerega Cerkev zvesto ohranja; dalje, da podaja odgovore na vprašanja, ki jih ta vera prebuja ob svojem stiku s praktičnim življenjskim izkustvom, z zgodovino in s človeškim razmišljanjem. Tako naj teologija pomaga, da bi cerkveno učiteljstvo bilo vedno luč in pravec Cerkve, in sicer res na višini svoje naloge, seveda ne nad božjo besedo, temveč v njeni službi.

11. Cerkveno učiteljstvo ima torej veliko korist iz vnetega in delavnega raziskovanja teologov in iz njihovega iskrenega sodelovanja: bodisi da s skrbnim proučevanjem napisanega ali ustnega božjega razodetja odkrivajo skrivnostne globine pomenov tega razodetja in njegove velike vodilne misli; bodisi da si s pazljivim proučevanjem duhovne kulture in človeškega izkustva naše dobe prizadevajo dojeti probleme kulture našega časa in jih reševati v luči odrešitvene zgodovine.

12. Cerkveno učiteljstvo bi brez pomoči teologije sicer moglo varovati vero in jo učiti, toda le z veliko težavo bi prihajalo do tistega globokega in bogatega spoznanja, katerega potrebuje, če naj v polnosti izpolnjuje svoje poslanstvo; saj se to učiteljstvo zaveda, da ni obdarjeno s karizmo razodetja ali navdihnjenja, marveč le s karizmo pomoči [assistentia] Svetega Duha.

13. Razen tega vrši teologija v odnosu do cerkvenega učiteljstva še drugo poslanstvo: po njenem posredovanju prihaja nauk cerkve-

⁴ »...kaj govori Duh Cerkvam«, Raz 2, 7.

nega učiteljstva med krščansko ljudstvo in na primeren način oblikuje njegovo versko in нравno življenje.

14. Saj v učenju teoloških ved nauk Cerkve dobiva vsestransko izdelano, organsko-sistematično, na znanstveni način urejeno obliko, tako da more odgovarjati na vprašanja vseh vernikov.

15. Dalje daje teologija učiteljstvu Cerkve na razpolago pripomočke utemeljevanja, ob katerem se verski pouk pokaže kot skladen s človeškim razumom; teologija razen tega na primeren način oblikuje duha [mentem conformat] posvečenih pastirjev, pa naj bodo postavljeni na visoko ali na nizko stopnjo oblasti, in jih tako pripravlja, da morejo v resnici biti učitelji vere in krščanske nřavnosti.

Teologi in duh službe v odnosu do občestva in učiteljstva Cerkve

16. Brez delavne pomoči teologije bi cerkveno učiteljstvo bilo brez orodja, katerega potrebuje, če naj uresničuje tisto soglasje v dejanju in mišljenju, kakršno mora prešinjati vse krščansko občestvo, da mu je mogoče čutiti in živeti po Jezusovih zapovedih in načelih.

17. Iz povezanosti teologije z ene strani s cerkvenim učiteljstvom in z druge strani s krščanskim občestvom sledijo nekateri premisleki. Nanašajo se na duha, v katerem naj teologi, ki globlje razmišljajo o božjih stvarnostih, izvršujejo svojo nalogo v Cerkvi, da bo resnično koristna in blagodejna ter da bo prinašala trajne sadove.

18. Prvi premislek se nanaša na duha pripravljenosti, služiti s svojim teološkim delom drugim. Teologi so namreč veseli in morajo biti veseli ob zavesti, da služijo [addictos esse] krščanskemu občestvu in cerkvenemu učiteljstvu.

19. Njihova naloga je vključena v veliko nalogo Cerkve, tisto nalogo, ki se nanaša na zveličanje človeških duš. Zato njihova velika pomembnost ni toliko v postavljanju novih mnenj ali naukov, kolikor v stanovitni in prizadevni skrbi za podajanje »besed večnega življenja«, da bodo prodrle globlje v duše in jih vodile k veri v Jezusa Kristusa, edinega odrešenika vseh, ali pa utrjevale v veri. Zato se bodo teologi najbolj trudili za to, da bi raziskovali stvari in vprašanja, ki se bolj nanašajo na zveličanje duš, in bodo svoje prizadevanje združevali s prizadevanjem cerkvenega učiteljstva, da bi vernike seznanjali ne s kako resnico, ki so jo oni, to je, sami od sebe iznašli, temveč z resnico, ki jo je učil Jezus Kristus sam in v katero ob vodstvu cerkvenega učiteljstva v sveti Cerkvi vsi in povsod verujejo.

20. Teologi pa služijo [inserviunt] tudi resnici; še več, kadar koli so prejeli od pristojne oblasti kako službo učenja v Cerkvi, postanejo

tudi oni sami na neki način učitelji resnice. Zaradi tega bodo z največjo skrbnostjo pazili na to, da bi ostali zvesti verski resnici in nauku Cerkve; prav tako se bodo varovali tega, da se ne bi dali zavesti hlepenju po plehkem hvalisanju [facili plausu] in po lahkomišelnih priljubljenosti pri občinstvu, kar bi bilo v škodo trdnemu nauku [securae doctrinae], katerega uči cerkveno učiteljstvo; tisto cerkveno učiteljstvo namreč, ki v Cerkvi predstavlja osebo Kristusa Učenika. Še več, šteli si bodo celo v največjo čast, da nastopajo kot zvesti in bistrourni razlagavci [interpretes] cerkvenega učiteljstva; saj se morajo zavedati, da nobena stvar krščanskemu ljudstvu in človeškemu rodu tako ne koristi kakor biti v posesti trdnega poznanja zveličavnih resnic, in da se te resnice nahajajo le pri tistih, katerim je Jezus Kristus dejal: »Kdor vas posluša, mene posluša« (Lk 10, 16).

Teologi in duh občestva z vsem krščanskim ljudstvom, s hierarhijo in med seboj

21. Druga misel se nanaša na duha občestva [studium communio-nis], ki vas mora prešinjati: občestva z vsem božjim ljudstvom, občestva s cerkveno hierarhijo in končno občestva med vami samimi, med teologi.

22. Ta duh občestva spada k samemu bistvu krščanske poklicanosti, kakor uči apostol Janez (prim. 1 Jan 1, 2. 3); a na poseben način spada tudi k bistvu vsake zares izvrstne teološke metode. Božjo resnico ohranjuje Sveti Duh v celotni krščanski družbi: zato boste tam tem lažje našli resnico, s čim tesnejšo vezjo občestva boste živeli povezani z vso družbo krščanskega ljudstva in boste v ponižnosti srca tekmovali s tistimi »malimi«, katerim nebeški Oče jasneje razodeva skrivnosti svoje narave in svojih sklepov. Božjo resnico Sveti Duh v Cerkvi ohranjuje in razjasnjuje posebno po cerkvenem učiteljstvu [praecipue Magisterii ope]; zato boste vi zlasti tem varneje prišli do te resnice, čim tesneje boste z vsem srcem povezani z učiteljstvom Cerkve; če pa se boste pri iskanju resnice oddaljili od njega in hodili samovoljno po svojih posebnih potih [arbitrio vestro singularia itinera teratis], bo nevarnost, da postanete učitelji brez učencev, ločeni od vseh, ali pa da boste opravljali prazno delo, brez sadu v korist družbi vernikov, ali pa da boste celo zašli stran od prave poti, ko si boste izbrali za pravec resnice svojo lastno sodbo in ne mišljenje [sensus] Cerkve: takšna izbira bi se izvršila nepremišljeno, bila bi nekakšna »hairesis«, odprla bi pot hereziji.

23. Toda predvsem hočemo sedaj naglasiti dolžnost, da ohranite občestveno povezanost sami med seboj. Ker izhajate iz različnih krajev in ker ste izšli iz različnih duhovnih in kulturnih izročil, pa tudi ker morate od pomoči različnim potrebam in težavam, je razumljivo, da se vaše zanimanje usmerja na različne stvari, da imate različno formacijo in raziskovalne metode, različne sodbe. V predmetih, ki so tako težki in tako oddaljeni od skupnega izkustva, kakor je to

v teoloških vprašanjih, je neka zmerna raznoličnost mnenj združljiva z edinstvo vere in z zvestobo do smernic [normae] cerkvenega učiteljstva. Tej raznoličnosti se torej ni treba nič čuditi, treba jo je celo imeti za koristno, ker daje pobudo za globlje in skrbnejše iskanje utemeljitev [argumenta], da bi se z odkrito in skrbno izdelanimi razpravljani resnica končno pokazala v vsej polnosti.

Metodologija teološkega dela

24. Ta razpravljajna pa bodo svoj cilj dosegla le tedaj, če jih bo podpirala in stanovitno vodila volja po ohranitvi in gojitvi občestvenosti, tista volja, ki ji dajeta hrano velika medsebojna cenitev in medsebojno spoštovanje; tista volja, ki napravlja, da v tovarišu [sodalis] spoznavamo brata, skrbno in vestno iščočega isto resnico; ki končno stori, da si najprej prizadevamo za spoznanje njegovih dokazov in utemeljitev, ter šele nato izrečemo sodbo o njem. Z eno besedo: treba je imeti duha ljubezni, ki nas nagiblje k temu, da ravnamo v odnosu do drugih tako, kakor želimo, da bi drugi ravnali z nami, in da kar najbolj hrepenimo po tem, da bi se skupno veselili popolne resnice Jezusa Kristusa. Čim bolj vneto boste v prežetosti z iskreno ljubeznijo iskali resnico, tem bolj boste napredovali v poznanju te resnice in v služanju Cerkvi.

25. Iz misli, ki smo jih skupno očrtali, z lahkoto razumemo, da ima teološko delo svojo posebno metodologijo, različno od tiste, ki velja za svetne znanosti, a ne da bi zaradi tega bila manj znanstvena in manj zares razumska. Razlog za to je v tem, da orodje, katerega uporablja, ni zgolj sklepaajoči um [intellectus ratiocinans] marveč verujoči um, to je razum [ratio], katerega razsvetljuje in krepi vera. Teološka misel [cogitatio] je neka deležnost pri božji misli in nekaj analognega v odnosu do božje misli, katera v svoji docela enoviti resničnosti obsega vse resnice, ki jih teolog, oprt na božje razodetje, polagoma in ne brez napora odkriva. »Vera je teologu bolj potrebna kakor bistrost duha«, je zapisal neki izvrsten teolog:⁵ potrebna je namreč vera v Boga, ki se razodeva; vera v Cerkev, ki ob pomoči Svetega Duha ohranja razodetje neokrnjeno; vera v cerkveno učiteljstvo, ki razodetje z oblastjo razjasnjuje in razlaga, ker zastopa [repraesentet] Jezusa Kristusa Učenika in ker je nekakšno Njegovo orodje.

26. Duh resnice in ljubezni, ki razsvetljuje Cerkev v njenih različnih stopnjah, da bi vsakdo zares dobro izpolnjeval svojo lastno nalogo, naj razsvetljuje in posvečuje vaše delo, da bo rodilo sadove v korist celotnega občestva in v korist vaših duš.

27. Toda preden končamo svoj govor, bi se želeli obrniti na vas, ljubljeni sinovi v Kristusu, z neko prošnjo. Prosimo vas, dajte, bodite

⁵ A. Stolz, *Introductio in Sacram Theologiam*.

nam v pomoč pri učenju in brambi katoliške resnice ter pri javnem pričevanju za to resnico. V bratskem duhu [fraterno animo] pomagajte, prosimo, pri spolnjevanju te naloge nam in našim bratom v škofovstvu. Kajti mnogo zaupanja imamo v vašo pomoč; prepričani smo namreč, da bo vaše sodelovanje napravilo manj težko in hkrati bolj plodovito tisto službo, ki je od Boga naložena nam in celotnemu škofovskemu zboru, to se pravi tisto nalogo, ki se nanaša na zvesto ohranjanje zaklada katoliškega nauka, na javno pričevanje za vero in na vedno večje širjenje Kristusovega imena.

Vi, ki ste nam s tem kongresom napravili veliko veselje in zbudili tako veliko upanje, dajte nam zagotovitev sinovske zvestobe, preden odidete! In prejmite naš apostolski blagoslov, ki naj vam bo v hvalo in pomoč.

Paulus P. P. VI-

Kakšne spremembe zahteva 2. vatikanski koncil v katehizaciji nauka o Cerkvi

Franc Perko

QUAS MUTATIONES CONCILIUM VATICANUM II. IN CATECHISATIONE
DOCTRINAE DE ECCLESIA POSTULAVERIT

Summarium: Cum doctrina de Ecclesia in Concilio Vaticano II. in multis renovata sit, tam methodus catechisationis renovanda est quam ipsa doctrina in catechisatione. Tamquam fundamentum catechisationis doctrinae de Ecclesia praesentatio Ecclesiae ut populi Dei in communitate cultus sit. Quia in catechisatione brevem definitionem Ecclesiae etsi imperfectam dare bonum est, Ecclesia definiri potest: Ecclesia est populus Dei Novi Testamenti, in quo Dominus Iesus Christus vivit et opus salutis per Spiritum Sanctum in ministerio sacerdotum et episcoporum una cum Romano Pontifice ut capite atque in actione omnium fidelium pergit.

Drugi vatikanski koncil po pravici imenujemo ekleziološki koncil. Obravnaval je predvsem Cerkev z različnih vidikov in najvažnejši dokument tega koncila je dogmatična konstitucija o Cerkvi, ki prinaša novo metodo, novega duha in vrsto novih poudarkov v sam nauk o Cerkvi. Nobeno drugo področje katoliške teologije ni doživelo na tem koncilu tolike spremembe kakor prav ekleziologija. Te spremembe segajo globoko v življenje in delovanje Cerkve ter ustvarjajo novo zavest o Cerkvi. Potrebno je, da katehizacija nauka o Cerkvi te spremembe upošteva in sicer tako metodološke kakor vsebinske.

I. Bistvene spremembe v ekleziologiji, ki se morajo odraziti pri katehizaciji nauka o Cerkvi

1. Že sam način podajanja nauka o Cerkvi se v koncilskih dokumentih zelo razlikuje od doslej običajne polemično apologetične metode, ki je prevladovala v katoliški ekleziologiji. Ta metoda je imela pred očmi predvsem cilj dokazati, kako je med mnogimi krščanskimi Cerkvami le katoliška Cerkev prava Kristusova Cerkev. Drugi vatikanski koncil se gotovo ni odrekel temu cilju, toda izbral je drugo pot. Cerkev prikazuje ne le z njene zunanje organizacijske strani, ampak izhaja iz notranje narave Kristusove Cerkve; upošteva njene različne dimenzije; priznava, da so elementi Kristusove Cerkve tudi v drugih krščanskih skupnostih; upošteva, da so druge krščanske Cerkve že na neki način — čeprav nepopolno — povezane v edinost enega novozaveznega božjega ljudstva. Želja Cerkve je, da ta edinost vedno bolj raste, dokler ne dozori v popolno edinost po Kristusovi zamisli in volji. Kratko rečeno: izbral je ekumensko metodo, katere cilj je, da v podajanju nauka ostane sicer zvesta

resnici o pravilnosti katoliške Cerkve, vendar skuša nauk Cerkve podati tako, da ga po načinu izražanja približa drugim krščanskim skupnostim, poudarjajoč bolj to, kar nam je skupno, kakor to, po čemer se med seboj razlikujemo. Zato je v podajanju nauka o Cerkvi stopila v ospredje njena notranja stran, mesto Cerkve v zgodovini odrešenja, v božjem odrešitvenem načrtu, povezuje Cerkve s Kristusom, sociološki vidik Cerkve izražen v pojmu božjega ljudstva in njen eshatološki vidik. Cilj te metode ni toliko prikazati edino pravilnost katoliške Cerkve, pač pa tako osvetliti skrivnostno dejstvo Cerkve, da se bo vsak njen član zavedal pomena Cerkve, svojega mesta, svojih pravic in svojih dolžnosti v Cerkvi. Prebuditi hoče v vernikih cerkveno zavest, da bi tako v skupnosti Cerkve božjega ljudstva delovali za lastno zveličanje in za zveličanje svojega bližnjega ter se prizadevali za popolno edinstvo vseh kristjanov. Vse to hoče podati tesno naslonjena na sv. pismo in staro krščansko izročilo.

2. V zvezi s tem je druga za katehizacijo važna sprememba, namreč prenos poudarka z zunanje, vidne strani Cerkve na njeno notranjo bit, na skrivnost Cerkve. Odkar se je v okviru katoliške teologije v 14. stol. pojavila ekleziologija kot samostojen traktat pa do najnovejšega časa, je bil v ospredju njenega zanimanja zunanji vidik Cerkve, njena hierarhična struktura in vprašanje rimskega primata, ker so tako srednjeveške herezije, kakor pozneje potestantizem, prav to zametale. Pomen primata je v ekleziologiji s 1. vatikanskim koncilom še porastel in postal središčno vprašanje katoliškega nauka o Cerkvi. Drugi vatikanski koncil je v ospredje postavil notranjo stran Cerkve, skrivnost Cerkve, dejstvo, da je Cerkev sama »vesoljni zakrament odrešenja« (Konstitucija o Cerkvi: *Lumen gentium* = KC, 48), zakrament »za notranjo zvezo z Bogom in za edinstvo vsega človeškega rodu« (KC, 1). Cerkev je prikazana v povezavi s skrivnostjo troedinega Boga in v zvezi z uresničevanjem božjega odrešitvenega načrta. Dogmatična konstitucija »*Lumen gentium*« pojasnjuje skrivnost Cerkve s pojmom božjega kraljestva, z raznimi svetopisemskimi podobami in predvsem s pojmom Cerkve kot Kristusovega skrivnostnega telesa. Izhodiščna točka pojmovanja Cerkve v koncilski ekleziologiji ni več Cerkev kot popolna družba, torej zunanja struktura Cerkve, ampak Cerkev kot skrivnost, ki izhaja iz troedinega Boga, ima svoj začetek v Kristusu in je postavljena v zgodovino odrešenja, da uresničuje Kristusovo odrešilno delo, dokler Gospod ne pride.

3. Kot temeljno podobo Cerkve, na kateri gradi dalje ves nauk o Cerkvi, je koncil prevzel predstavo Cerkve kot božjega ljudstva. To predstavo Cerkve so teologi obravnavali šele zadnja desetletja. In še tedaj so jo upoštevali le maloštevilni pisatelji teoloških traktatov o Cerkvi.¹ V prvem osnutku konstitucije o Cerkvi predstave Cerkve kot božjega ljudstva še ni bilo. V drugem osnutku je že bila,

¹ Prvi je opozoril na pomen in prednosti predstave Cerkve kot božjega ljudstva M. D. Koster v knjigi: *Ekklesiologie im Werden*, Paderborn 1940. Važnejše je bilo tudi delo A. Voniera: *Le Peuple de Dieu*, Lyon 1943. Pred koncilom so o tem pisali tudi: L. Cerfaux, Y. Congar, A. Schaut, K. Mörsdorf, K. Rahner, R. Schnackenburg, M. Schmaus.

vendar je središčno mesto zavzela šele v tretjem, zadnjem osnutku, ko so upoštevali pripombe koncilskih očetov prvotno tretje poglavje o božjem ljudstvu in laikih razdelili in prvi del o božjem ljudstvu postavili pred nekdane drugo poglavje o hierarhični ureditvi Cerkve.

Pomen temeljne predstave Cerkve kot božjega ljudstva je mnogostran. Cerkev lepo postavi v kontekst zgodovine odrešenja in pokaže njen zgodovinski in univerzalni značaj. Cerkve namreč ne smemo gledati kot neko od sveta in njegovega dogajanja izolirano družbo, ampak kot zgodovinsko dejstvo, ki ima središčno mesto v zgodovini odrešenja in v vsej zgodovini človeškega rodu. Konstitucija pokaže to na eni strani s povezanostjo novozaveznega božjega ljudstva z Izraelom, božjim ljudstvom stare zaveze, na drugi strani pa z univerzalno dimenzijo novozaveznega božjega ljudstva. Vse človeštvo in vsak posamezni človek je poklican, da se pridruži temu ljudstvu, in še več, na neki način razne kategorije ljudi, ki so še izven katoliške Cerkve, že spadajo ali so usmerjene k božjemu ljudstvu nove zaveze (prim. KC, 13—16).

Tudi v drugih krščanskih Cerkvah so namreč elementi prave Kristusove Cerkve. To je potrebno upoštevati v podajanju znakov prave Cerkve. Danes se sicer metoda znakov prave Cerkve v dokazovanju pravilnosti katoliške Cerkve na splošno opušta. Ker pa Kristusova Cerkev le ostaja vedno ena, sveta, katoliška in apostolska, je potrebno prikazati te znake v pravem ekumenskem duhu. Če so v drugih krščanskih skupnostih elementi prave Kristusove Cerkve, je gotovo, da imajo te Cerkve tudi elemente znakov prave Cerkve. Tako moremo povsod najti znake objektivne in subjektivne svetosti. Protestanti imajo elemente apostolskega nauka, pravoslavni poleg tega tudi pravo apostolsko nasledstvo škofov. Pri vseh krščanskih skupnostih se uresničuje duhovna edinost v Kristusu, ki je temelj vidne edinosti. Vesoljnost je potrebno prikazati v okviru božjega ljudstva, h kateremu vsi kristjani na neki način pripadajo. Kolikor imajo krščanske skupnosti izven katoliške Cerkve elementov prave Kristusove Cerkve, toliko že spadajo v edinost ene prave Kristusove Cerkve.

Najvažnejši pomen temeljne predstave Cerkve kot božjega ljudstva je v tem, da nam preda jedro Cerkve v božjem ljudstvu, ki obsega vernike in pastirje, ne morda v hierarhiji, ki je kot sestavni del božjega ljudstva postavljena v službo temu ljudstvu. Tako so bolj skladno orisani odnosi med hierarhijo in laiki v Cerkvi. Na podlagi te osnovne predstave Cerkve in zavesti, da je dostojanstvo božjih otrok najvišje dostojanstvo v Cerkvi, kateremu je podrejeno sleherno drugo dostojanstvo, je opredeljeno mesto hierarhičnih služb: primata, škofovstva in duhovništva ter mesto laikov in redovnikov v Cerkvi. S tem je, kakor pravijo nekateri, dana podlaga za dokončno deklerikalizacijo Cerkve, ki se je začela takoj po spjitvi imperija in sacerdocija v rimskem cesarstvu.

Po drugi strani prebistava Cerkve kot božjega ljudstva preda socialni značaj odrešenja. »Bog je hotel ljudi posvečevati in zveličati ne posamič in brez vsakršne medsebojne zveze, temveč jih je hotel narediti za ljudstvo, ki bi ga v resnici priznavalo in mu sveto služilo« (KC, 9). Človek se ne more zveličati sam, ampak le v povezavi z drugimi. Individualizem na poti odrešenja ni mogoč. To je sicer poudarila že enciklika Pija XII. o Kri-

stusovem skrivnostnem telesu. Toda v podobi Cerkve kot Kristusovega skrivnostnega telesa je zatemnjen individualno-personalni vidik v prizadevanju za odrešenje. V predstavi božjega ljudstva pa se oba vidika socialni in personalni skladno ujemata. Človek se kot popolna individualna oseba vključi v tok odrešenja v skupnosti božjega ljudstva.

Važna je predstava Cerkve kot božjega ljudstva tudi v zvezi z bogoslužno skupnostjo. V tej skupnosti namreč Cerkev zaživi, se uresničuje in deluje. Bogoslužna skupnost je namreč skupnost božjega ljudstva, ki je skupaj s predstavnikom hierarhije zbrano po Svetem Duhu v Kristusu, Kralju novozaveznega božjega ljudstva. Kristus je duhovnik in hkrati dar tega ljudstva nebeškemu Očetu. Po njem prihaja delovanje božjega ljudstva v neposredni stik z Očetom, kajti Kristus, ki živi in deluje v bogoslužni skupnosti, je poveljani Kristus, ki sedi na desnici Očetovi. In v vsaki konkretni bogoslužni skupnosti je navzoča vsa Cerkev. Ker je bogoslužna skupnost najbolj konkretna predstava Cerkve — božjega ljudstva, jo mora katehizacija nauka o Cerkvi upoštevati.

4. To potrjuje tudi druga »novost« koncilске ekleziologije namreč nauk o zbornem značaju škofovske oblasti in o vlogi delnih Cerkva v celoti Cerkve. Konstitucija »*Lumen gentium*« izrecno govori le o zbornem značaju škofovske oblasti, nakazuje pa podobno zorno strukturo v vsej Cerkvi, v škofijski, župnijski in konkretni bogoslužni skupnosti. Škofje s papežem na čelu tvorijo zbor, ki je poleg papeža samega kot vrhovnega poglavarja zbora škofov in vse Cerkve tudi nosivec najvišje oblasti v Cerkvi (KC, 22). Duhovniki sestavljajo skupaj s svojim škofom en sam duhovniški zbor, vernike pa zbirajo v božjo družino kot enodušno bratsko skupnost (KC, 28). Tako se zborni značaj cerkvene strukture konkretno javlja v bogoslužni skupnosti, kjer duhovnik skupaj z verniki tvori en sam bogoslužni zbor, v katerem je na neki način prisotna vsa Cerkev.

V zvezi s tem narašča pomen delnih Cerkva, bodisi škofije bodisi posameznih cerkvenih pokrajin. Katoliška Cerkev je danes v procesu decentralizacije. Vedno večji pomen in vedno večjo avtonomijo imajo delne Cerkve.² Važen je pri tem poudarek, da je v delni Cerkvi, ki je v popolni skupnosti s celoto Kristusove Cerkve, navzoča vsa Cerkev. Torej je ne smemo gledati kot neki materialni kos celotne Cerkve, ampak kot skupnost v Kristusu, v kateri se v polnosti odraža stvarnost Kristusove Cerkve. Vendar je delna Cerkev le del vesoljne Kristusove Cerkve, zato mora biti na to celoto naravnana in z njo povezana. Pri vidni edinosti delnih Cerkva v vesoljni Kristusovi Cerkvi ima po Kristusovi volji vključno vlogo vrhovna služba rimskega škofa, papeža.

² Važni koraki, ki so že storjeni v tej smeri, so naznačeni v koncilskem odloku »O pastirski službi škofov v Cerkvi«, v apostolskem pismu Pavla VI. »*Ecclesiae sanctae*«, v katerem so dana navodila za izvajanje nekaterih odlokov vatikanskega koncila, ter v apostolskem pismu Pavla VI. »*De episcoporum muneribus*«, kjer daje papež škofom pravico, da v moči lastne škofovske oblasti dajejo nekatere spreglede, ki so bili doslej pridržani Apostolski stolici.

5. Koncilska ekleziologija je nadalje dala pravo mesto laikom v Cerkvi. Ti niso in ne smejo biti več pasiven element v Cerkvi, le »poslušajoča« Cerkev, ampak kakor v živem telesu vsak ud sodeluje pri življenju celote, tako tudi v telesu Kristusovem, ki je Cerkev (Odlok o laiškem apostolatu, 2).³ Dogmatična konstitucija o Cerkvi daje o tem splošna načela, s praktičnimi navodili jo dopolnjuje odlok o laiškem apostolatu. Poudarjeno je predvsem dostojanstvo laikov kot polnopravnih članov božjega ljudstva. Tudi ti so deležni Kristusove trojne službe in imajo v skladu s tem določene dolžnosti in pravice v Cerkvi. So duhovniško ljudstvo nove zaveze, so Kristusove priče v svetu, ki ga po deležu Kristusove kraljevske službe vodijo k Bogu. Imajo pravico in dolžnost, da povedo svoje mnenje o stvareh, ki zadevajo blagor Cerkve (KC, 37). Cerkev torej ne vodi Sv. Duh le po hierarhiji, ampak isti Duh na mnogotere načine deluje v laikih in tudi po njih vodi Cerkev h končnemu cilju.

Pastoralni pomen poudarka vloge laikov v Cerkvi je izreden. Koncil je odstranil s tem pregrado, ki je dolgo ločila hierarhijo od vernikov, in ustvarja pogoje za aktivno delovanje laikov v Cerkvi. To bo v prihodnje najbrž odločilno vplivalo na bodočnost Cerkve v svetu. Na žalost je v naših razmerah težje pritegniti laike k vsestranskemu delu v Cerkvi; težje tudi zato, ker je bila pri nas Cerkev v preteklosti tako rekoč do kraja klerikalizirana in zato danes nimamo primerno usposobljenih laikov. Zato ima pravilna katehizacija nauka o Cerkvi v tem pogledu važen pomen za bodočnost.

II. Kako naj pri katehizaciji upoštevamo temeljne spremembe v nauku o Cerkvi na 2. vatikanskem koncilu

Moj namen ni, da bi se spuščal v konkretne spremembe, ker spada to v delokrog drugih. Ob navedenih bistvenih spremembah hočem le opozoriti na nekatere temeljne stvari, ki jih bo katehizacija nauka o Cerkvi v bodoče morala upoštevati. Vendar bi se na koncu ustavil ob naših veroučnih učbenikih s kratkimi pripombami, kaj bi bilo potrebno spremeniti in kako podajanje nauka o Cerkvi prilagoditi novim zahtevam.

1. Polemično apologetična metoda nauka o Cerkvi je prevladovala tudi v katekizmi in šolskih učbenikih.⁴ Katekizmi so obravnavali predvsem glede na druge krščanske skupnosti sporna vprašanja: ustanovitev Cerkve, apostolsko nasledstvo škofov, prvenstvo rimskega papeža in njegovo nezmotno učiteljstvo ter vprašanje znakov prave Cerkve. Jasno je, da moramo tudi danes pokazati učencu, da je katoliška Cerkev prava Kristusova Cerkev. Uporabili bomo v ta namen ekumensko metodo. Prikazati moramo Cerkev v njeni polnosti, njeno notranjo stran prav tako kakor zunanjo. Opozorili bomo, da se je zaradi človeških slabosti

³ Prim. odlok o službi in življenju duhovnikov, ki pravi: »Nobenega uda torej ni, ki ne bi imel deleža v poslanstvu celotnega telesa« (čl. 2).

⁴ Prim. J. Hofinger, *Geschichte des Katechismus in Oesterreich von Canisius bis zur Gegenwart*, Innsbruck 1937.

in grehov nekaj krščanskih skupnosti oddelilo od prvotne popolne edinosti Kristusove Cerkve; vendar nas mnogo stvari še vedno družijo z brati v drugih krščanskih skupnostih. V marsičem smo si torej še oziroma že edini. Naša naloga je truditi se, da zopet pride do popolne edinosti. Po-udarek naj ne bo pri katehizaciji več na tem, da prikažemo edino pravilnost katoliške Cerkve, ampak potrebno je otroka začeti uvajati v skrivnost Cerkve. Stvarnost Cerkve naj bi prikazali tako, da se bo otrok veselil, ko spada v to družino božjih otrok, in da bo v njem začela rasti zavest, da mora tudi on v Cerkvi delovati pri uresničevanju odrešenja in pri skrbi za popolno edinost vseh kristjanov. Vse to zahteva od kateheta, da dobro pozna koncilski nauk o Cerkvi in da tudi pri katehizaciji čimveč uporablja koncilsko izražanje, saj je dogmatična konstitucija o Cerkvi pisana v pastoralnem slogu, ki je razumljiv tudi preprostem verniku.

2. Kakor je bil splošno v katoliški teologiji v ospredju zunanji vidik Cerkve, tako so tudi katehetični pripomočki prikazovali predvsem njeno zunanjo stran. Najobičajnejša definicija Cerkve je bila: Cerkev je verska družba, v kateri so papež, škofje, duhovniki in verniki. Ta definicija je tako pomanjkljiva, da je tudi pri najosnovnejšem pouku ne moremo več rabiti. Res je, da je silno težko, lahko rečemo celo nemogoče, v nekaj besedah dobro in popolno opredeliti Cerkev. Zato bi moral biti naš prikaz Cerkve vedno opisni, upoštevati moramo v prvi vrsti notranjo stran Cerkve. V obdobju neposredno pred drugo svetovno vojno in po njej so začeli v katekizmi prikazovati Cerkev tudi kot Kristusovo skrivnostno telo.⁵ Toda večinoma to ni bilo organsko povezano s celotnim naukom o Cerkvi. Težava je v tem, da je silno težko nazorno prikazati otroku duhovno stvarnost Cerkve, Cerkev kot skrivnost, kot zakrament odrešenja in naše edinosti s troedinim Bogom. Edina možna pot je naznačena v sami konstituciji »*Lumen gentium*«: prikazati skrivnost Cerkve v nazornih svetopisemskih podobah (KC, 6). Seveda moramo vzeti razne podobe, ne samo ene, prvo mesto pa mora med njimi zavzemati prikaz Cerkve kot Kristusovega skrivnostnega telesa. Skrbeti moramo tudi, da Cerkev povežemo s celotno skrivnostjo odrešenja, kajti Cerkev je *instrumentum redemptionis*.

3. Kakor je v dogmatični konstituciji o Cerkvi v središču in kot temelj predstava Cerkve — božjega ljudstva, tako bo v bodoče tudi katehizacija nauka o Cerkvi morala vzeti pojem božjega ljudstva kot temeljni prikaz Cerkve. Na tem temelju bomo morali upoštevati zgodovinsko dimenzijo Cerkve v zvezi z uresničevanjem božjega odrešitvenega načrta. Povezati bomo morali starozavezno božje ljudstvo z novozaveznim in pri tem nakazati sličnosti in razlike. Nadalje bo treba pokazati, kako je ves zgodovinski razvoj povezan

⁵ Prim. M. Ramsauer, *Die Kirche in den Katechismen*, Zeitschrift für katholische Theologie, 1951, str. 129 sl.; 313 sl. — Lepo je celotni nauk o Cerkvi na podlagi Kristusovega skrivnostnega telesa prikazalo delo, ki so ga kot veroučni pripomoček ciklostilno izdali v Novi Gorici leta 1958, z naslovom: *Cerkev, Kristusovo skrivnostno telo*.

s Cerkvijo in k njej usmerjen, predvsem pa, kako tudi nekrščanska, ali, kakor jih imenujejo nekateri, predkrščanska verstva vsebujejo mnogo dobrega in tako pripravljajo ljudi na Kristusa in Cerkev. Pri razlagi znakov prave Cerkve, zlasti vesoljnosti, bo potrebno upoštevati univerzalno dimenzijo božjega ljudstva. Cerkev ni vesoljna le zato, ker je namenjena vsem ljudem in je danes tudi dejansko razširjena po vsem svetu, ampak tudi zato, ker k Cerkvi, božjemu ljudstvu nove zaveze, spadajo ali so vanjo usmerjeni vsi, ki verujejo v Boga ali ga vsaj iskreno iščejo.

Pojem božjega ljudstva naj v otrocih že takoj utrdi prepričanje, da so tudi oni Cerkev, da ob besedi Cerkev ne bodo mislili le na hierarhijo, na duhovnike, ampak na celotno skupnost božjega ljudstva. Utrdi naj v njih zavest velikega dostojanstva božjega otroštva, ki ga je deležen sleherni član Cerkve. Hkrati naj jim razkriva dejstvo, da se nihče ne more zveličati sam zase, ločen od drugih, ampak le v skupnosti božjega ljudstva. Tako jim bo Cerkev nekaj domačega, lepega in ljubezni vrednega.

Če bi hoteli vendarle podati neko definicijo Cerkve, bi Cerkev morali opredeliti kot božje ljudstvo. Prav je namreč, da damo otroku kratek odgovor na vprašanje, kaj je Cerkev, čeprav je vsaka kratka definicija Cerkve nujno pomanjkljiva. Same besede ne povedo dosti; treba jih je razložiti, da dobijo vsebino. Kratke definicije, ki bi v koncilskem duhu opredelila Cerkev, še nisem našel. Možnih je več in način, ker ni mogoče v nekaj besedah povzeti vso bogato stvarnost Cerkve. Zdi se mi, da bi bila ena izmed primernih kratkih definicij Cerkve lahko takale: Cerkev je božje ljudstvo nove zaveze, v katerem živi in nadaljuje odrešilno delo Jezus Kristus po Sv. Duhu, v službi duhovnikov in škofov s papežem na čelu ter v delovanju vseh vernikov. Definicija je sestavljena tako, da bi mogla njena vsebina polagoma rasti. Najprej bi bilo dovolj, da otroci vedo: Cerkev je božje ljudstvo; nato bi dodali del, ki govori o vlogi Jezusa Kristusa v tem ljudstvu, končno pa vso definicijo, v kateri je nakazano delo Sv. Duha v Cerkvi, organizacijska struktura Cerkve in aktivna vloga laikov.

Ker je Cerkev — božje ljudstvo, zbrano v bogoslužni skupnosti, najbolj konkretna predstava Cerkve, bi bilo potrebno, da vsa katehizacija nauka o Cerkvi izhaja prav iz te temeljne predstave Cerkve. Namesto da bi otroku predstavljali Cerkev z abstraktnimi pojmi družbe, v kateri so papež, škofje, duhovniki in verniki, kar tudi ne zadene bistva Cerkve, ali s težkim pojmom Kristusovega skrivnostnega telesa, mu jo predstavimo že takoj v začetku kot konkretno bogoslužno skupnost, ki jo otrok neposredno doživlja in katere del je on sam. Iz te osnovne predstave bi ga bilo potem potrebno vpeljati na eni strani v skrivnost Cerkve, v Kristusovo navzočnost v Cerkvi, v delovanje Sv. Duha v skupnosti božjega ljudstva, v skrivnost povezanosti Cerkve s troedinim Bogom, po drugi strani pa mu odpreti pogled na zunanjo strukturo Cerkve, s katero je konkretna bogoslužna skupnost povezana, ter poudariti potrebo aktivnega delovanja v tej skupnosti. Predstava Cerkve — božjega ljudstva, zbranega v konkretni bogoslužni skupnosti je v skladu z zgodovinskim začetkom

Cerkve v prvi jeruzalemski cerkveni občini in s celotnim duhom 2. vati-kanskega končila. Tak način katehizacije bi ustrezal sodobnim pedagoškim načelom in je skladen s pravim pojmom Cerkve. Uporabiti ga moremo tudi pri verskem pouku odraslih in pri oznanjevanju božje besede v bo-goslužju.

Tako bi otrok Cerkev ne le spoznal kot neki objekt, ampak bi jo resnično doživel kot nekaj osebnega. Že pri uvajanju otroka v versko živ-ljenje in verske resnice v prvem letu pouka, naj bi mu predstavili Cerkev kot božje ljudstvo, zbrano v konkretni bogoslužni skupnosti in mu razložili z analogijo evharistije Kristusovo navzočnost v tej skupnosti. Ob vlogi duhovnika bi mu nakazali tudi nadaljnjo povezavo te skupnosti s celoto Cerkve. Prav tako naj bi iz te osnovne predstave Cerkve izhajali pri katehizaciji nauka o Cerkvi v poznejših letnikih kakor tudi pri katehi-zaciji odraslih.

4. Na podlagi bogoslužnega svetega zbora more-mo v obširnejšem prikazu Cerkve razložiti tudi zborni značaj cerkvene oblasti. Najprej odnos vernikov do duhovnika, ki je postavljen v službo župnijske skupnosti božjega ljudstva, da po njem kot izbranem orodju Kristus deli zakramente, opravlja daritev, uči in vodi župnijsko skupnost. Duhovnik v bogoslužni skupnosti ponavzo-čuje škofa (KC, 28), ki ima polnost duhovništva. Tako se posamezne bogo-služne skupnosti zlivajo v enoto delne Cerkve, ki jo vodi škof z zborom duhovnikov. Na to opozarja odlok o službi in življenju duhovnikov, ki pravi, da duhovniki svoje edinstvo s škofi »najbolj pokažejo včasih na zunaj v liturgičnem somaševanju, povezanost z njimi pa izpovedujejo vedno, kadar obhajajo evharistični obed« (čl. 7). Škof pa je član zbora škofov s papežem na čelu. Delne Cerkve se tako zedinjajo v eno vidno Cerkev, ki jo vodi zbor škofov s papežem na čelu ali papež sam kot glava zbora škofov in vidni poglavar Cerkve. Po Sv. Duhu so posamezni udje Cerkve, posamezne bogoslužne skupnosti in posamezne delne Cerkve zdru-žene v eno Kristusovo Cerkev. Po hierarhični povezavi duhovnikov s škofi, škofov s papežem, ki je vidni temelj edinosti, pa se bogoslužne skupnosti in delne Cerkve zraščajo v vidno skupnost ene Kristusove Cerkve.

Ker je v ekleziologiji znova poudarjena vloga delnih Cerkva, bomo morali v pouku nauka o Cerkvi to upoštevati tako, da bomo otroka bolj seznanili s škofijo, v kateri živi, in z višjo organizacijsko obliko (metro-polijo, škofovsko konferenco), v katero škofija spada. Pri kanonični vizi-taciji ob birmi bi morali otroke pripraviti na srečanje s škofom, ne morda kot s strogim izpraševavcem, ampak kot z vrhovnim očetom župnijske bogoslužne skupnosti, kot z njihovim velikim duhovnikom in učiteljem in kot z voditeljem delne Cerkve, preko katere so povezani z vesoljno vidno cerkveno skupnostjo.

5. Glavna naloga katehetičnega pouka nauka o Cerkvi je, da se otrok zave svojega mesta v skup-nosti božjega ljudstva, svojih pravic in dolžnosti, ki jih ima v tej skupnosti. Zato je potrebno, da pri katehizaciji podrobneje govorimo o mestu, pravicah in o dolž-

nostih laikov v Cerkvi. V zavest otroka mora priti, da je tudi on poklican v skupnosti božjega ljudstva nadaljevati Kristusovo odrešilno delo. Tudi on mora postati aktiven član tega ljudstva v župnijski skupnosti, kateri pripada. Temeljito ga je zato treba poučiti o deležu Kristusove trojne službe, ki ga ima v moči zakramenta sv. krsta in sv. birme. Tudi on je duhovnik, ki sodeluje pri darovanju evharistične daritve, pri prejemanju zakramentov, v molitvi in dejavni ljubezni (prim. KC, 10). Poklican je, da bo, ko se sam uči, tudi učitelj drugih in da v moči svojega deleža Kristusove kraljevske službe vodi ljudi in svet k Bogu. Katehet mora dobro proučiti nauk konstitucije o Cerkvi o deležu trojne službe, ki gre laikom (KC, 10—12; 30—36), ter odlok o laiškem apostolatu. Ta pouk mora povezati z bogoslužno in župnijsko skupnostjo božjega ljudstva, v kateri bo mali vernik neposredno opravljal to trojno službo. Tako bo katehizacija pripomogla, da se bodo verniki že od začetka, ko zavestno stopijo v župnijsko občestvo in s tem v skupnost vesoljnega božjega ljudstva zavedali svojega mesta in aktivne vloge v Cerkvi. Cerkev naj bi tako doživljali ne kot nekaj tujega, kar nima neposredne zveze z njihovim življenjem in delovanjem, ampak kot domače področje njihove lastne življenjske dejavnosti. To seveda terja od duhovnika — kateheta, da vedno znova proučuje nauk o Cerkvi in ga aplicira na konkretne razmere, v katerih deluje; zahteva tudi veliko truda pri vzgoji otrok in odraslih vernikov v tem duhu. Predvsem mora duhovnik preobraziti sam sebe, da ne bo v župnijski skupnosti vse odločujoči gospodar, ampak kot oče in vodnik v službi celotnega njemu izročnega občestva Cerkve.

Ob obravnavanju dela v konkretni bogoslužni skupnosti pa tudi pri katehizaciji ne smemo izgubiti izpred oči zadev celotnega božjega ljudstva, zlasti prizadevanja za popolno edinost vseh krščanskih skupnosti in misijonske dejavnosti Cerkve. Vendar naj se vernik v te naloge vesoljne Cerkve vključuje predvsem preko domačega župnijskega občestva.

III. Nekaj konkretnih predlogov

V naših katehetičnih učbenikih bo treba v bodoče te spremembe v nauku o Cerkvi upoštevati in to v vseh stopnjah pouka, tudi najmlajših. Tako bo potrebno spremeniti 41. učno enoto Krščanskega nauka za prvi letnik,⁶ kjer je Cerkev predstavljena le kot hierarhična družba. Ker je ta enota za poukom o evharistični daritvi in obhajilu, bo kaj lahko na istem mestu prikazati Cerkev kot konkretno bogoslužno skupnost, v katero spadajo otroci in začenjajo v njej delovati, nato pa nakazati povezavo s škofijo in vesoljno Cerkvijo, ki jo vodijo škofje s papežem na čelu. V zvezi s tem bo treba spremeniti vprašanja in odgovore in primerno najmlajše poučiti o njihovem deležu trojne službe.

V Krščanskem nauku za drugi letnik je nauk o Cerkvi v 24. in deloma v 27. ter 28. učni enoti.⁷ Tudi tu je nauk o Cerkvi hierarhologija. Zdi se

⁶ N. d., Ljubljana² 1965.

⁷ N. d., Ljubljana² 1965.

mi, da bi 24. učno enoto lahko črtali, ker zgodba o izročitvi najvišje oblasti v Cerkvi apostolu Petru ni najbolj primerna izhodiščna točka za prikaz Cerkve. Bolje bi bilo morda kot izhodišče vzeti Jezusovo naročilo pred vnebohodom (Mt 28, 19—20) in na podlagi tega sestaviti učno enoto, v kateri bi ob osnovnem pojmu božjega ljudstva, zbranega v konkretni bogoslužni skupnosti, govorili o trojni službi, kakor jo na en način opravljajo duhovniki in škofje s papežem na čelu, na drug način pa vsi verniki. Pri tem bi lahko upoštevali prvo skupnost božjega ljudstva, ki se je oblikovala v Jeruzalemu po binkošti (26. učna enota) v primerjavi s konkretno župnijsko bogoslužno skupnostjo. Temu primerno bi bilo potrebno spremeniti nekatere stvari v 26., 27. in 28. učni enoti.

Krščanski nauk za tretji letnik se ne dotika neposredno nauka o Cerkvi,⁸ ampak na podlagi zgodb stare zaveze podaja nauk o Bogu, o božjih in cerkvenih zapovedih. Morda bi bilo dobro, da bi vsaj okvirno nakazal povezavo med starozaveznim in novozaveznim božjim ljudstvom, predvsem v zvezi s sinajsko zavezo, v kateri se je oblikovalo starozavezno božje ljudstvo; nadalje v zvezi s potovanjem tega ljudstva po puščavi, ki je podoba zemeljskega potovanja novozaveznega božjega ljudstva (KC, 9), in v zvezi z božjimi in cerkvenimi zapovedmi (13., 14. in 15. učna enota). Te zapovedi naj bi bile prikazane kot temeljna postava božjega ljudstva. Kraljevo duhovstvo novozaveznega božjega ljudstva bi bilo treba upoštevati pri pouku o sodelovanju vernikov pri maši (29. učna enota).

Krščanski nauk za četrti letnik obravnava nauk o Cerkvi ob sveto-pisemskih zgodbah nove zaveze.⁹ Tudi tu bodo potrebne nekatere spremembe. Osnovna predstava Cerkve bi morala biti predstava božjega ljudstva. To bi se dalo povezati s Kristusovim oznanjevanjem božjega kraljestva. Evangeljski pojem božjega kraljestva je namreč korelativen pojmu božjega ljudstva. Božje ljudstvo tvori na zemlji Kristusovo kraljestvo oziroma Kristusovo kraljestvo v svoji zemeljski dimenziji se nam predstavlja kot božje ljudstvo.¹⁰ Splošno duhovstvo božjega ljudstva se zato upravičeno imenuje kraljevo duhovstvo. Na to povezavo med božjim kraljestvom in božjim ljudstvom bi se morala navezati 9. učna enota, ki govori o Kristusovi pripravi na ustanovitev Cerkve. V isti učni enoti bi bilo potrebno v novem duhu prikazati tudi vlogo hierarhičnega vodstva v božjem ljudstvu in odnos vernikov do tega vodstva. Pri obravnavanju sv. krsta naj bi omenili, da pomeni vstop v božje ljudstvo nove zaveze (28. učna enota), pa tudi druge zakramente bi bilo potrebno povezati z življenjem božjega ljudstva. Evharistijo je treba prikazati kot daritev in hrano novozaveznega božjega ljudstva (12., 19.—22. učna enota), spoved kot spravo s Cerkvijo (13. in 23. učna enota). Kristusa Kralja naj bi predstavili tudi kot kralja

⁸ N. d., Ljubljana² 1965.

⁹ N. d., Ljubljana² 1966.

¹⁰ »Božje kraljestvo in božje ljudstvo, ki sta v konstituciji ločena zaradi nujne razdelitve snovi, sta si v evangelijih tako blizu, da je vez, ki ju veže, nerazdružna« (B. Rigaux, *Il mistero della Chiesa alla luce della Bibbia*, v zbirki »La Chiesa del Vaticano II«, Firenze 1965). — Prim. tudi sestavek: F. Perko, *Božje kraljestvo v dogmatski konstituciji »Luč narodov«* (Božje kraljestvo, Trst—Rim 1966).

novozaveznega božjega ljudstva. Izrecno govori v učbeniku za četrti letnik o Cerkvu 24. učna enota zopet v zvezi z izročitvijo poglavarstva apostolu Petru. Tudi tu bi bilo bolje, kakor sem opozoril že pri 2. letniku, za izhodišče vzeti Jezusovo naročilo pred vnebohodom in nato prvo cerkveno skupnost v Jeruzalemu, o kateri govore naslednje učne enote. Tako bi laže prikazali zborni značaj najvišje oblasti v Cerkvu. Seveda bi morali upoštevati tudi izročitev najvišje oblasti apostolu Petru in v zvezi s tem vrhovno službo rimskega škofa — papeža.

29. učna enota tega letnika govori ob zgodbi Savlovega spreobrnjenja o Kristusovem skrivnostnem telesu. To enoto bi bilo potrebno bolj povezati s celotnim naukom o Cerkvu. Morda bi mogli tu kratko prikazati Cerkev kot skrivnost, ali bi za to porabili posebno učno enoto, v kateri bi ob izbranih Jezusovih prilikah o božjem kraljestvu v podobah prikazali skrivnost Cerkve (prim. KC, 6). Veliko tega lahko kateheti sami pri pouku dopolnijo, če jim je koncilski nauk o Cerkvu dobro znan.

V novem poskusnem učbeniku za peti letnik je nauk o Cerkvu razmeroma dobro podan že v duhu koncilске ekleziologije.¹¹ K temu le nekaj opozoril. V zgodovini priprave na Odrešenika bi bilo dobro omeniti oblikovanje starozaveznega božjega ljudstva, v okviru katerega je Bog pripravljajl Odrešenikov prihod. To ljudstvo je bilo namreč predhodnik novozaveznega božjega ljudstva, Cerkve, ki jo je Kristus ustanovil, da v njej nadaljuje delo odrešenja. Tako bi Cerkev že v začetku postavili v kontekst zgodovine odrešenja (8. učna enota). V isti učni enoti bi že lahko navedli, da je Kristus, zato da bi vsi postali deležni njegovega odrešenja, ustanovil Cerkev — novozavezno božje ljudstvo. Zdi se mi, da ni najbolje, ko 9. učna enota najprej predstavi božje kraljestvo v slavi in šele nato govori o uresničevanju božjega kraljestva v Cerkvu, ki je kal tega kraljestva (KC, 5). Morda bi bilo bolje prikazati božje kraljestvo v slavi ob koncu v zvezi s 16. učno enoto: Božje ljudstvo je enotno s Kristusom in med seboj. Izpolnitev božjega kraljestva je namreč popolna edinstvo s troedinim Bogom, ko bo Bog vse v vsem (1 Kor 15, 28). V 9. učni enoti pa bi ob Kristusovih prilikah opozorili na skrivnost Cerkve.

Nadalje razpravlja učbenik najprej o Cerkvu v svetu, nato v Jugoslaviji, potem v Sloveniji in končno v župniji. Morda bi bil boljši obratni red, da bi izhajali iz župnijske bogoslužne skupnosti, vendar ima tudi sedanji razpored svoje dobre strani. Če ne bo nauka o Cerkvu v šestem letniku, bi bilo potrebno, da se prikaže tudi struktura vrhovne oblasti v Cerkvu. Dobro je, da lepo opiše delne Cerkve. Premalo je pa nakazan nauk, da v teh delnih Cerkvah živi na neki način celotna Cerkev. Tako tudi ni najbolje povedano v 13. učni enoti, da se nam »v župniji približa Cerkev«; Cerkev v župniji zaživi, župnija je resnično Cerkev v malem. Upoštevati moramo, da Cerkev sestavljajo verniki, ne morda le hierarhija, ki se v župniji približa vernikom. Ob prikazu Cerkve v Jugoslaviji je dobro orisana ekumenska naloga Cerkve; le namesto izraza »ločeni« kristjani bi raje uporabljali izraz »nekatoliški« kristjani, kajti tudi ti so že v

¹¹ Naša rast v veri, Ljubljana 1966 (ciklostil).

neki skupnosti božjega ljudstva. V 13. učni enoti pogrešam opis, kako vsa župnija opravlja Kristusovo vodniško (kraljevsko) službo (prim. KC, 36).

O nauku o Cerkvi za šesti letnik ne bom razpravljal posebej. Kolikor bo nauk o Cerkvi deloma še ostal v šestem letniku — deloma je v novem učbeniku že obdelan v petem letniku — ga bo potrebno v celoti predelati v duhu koncilске ekleziologije. Kot osnovno predstavo Cerkve bo vsekakor moral vzeti božje ljudstvo in ob tej predstavi bo moral skladno prikazati notranjo stran Cerkve in njeno zunanjo strukturo ter njeno mesto v zgodovini odrešenja in njeno poslanstvo v svetu.

Iz Boga — za ljudi — po Cerkvi

(Ob koncilskem odloku o misijonski dejavnosti)

Vilko Fajdiga

EX DECRETO CONCILII VATICANI II. DE ACTIVITATE MISSIONALI ECCLESIAE

Summarium: Decretum Concilii Vaticani II. de activitate missionali Ecclesiae sub triplici respectu praesentatur: Primo: in quantum profundius de essentia et obiecto formali activitatis missionalis tractatur; secundo: in quantum de huius activitatis accommodatione omnibus hominibus et culturis debita sermo est, quia Deus vult omnes homines salvos fieri; tertio: in quantum de obligatione omnium fidelium ut membrorum Corporis mystici Christi huic activitati cooperandi disseritur. Progressus Theologiae missionum in his tribus imprimis manifestari videtur et exinde progressus ipsius activitatis missionalis expectari potest.

Dne 7. decembra 1965, ob koncu 2. vatikanskega koncila, je bil sprejet odlok o misijonski dejavnosti Cerkve. Na podlagi papeževega pisma »Ecclesiae sanctae« je dobil polno veljavo 11. oktobra 1966. V rokah pa imamo že tudi njegov slovenski prevod.¹ Že to bi zadostovalo, da se ob tem važnem odloku, ki ga imajo nekateri za enega najlepših in najbolj uspešnih dokumentov 2. vatikanskega koncila, ustavimo in si ga z nekaterih vidikov ogledamo.

Bilo je 6. novembra 1964. V koncilski dvorani, v cerkvi sv. Petra v Rimu je vladalo praznično in nekoliko napeto razpoloženje. Koncilski očetje so zvedeli, da se bo seje koncila udeležil sam papež. Dotlej k delovnim sejam ni še nikoli prišel. Vedeli pa so tudi to, da bodo na seji obravnavali nekoliko nasilno skrajšani osnutek o misijonski dejavnosti Cerkve, češ da pospešeni postopek razprav na koncilu to zahteva. Kot prvi se je res k besedi oglasil Pavel VI. Pohvalil je delo koncilskih očetov,

¹ Ljubljana 1966. Prevod je izšel obenem s koncilskima izjavama o razmerju Cerkve do nekrščanskih verstev in o verski svobodi. Številke v razpravi pomenijo odstavke.

pohvalil in priporočil je še posebej predloženi osnutek, češ da bi mogel kar dobro služiti misijonski dejavnosti Cerkve in jo spodbujati v skladu s potrebami sedanjega časa.

Kakor je bil slovesen njegov prihod, tako je tudi slovesno odšel. Vendar napetost pri koncilskih očetih, posebno tistih, ki so na koncil prišli iz misijonskih dežel, ni popustila. Ves čas jim je bilo hudo zaradi okrnjenega osnutka in zapravljenega edinstvene prilike, da se za misijone stori nekaj velikega, kar naj bi za dolgo dobo imelo svoj vpliv. V razpravi, ki se je nadaljevala takoj po papeževem odhodu, so začeli odločno nasprotovati osnutku, predlagati nove formulacije in zahtevati, da se osnutek v celoti predela in svetemu zboru na novo predloži. Ko je po dvodnevni razpravi prišlo do glasovanja, je bil skrajšani osnutek z veliko večino glasov (1605 : 311) zavrnjen in vrnjen komisiji v predelavo. Napetost v koncilski dvorani je popustila, ali namesto prazničnega razpoloženja zaradi papeževga prihoda se je pojavilo določeno razočaranje. Mnogim se je zdelo drzno in nespoštljivo, da je bilo z veliko večino glasov odklonjeno to, kar je priporočil papež. Nekateri so se celo ustrašili za veljavo njegove avtoritete. Toda, »Duh veje, kjer hoče...« (Jan 3, 8).

Verjetno pa je bil ravno Pavel VI. najbolj vesel takega poteka dogodkov, saj je le tako moglo priti do bistvene izboljšave odloka o misijonski dejavnosti Cerkve, ki so ga ob tej priliki razširili in temeljito predelali, kakršen je bil na koncu koncila tudi sprejet z vsemi glasovi razen petih in slovesno razglašen. Veseli pa so bili tega tudi vsi prijatelji misijonske dejavnosti v Cerkvi. Odlok je namreč temeljito poglobil teološko pojmovanje te dejavnosti. V skladu z drugimi odloki koncila je posvetil izredno pozornost narodom, ki jim je ta dejavnost namenjena. Izredno močno pa je tudi poudaril, da misijonska dolžnost izvira iz same narave Cerkve in se ji zato noben njen vernik ne sme odtegniti, ali kakor je Gaston Courtois isto misel izrazil v naslovu svoje zadnje knjige z besedami »Esprit chrétien — esprit missionnaire«.² To so tudi trije poudarki, ki so name osebno napravili največji vtis in se mi zdi, da je treba ravno z njimi predstaviti ta koncilski dokument.³

I.

Teološka poglobitev misijonske dejavnosti se je pokazala najbolj ob vprašanju, kaj je pravzaprav njen smisel, od kod izvira in kaj hoče. O tem vprašanju so bila doslej zelo različna mnenja in velike razprave med misijologi.⁴ Nekateri so s protestanti poudarjali, da gre predvsem za oznanjevanje evangelija. Drugi so ponavljali za P. Charlesom S. J., da gre za zasaditev Cerkve, kjer je še ni. Tretji so na prvo mesto postavljali spreobračanje, četrti krščevanje itd.

² Paris 1966.

³ V nasprotju z mnenjem nekaterih, češ da odlok o misijonih ne prinaša nič novega, ugotavlja misijolog J. Masson SJ, da je napredek »kapitalen« z ozirom na poglobljeno teologijo o misijonih, pastoralno strukturacijo in tehnično administracijo (prim. razpravo: *Fonction missionnaire de l'Eglise v »Nouvelle Revue Théologique«* 92 [1966] 370).

⁴ Prim. A. Perbal, *La Teologia missionaria v »Problemi e orientamenti di teologia dommatica«*, Milano 1957.

Koncil ni hotel zavrtniti teh mnenj kot neresničnih, ampak je nekatera tudi sam poudaril. Tako npr. stoji v odloku: »Poglavitni pripomoček za zasaditev Cerkve je oznanjevanje blagovesti Jezusa Kristusa. Prav za to oznanjevanje je Gospod poslal svoje učence« (6, 3). Na drugem mestu se kot namen misijonov omenja: »... da bi se po vsej zemlji oznanjevalo in ustanavljalo božje kraljestvo« (1, 1). Na tretjem mestu pravi odlok, da je namen misijonske dejavnosti, da se vsi »ljudje združijo v eno družino in v eno božje ljudstvo« (1, 2). Toda vsi omenjeni nameni predpostavljajo globljo utemeljitev, o kateri misijonski odlok obširno govori. Tako je v njem zapisano: »Potujoča Cerkev je po svoji naravi misijonska, ker izhaja iz poslanstva božjega Sina in iz poslanstva Svetega Duha po načrtu Boga Očeta. Ta načrt pa izhaja iz 'vira vse ljubezni', tj. iz ljubezni Boga Očeta, počela brez začetka, iz katerega se rodi Sin in po Sinu iz njega izhaja Sveti Duh« (2). Torej so prazračetki misijonov v »missiones«, ki pomenijo bistvo nedoumljive skrivnosti presvete Trojice.

Očetov načrt pa postane še posebno važen, ko je treba popraviti, kar je pokvaril Adamov greh. Nazorno to koncilski odlok oriše z besedami: »Da bi vzpostavil mir in zvezo s seboj, in da bi ljudi, in to grešnike, združil v bratsko skupnost, je Bog sklenil, da bo stopil v človeško zgodovino na nov in dokončen način tako, da bo poslal svojega Sina v našem mesu, da bi ljudi po njem otel iz oblasti teme in satana« (prim. Kol 1, 13; Apd 10, 38) (3, 1). Vloga Odrešenika je dodeljena Jezusu Kristusu, ki je bil »poslan na svet kot pravi srednik med Bogom in ljudmi« (3, 2).

Toda božji načrt ni obsegal le učlovečenja, odrešenja in zveličanja ljudi, ampak je obsegal tudi vsa sredstva, s pomočjo katerih bi ljudje mogli ta cilj doseči. Koncil zato nadaljuje: »Kar je bilo enkrat storjeno za zveličanje vseh, naj bi v teku časov povsod doseglo svoj učinek« (3, 3). »V ta namen je Kristus poslal Svetega Duha, da bi se oba združila v delu za odrešenje, ki ga je treba povsod in vedno učinkovito izvajati« (4). »Predno je bil vzet v nebo (prim. Apd 1, 11), je ustanovil svojo Cerkev kot zakrament odrešenja in apostole poslal po vsem svetu, kakor je bil tudi sam poslan od Očeta (prim. Jan 20, 21)« (5, 1). Ali ni že prej dejal: »Kakor je Oče mene poslal, tudi jaz vas pošljem« (Jan 20, 21)? Beseda »misijon« dobi s tem še določnejši pomen, ki ga za sv. Pavlom (prim. 2 Kor 5, 20) koncil omenja z besedami: »Ko (misijonar) oznanja evangelij poganom, naj z zaupanjem oznani skrivnost Kristusa, ki zanj vrši poslanstvo« (24, 2).

Cerkev to poslanstvo izpolnjuje z delovanjem, s katerim »postaja v polnosti navzoča vsem ljudem in narodom, da bi jih privedla k veri, svobodi in Kristusovemu miru... in bi se jim tako odprla prosta in zanesljiva pot do polne deležnosti pri Kristusovi skrivnosti. To poslanstvo nadaljuje in v teku zgodovine razvija poslanstvo samega Kristusa⁵, ... ki je poslal tudi Svetega Duha od Očeta, da bi njegovo odrešilno delo izvrševal v

⁵ »Structure trinitaire« pravi tako utemeljeni misijonski dejavnosti M. L. Gouillou OP v uvodu k francoskemu prevodu odloka o misijonski dejavnosti Cerkve (Documents conciliaires 4, Paris 1966, 77). Zanimivo je, da je to zelo pravilno doumel že prej belgijski teolog G. Philipps (prim. Erwägungen eines Theologen über die Kongo-Missionen v »Zeitschrift für die Missions- und Religionswissenschaft« 42 (1958) 264 sl.).

notranjosti in nagibal Cerkev, da se reši« (4).⁶ Beseda »misijon« dobiva s tem še popolnejši svoj pomen.

Globoko utemeljena misijonska dejavnost Cerkve je obenem izvrševanje in razglašanje božjega načrta. Koncilski očetje so izjavili: »Misijonska dejavnost ni nič drugega in nič manj kakor razodevanje ali razglašanje, pa tudi dopolnitev božjega načrta v svetu in njegovi zgodovini, v kateri Bog zgodovino odrešenja vidno izvršuje« (9).

Gre torej za veličastni in dobrohotni načrt, ki ga ima Bog s svetom in človeštvom. Misijonska dejavnost mu služi kot nujno potrebno sredstvo. Z izvrševanjem načrta pa se zaključuje tudi krog, po katerem naj bi teklo vse stvarstvo, »iz Boga — za Boga«, ko vse izhaja iz njega in mora zopet samo njega imeti za cilj, da bo Bog vse v vsem (prim. 1 Kor 15, 22). Koncil lepo pravi: »Po tej misijonski dejavnosti končno dobi Bog v polnosti svojo slavo, ko ljudje zavestno in v celoti sprejmejo njegovo zveličavno delo, ki ga je v Kristusu dovršil. Tako se izvršuje z njo božji načrt, ki mu v pokorščini in ljubezni služi Kristus v slavo Očeta, ki ga je poslal, da se bo vesoljni človeški rod izoblikoval v eno božje ljudstvo, združil v eno Kristusovo telo in sezidal v eno svetišče Svetega Duha« (7, 3).

Globlje in lepše bi bilo težko izraziti smisel misijonske dejavnosti Cerkve, kakor ga je izrazil odlok o misijonih. Gotovo je s tem dal novih spodbud za teološko razpravljanje o tem težkem vprašanju, pa tudi novih nagibov za misijonsko dejavnost v Cerkvi.⁷

II.

Ena izmed značilnosti 2. vatikanskega cerkvenega zbora je bila izredna pozornost, ki jo je v svojih razpravah in končnih zaključkih posvetil človeku. Dočim je bila na prejšnjih cerkvenih zbora v ospredju beseda »Deus«, se je včasih, posebno pa v sklepnem govoru Pavla VI. dne 8. decembra 1965, zdelo, kakor da je bil poudarek na besedi »homo«. K človeku naj bi se po željah in prizadevanjih dobrega papeža Janeza XXIII. obrnil cerkveni zbor. Njegovi okrožnici »Mater et Magistra« in »Pacem in terris« sta s svojim vzvišenim humanizmom to pot pripravili in utrdili, pod vodstvom Pavla VI. pa se je nadaljevala in uspešno zaključila s konstitucijo o Cerkvi v sedanjem svetu »Gaudium et spes« in prinesla človeštvu veselje in upanje v boljšo bodočnost.⁸

Mimo take osnovne usmeritve cerkvenega zbora tudi razprave o misijonski dejavnosti Cerkve in njihovi zaključki v končni obliki odloka niso niti mogli, niti smeli, pa tudi ne hoteli. Že prva beseda omenjenega odloka

⁶ Masson (nav. razpr. 371) ob tem navdušeno pohvali odlok z besedami: »Ce faisant, le Decret donne aux missions une hauteur, une noblesse, un élan«.

⁷ Gouillou vidi v tem tudi opustitev zgolj juridičnega, teritorialnega in administrativnega gledanja na misijone, ki je le predolgo morilo in zadrževalo globlje in zato bolj uspešno pojmovanje te »največje in najsvetejše dolžnosti Cerkve« (nav. Uvod v Documents 79).

⁸ Gouillou omenja misel Janeza XXIII., ki je rad primerjal važnost in nalogo 2. vatikanskega koncila s prvim apostolskim zborom v Jeruzalemu. Oba sta namreč hotela odpreti Cerkev sodobnemu svetu (prim. nav. Uvod, Documents 69).

je to hotela pokazati, saj se glasi: »K n a r o d o m je Bog poslal Cerkev, da bi zanje postala vesoljni zakrament odrešenja« (1).⁹ Toda ta beseda je bila samo iztočnica za mnogo drugih, ki jih srečujemo v koncilskem odloku. Tako je npr. rečeno: »Posebni namen misijonske dejavnosti je označevanje in zasajanje Cerkve med narodi ali skupnostmi, med katerimi še ni ukoreninjena (6, 3).

Gre torej za večji poudarek na zbližanju med Cerkvijo in človekom v misijonih, kakor smo ga bili navajeni slišati doslej. Res, tudi v preteklosti so papeži, kongregacija za širjenje vere, misijonska predstojništva in znanstveniki — misijologi dali marsikatero smernico, kako se je treba narodom in njihovim kulturam prilagoditi, jih spoštovati ter ohranjati od njih vse, kar imajo v svojih izročilih in celo verstvih dobrega in zdravega. Vendar tolikšnega in tako slovesnega poudarka, kakor na 2. vatikanskem cerkvenem zboru ta misel ni dobila še nikdar.¹⁰ V odloku o misijonski dejavnosti Cerkve ne gre več samo za neko načelno poudarjanje pravic in zakladov izvenkrščanskih verstev in kultur, marveč za obilno, stvarno in določno usmerjanje zbližanja med Cerkvijo in narodi, sredi katerih se hoče zakoreniniti.¹¹

Po koncilskem odloku je najgloblji razlog za tako zbližanje v učlovečenju božjega Sina. Koncil pravi: »Da bi Cerkev mogla vsem ljudem ponuditi skrivnost zveličanja in življenja, ki ga je prinesel Bog, se mora v vse te družbe vključiti zaradi istih razlogov, zaradi katerih se je Kristus s svojim učlovečenjem vključil v določene družbene in kulturne razmere ljudi, s katerimi je živel« (10).¹² In podobno na drugem mestu: »Misijonska dejavnost je tesno povezana s samo človeško naravo in njenimi težnjami. Ko namreč Cerkev ljudem odkriva Kristusa, jim že s tem razodeva polno resnico o njih samih in o njihovem poklicu, saj je Kristus začetek in vzor tega preropenega človeštva« (8). V čem pa je ta vzor, pove koncil: »Vsi potrebujejo zgleda učitelja, odrešenika, zveličarja in oživljavca Kristusa« (8).

Danes je že aksiom, da imajo tudi izven krščanstva ljudje v svoji naravi in v svojem delu mnogo dobrega in zdravega, in je s tem bolj kot kdajkoli potrjeno, da ni res, kar je trdil Baius, da so vsa dela poganov — greh (»Omnia opera infidelium sunt peccata« — Denz 1025). To dobroto in vrednost 2. vatikanski cerkveni zbor vseskozi priznava in jo

⁹ Kdo se pri tem ne spomni, da se konstitucija o Cerkvi začenja z besedami: »Luč narodov«.

¹⁰ Niso pa vsi s tem zadovoljni. Masson kot zastopnik nekoliko zastarelega in zgolj teološkega gledanja misli, da je tega poudarjanja celo preveč (jusqu' à la surabondance), pa ne pomisli, da vidijo moderni misijologi težišče vse problematike ravno v tem. Posebna, misijonom posvečena številka revije »Concilium« na to močno opozarja v dveh velikih razpravah: W. B ü h l m a n n, Die Kirche Afrikas zwischen dem Apostelkonzil und Vaticanum II« in M. F a n g C h e - y o n g, Die katholische Kirche in China« (Concilium 2 [1966] zv. 3).

¹¹ Gre za nič manj kakor za »theologia adaptationis christianae«, kakor je naslovil svoje predavanje na kongresu za pokoncilsko teologijo v Rimu p. Metodij da Nembro in nam v njem pokazal, kako mora biti ta prilagoditev vseobsežna, kajti »česar Kristus ni prevzel, ne bo deležno odrešenja«.

¹² K. M ü l l e r definira zgodovino misijonske dejavnosti Cerkve kot »Geschichte der Inkarnation Christi in die noch unchristliche Welt« (Die grossen Prinzipien der zentralen Missionsleitung, »Concilium« 2 [1966] 163).

ima celo za dragoceno sredstvo, da bi mlade Cerkve »z okrasjem svojih izročil imele svoje mesto v cerkvenem občestvu« (22, 2). Zato naj si po besedah misijonskega odloka »od domačih navad in izročil, modrosti in nauka, umetnosti in spretnosti izposojajo vse, kar pripomore k izpovedovanju Stvarnikove slave, k poveličanju Odrešenikove milosti in k pravilni ureditvi krščanskega življenja« (21, 1).¹³

Morajo pa misijonarji v zadevah prilagoditve postopati zelo previdno, ker nikjer ni ljuljka med pšenico v toliki meri pomešana kot prav pri izvenkrščanskih narodih. Nimajo pa pravice, da bi jih previdnost od takih prizadevanj oproščala ali jim celo dovoljevala malodušje. Koncil namreč naroča: »Karkoli je zasejano dobrega v srcu in duhu ljudi ali v posebnih obredih in kulturah raznih narodov, [misijonska dejavnost] ne le ne uničuje, ampak ozdravlja, povzdiguje in spopolnjuje v božjo slavo, v osramočenje hudobnega duha in v osrečevanje človeka« (9, 2).

Seveda je to razčiščevanje med dobrim in zlim težavna naloga, ki jo koncilski očetje pravilno ocenjujejo, ko zahtevajo naj učenjaki skrbno raziskujejo domače filozofije in modrosti narodov, da bi se pokazalo, kako je mogoče združevati življenje po božjem razodetju z navadami, življenjem in družbenim redom (prim. 21). Posebej pohvalijo tiste laike, »ki s svojim zgodovinskim ali versko-znanstvenim raziskovanjem delajo na univerzah in znanstvenih inštitutih za boljše spoznanje domačih rodov in verstev in tako pomagajo glasnikom evangelija ter pripravljajo razgovor z nekristjani« (41, 5).

Gre torej za veliko zadevo prilagoditve Kristusovega evangelija človeku v pokrajinah, kjer Cerkve še ni ali se je komaj pojavila. Koncilski očetje upajo, da »se bodo odkrila pota za še globljo prilagoditev v celotnem obsegu krščanskega življenja« (22, 2), če bodo izpolnjeni vsi znanstveni in moralni predpogoji za to.¹⁴ Od škofovskih konferenc velikih družbeno kulturnih ozemelj zahteva, naj se »tako zedinijo, da bodo mogle načrt za prilagoditev izvajati soglasno in po medsebojnem posvetovanju« (22, 3).

Veliki in zahtevni naporji za prilagoditev v misijonih pa so samo sredstvo za to, da kristjani živijo »za Boga in za Kristusa v skladu s častivrednimi navadami svojega naroda« (15, 6). Koncil se namreč zaveda, da se bo krščanska občina mogla zakoreniti v ljudstvu le, »če bo »obogatena s kulturo lastnega naroda« (15, 4). Tedaj se bo zgodilo nekaj čudovitega: »Z lučjo evangelija ožarjena bodo v katoliško enoto vključena posamezna izročila in lastni doprinosi vsake družine narodov« (22, 2). Še več: »Mlade Cerkve naj bodo kar najtesneje povezane s celotno Cerkvijo; njenemu izročilu naj se pridruži domača kultura, da se bo tako po medsebojnem prelivanju krepilo življenje [Kristusovega] skrivnostnega telesa« (19, 3).

Misijonarji so tisti, ki naj kot predstavniki Kristusa in Cerkve med pogani prilagodijo evangelij narodom. V odloku »Ad gentes« jim naroča

¹³ »Inkorporirana akomodacija« to imenuje K. Müller in poudarja, da teologija delnih Cerkva ni drugače kot teologija take akomodacije (prim. nav. razpr. Concilium 2 [1966] 161 sl.).

¹⁴ Gouillou je razpravljanja o razmerju misijonske dejavnosti do domačih Cerkva zelo vesel, češ da še noben koncil ni toliko govoril o rasti Cerkve in da gre za »toute une Théologie de la conversion« (nav. Uvod, Documents 82 sl.).

Cerkev: »Da bi mogli za Kristusa učinkovito pričevati, naj se tem ljudem spoštljivo in ljubeznivo pridružijo, priznajo naj se za člane človeške skupnosti, v kateri živijo in naj se v različnih poslih in opravkih človeškega življenja udeležujejo njihovega družbenega in kulturnega življenja. Dobro naj se vživijo v njihova narodna in verska izročila; veselo in spoštljivo naj odkrivajo v njih skrita semea Besede« (11, 2). Končno prosi misijonarja: »Ljudem se bo moral približati z odprtim srcem..., velikodušno se bo prilagodil tudi tujim navadam ljudi in različnim okoliščinam (25, 1).

Da pa bodo misijonarji vse to mogli izvrševati, koncil po zgledu Janeza XXIII. v okrožnici »Princeps pastorum« priporoča skrbno pripravo v smislu prilagoditve tako v dobi priprave same kakor tudi v dobi praktičnih vaj na delovnem področju.

Takole pravi na več mestih: »Duhovniška vzgoja se mora ozirati tudi na pokrajinske dušnopastirske potrebe« (16, 4). »Pri filozofskem in teološkem študiju naj skušajo spoznati odnose domačih izročil in verstva do krščanske vere« (16, 4). »Njihov študij naj že od začetka obsega tako veseljnost Cerkve kot različnost ljudstev« (26, 2). Pridobiti si morajo »splošno poznanje narodov, kultur in verstev ne le glede preteklosti ampak tudi glede sedanjega časa. Kdor bo namreč šel k tujemu narodu, naj zelo ceni njegovo dediščino, jezike in običaje« (26, 2). »Jezikov naj se tako dobro nauče, da jih bodo mogli gladko in lepo uporabljati in se bodo tako lažje približali duhu in srcu domačinov« (26, 6). »Splošne zahteve glede duhovniške vzgoje... naj se spravijo v sklad s prizadevanjem približati se posebnemu načinu mišljenja in delovanja domačega ljudstva« (16, 4).

Ko pa pridejo na teren, naj si predvsem zapomnijo, da je »te različne oblike priprave treba v deželah, v katere so poslani, dopolniti tako, da se še bolj seznanijo z zgodovino, družbeno ureditvijo in običaji narodov, da poglobijo spoznanje moralnega reda in verskih predpisov kakor tudi v globinah duše skritih nazorov, ki so jih narodi izoblikovali na podlagi svojih svetih izročil o Bogu, svetu in človeku« (26, 6). Posebno uspešno pa se Cerkev zbliža z domačimi ljudstvi, če dobi duhovnike iz njihovih vrst. O tem pravi koncilski odlok: »Cerkev se z velikim veseljem zahvaljuje za neprecenljivi dar duhovniškega poklica, katerega je dal Bog tolikim mladeničem izmed narodov, ki so se nedavno obrnili h Kristusu. Cerkev se namreč v vsaki človeški skupnosti trdneje zakorenini, če imajo razna občestva vernikov iz lastnih vrst svoje služabnike zveličanja v redu škofov, duhovnikov in diakonov, ki so v službi svojih bratov« (16, 1).

Pa tudi verniki, ki po naukih in pod vodstvom misijonarjev v teh deželah živijo, dobijo v koncilskem odloku svoja naročila. »Glavna dolžnost teh mož in žena je, da pričajo za Kristusa s svojim življenjem in besedo v družini, v svojem družbenem okolju in na svojem poklicnem področju. V njih se mora razodevati novi človek... To novo življenje pa morajo izražati v okviru domače družbe in kulture po izročilih svojega naroda. To kulturo morajo poznati, jo zdraviti in ohranjati ter razvijati v novih pogojih, končno pa v Kristusu tako izpopolniti, da družbi, v kateri živijo, vera v Kristusa in življenje Cerkve ne bosta tuja, ampak jo bosta začela prežemati in preoblikovati« (21, 3). Kajti, zaključuje koncil, »zasaditev Cerkve v določeni človeški skupnosti doseže del svojega namena takrat,

ko je družba vernikov, ki je zasidrana v družbenem življenju in do neke mere prilagojena krajevni kulturi, dosegla in že uživa [v vsem tem] določeno stalnost in trdnost« (19, 1). Le tako bo mogoče doseči vzvišeni namen, o katerem zopet pravi koncil: Cerkev je Kristus poslal, »da vsem ljudem in narodom odkrije in posreduje božjo ljubezen« (10, 1).

III.

Iz Boga torej izhaja misijonska dejavnost Cerkev, namenjena pa je ljudem, ki se jim mora zato tako zelo približati, da bo mogla govoriti s sv. Pavlom: »Vsem sem postal vse, da bi jih vsekakor nekaj rešil« (1 Kor 9, 22). Prav to pa je odprto vprašanje, koliko jih bo rešenih. Jasno je, da Bog hoče, da bi se vsi ljudje zveličali in prišli k spoznanju resnice (prim. 1 Tim 2, 4). Vendar to ni odvisno le od Boga. Bog je v ta namen poslal svojega Sina, ta pa je ustanovil Cerkev in ji poslal Sv. Duha. Toda Cerkev, to je njeni udje, so doslej to delo izvršili v tako malenkostni meri — več kot dve tretjini človeštva še ne vesta za Kristusa — da pomeni pohujšanje za verne in neverne. Zato mimo tega vprašanja 2. vatikanski cerkveni zbor ni mogel. Rešil ga je v skladu z ostalimi koncilskimi odloki, posebno pa s konstitucijo o Cerkvi »*Lumen gentium*« takole: Kristus je Cerkvi izročil usodo svojega kraljestva na zemlji, Cerkev pa smo mi vsi. V želji, da bi »zbrali moči vseh vernikov«, jim je koncil v misijonskem odloku glasno naročil: Vsi verniki morajo sodelovati pri reševanju vseh nevernikov!

Dolžnost sodelovanja res izhaja tudi iz Kristusove zapovedi: »Pojdite torej in učite vse narode« (Mt 28, 29), o kateri pravi koncil: Za Cerkev izhaja »dolžnost, da širi Kristusovo vero in odrešenje tako zaradi izrecne zapovedi, ki jo je od apostolov podedoval zbor škofov, kateremu pomagajo duhovniki, v zvezi s Petrovim naslednikom in najvišjim pastirjem Cerkev« (5, 1). V tem je tudi razlog, da »ima misijonska dejavnost tudi danes kakor vedno svojo neokrnjeno moč« (7, 1).

Vendar je še globlji razlog za to dolžnost. Koncilski očetje ga omenjajo v nadaljevanju, ko pravijo: »... kakor zaradi življenja, ki ga Kristus vlija svojim udom« (5, 1). »Vsi verniki so kot udje živega Kristusa, v katerem so vteleseni in upodobljeni po krstu kakor tudi po birmi in evharistiji, dolžni sodelovati pri rasti in širjenju Kristusovega telesa, da bi ga čimprej privedli do polnosti (Ef 4, 13)« (36, 1).¹⁵

To je najgloblja utemeljitev misijonske dolžnosti, ki se ji noben ud Kristusovega skrivnostnega telesa ne sme odtegniti.¹⁶ Misijologi so s p. Charlesom na čelu večkrat poudarjali, da je Cerkev organizem, ki mora ob sodelovanju svojih udov nujno rasti ali kakor pravi koncil, da Cerkev

¹⁵ Odklonjeno je torej tako imenovano »ekstrinsecistično« pojmovanje misijonske dejavnosti, kakor da je to samo dolžnost nekaterih specialistov ali kvečjemu hierarhije ali samo učinek nekega naročila, ko pa se »izvaja iz samega deleženja na božji naravi« (prim. Gouillou, nav. Uvod, Documents 78; prim. še Masson, nav. razpr. Nouvelle Revue Théologique 1966, 371 sl.).

¹⁶ Da Nembro zato misli, da bi bila »gravis deordinatio«, če bi kdo to dolžnost zavestno in popolnoma zanemaril (prim. Missionologia, Roma 1961, 122; prim. še Gouillou, nav. uvod, Documents 89).

k širjenju žene notranji zakon lastne veseljnosti (prim. 1). Če pa je tako, ima odlok o misijonski dejavnosti pravico, da izvaja tudi posledice, ko kliče vse v Cerkvu na pomoč. Pravi namreč: »Ker je vsa Cerkev misijonarska in je evangelizacija osnovna dolžnost božjega ljudstva, vabi sveti zbor vse h globoki notranji prenovi, da bi se lastne odgovornosti pri širjenju evangelija živo zavedli in da bi vsak sprejel svoj delež pri misijonskem delu med pogani« (35). In zopet: »Vsi sinovi Cerkve naj se zato živo zavedajo svoje odgovornosti za svet... Vsi pa naj tudi vedo, da so v korist širjenja vere predvsem dolžni zares krščansko živeti« (36, 2).¹⁷

Ta »vsi« koncilski očetje še bolj točno določijo, ko naštevajo: 1. »Vsi škofje so kot udje zbora škofov, ki je naslednik zbora apostolov, posvečeni ne le za neko škofijo, ampak za odrešenje vsega sveta« (38, 1). 2. Tudi življenje (vseh) duhovnikov je posvečeno za misijone. Ko so po svoji lastni službi »povezani s Kristusom, — Glavo, in k tej povezanosti vodijo, ne morejo biti brezčutni za to, koliko še primanjkuje telesu do polnosti in koliko je treba še storiti za njegovo nenehno rast. Dušno pastirstvo bodo zato tako uredili, da bo koristilo širjenju evangelija med nekristjani« (39, 1). 3. Tudi (vse) redovne ustanove sveti zbor opozarja, »naj začeto delo neutrudno nadaljujejo v zavesti, da jih k zares katoliškemu duhu in delu sili krepost ljubezni, katero so zaradi svojega poklica dolžni gojiti v popolnejši meri« (40, 1). 4. Tudi (vsi) laiki naj »sodelujejo s Cerkvijo pri delu za evangelizacijo«, saj »imajo kot priče in hkrati kot živo orodje delež pri njenem odrešilnem poslanstvu« (41, 1).

Škofje in duhovniki pa so s svojimi verniki združeni v verskih obćestvih, ki morajo tudi kot taka sodelovati pri misijonski dejavnosti Cerkve. Odlok namreč pravi: »Ker pa božje ljudstvo živi zlasti v škofijskih in župnijskih obćestvih in v njih postaja na neki način vidno, morajo tudi ta pričati za Kristusa vpričo poganov« (37, 1). To pa je naravnost pogoj za njihovo lastno posvečenje, kajti: »Ne more naraščati milost obnove v obćestvih, če ne bo vsaktero izmed njih razširilo področja ljubezni do kraja zemlje in če ne bo imelo podobne skrbi za tiste, ki so daleč, kakor jo ima za tiste, ki so njegovi lastni udje« (37, 2).

Pa tudi sami hočejo biti v tem prvi, saj na koncu Odloka o misijonski dejavnosti Cerkve obljublajo: »Koncilski očetje se skupaj z rimskim škofom kar najresneje zavedajo dolžnosti, da razširijo božje kraljestvo povsod... Ista ljubezen, ki je vnemala Kristusa za ljudi, vnema tudi nje« (42).¹⁸

¹⁷ Ob velikem spoznanju ob koncilskem odloku o misijonih, da mora biti vsa Cerkev in vsak njen ud misijonsko razpoložen in delaven, je napisal misijolog in ekleziolog Gouillou še razpravo »Die Mission als ekklesiologische Thematik« (Concilium 2 [1966] 194—218). V njej se odloča za misijonsko usmeritev predavanj iz ekleziologije, češ da je teologija o Cerkvi le v tem primeru izčrpno in pravilno prikazana.

¹⁸ Masson obžaluje, da ni v misijonskem odloku bolj poudarjena ljubezen kot gibal, ki žene ude skrivnostnega telesa Kristusovega k misijonski dejavnosti in da je ta beseda mnogo bolj poudarjena v odloku o laiškem apostolatu (3). Najbrže se je zato odločil, da je na kongresu za pokoncilsko teologijo v Rimu (sept. 1966) govoril o temeljni vlogi ljubezni v misijonski dejavnosti (prim. še nav. razpr. v Nouvelle Revue Théologique 1966, 359).

Tako utemeljena in narodom priporočena misijonska dejavnost Cerkve ne bo mogla zgrešiti svojega cilja. Narodi, s katerimi hoče Cerkev tako spoštljivo ravnati, se ne bodo zapirali pred oznanjevanjem Kristusove blagovesti in bodo radi dovolili, da se Cerkev med njimi za stalno ukorenini s pomočjo nas vseh.

Dogmatični temelji laikata v odlokih

2. vatikanskega cerkvenega zbora

Vekoslav Grmič

FUNDAMENTA DOGMATICA LAICATUS IN DECRETIS CONCILII VATICANI II.

Summarium: Fundamenta dogmatica laicatus, quae in decretis concilii Vaticani secundi inveniuntur, in fundamenta remota et fundamenta proxima dividi possunt.

Fundamenta dogmatica remota laicatus sunt tam cognitio mundi et Ecclesiae, quae praesertim in Constitutione dogmatica de Ecclesia et in Constitutione de Ecclesia in mundo huius temporis reperitur, quam nexus artus trium veritatum fidei, scilicet de incarnatione, morte, exaltatione Iesu Christi, ex quo ista cognitio mundi et Ecclesiae originem ducit.

Fundamenta vero dogmatica proxima sunt cum veritates de sacramentis atque eorum effectibus, imprimis de laicorum participatione Christi muneris sacerdotalis, prophetici ac regalis et de virtutibus theologis, tum veritates de verbo divino, de charismatis, de Eucharistiae sacrificio, de oratione, exercitatione in virtutibus. Sacramenta enim, virtutes, charismata, Eucharistiae sacrificium, verbum divinum, oratio, exercitatio in virtutibus hominem ad apostolatam aptum et promptum reddunt.

Literatura

1. Konstitucija o sv. bogoslužju.
2. Dogmatična konstitucija o Cerkvi.
3. Dogmatična konstitucija o božjem razodetju.
4. Pastoralna konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu.
5. Odlok o laiškem apostolatu.
6. Odlok o misijonski dejavnosti Cerkve.
7. Odlok o pastirski službi škofov v Cerkvi.
8. Odlok o službi in življenju duhovnikov.
9. Odlok o družbenih občilih.
10. Blomjous Mgr. in dr., Mission et liberté des laïcs dans le monde, Paris (Cerf) 1964.
11. Congar, Yves M. -J., Jalons pour une théologie du laïc, Paris (Cerf) 1954.
12. Der Laie und seine Aufgaben, Orbis catholicus, 20 (1966), 226—232.
13. Grmič Vekoslav, Teologija dialoga Cerkve s svetom, Bogoslovni vestnik, 25 (1965), 195—230.
14. Häring Bernhard, Christ in einer neuen Welt, Freiburg i. Br. (Wewel) 1959.
15. Klostermann Ferdinand, Der Weltlaie und sein Apostolat nach dem zweiten Vatikanum, Theologisch-praktische Quartalschrift, 114 (1966), 201 do 223.

16. Mikat P., Die Zusammenarbeit zwischen Priestern und Laien in der Gemeinde, Concilium, 1 (1965), 743—747.
17. Rahner Karl, Über das Laienapostolat, Schriften zur Theologie II, Einsiedeln (Benziger) 1960.
18. Rahner Karl, Weihe des Laien zur Seelsorge, Schriften zur Theologie III, Einsiedeln (Benziger) 1961.
19. Rahner Karl, Schriften zur Theologie VI, Einsiedeln (Benziger), 1965.
20. Rahner Karl, Das Dynamische in der Kirche, Quaestiones disputatae, Basel—Freiburg—Wien (Herder) 1960.
21. Strle Anton, Uvod v razumevanje temeljnega teksta drugega vatikanskega koncila, Bogoslovni vestnik 26 (1966) 43—78.
22. Truhlar K. Vl., Le laïc et lui-même héritier de l'eschatologie, Sainteté et vie dans le siècle, Rome (Herder) 1965.
23. Zahner Hanni, Öffnung der Kirche zur Welt hin, Orientierung, 30 (1966), 14—16.

Uvod

Cerkev ima svojo zgodovino, ki je povezana s človeško zgodovino sploh. »Določena, da se razširi po vsej zemlji, vstopa v človeško zgodovino«.¹

To dejstvo ne pomeni samo njenega romarskega značaja, kar zadeva poslanstvo, ki ga ima od svoje ustanovitve pa do konca časov, poslanstvo, ki je po obliki različno glede na razmere, ki se stalno spreminjajo, poslanstvo, ki je vsebinsko vedno bogatejše, saj Cerkev »stalno napreduje v veri, upanju in ljubezni«.² Da ima Cerkev svojo zgodovino, to pomeni tudi, da se zaveda svojega bistva v odvisnosti od zgodovinskih razmer in pojavov in da obenem napreduje v tej zavesti, čeprav ni nujno, da bi ta razvoj res moral potekati vedno navzgor, v pozitivni smeri, v smeri popolnosti.

Iz tega pa sledi, da je Cerkev v različnih zgodovinskih pogojih različno izražala svoje bistvo oziroma poudarjala različne poteze, različne elemente svojega bistva, druge pa morda omenjala le mimogrede ali so sploh reflektivno komaj še prihajali do izraza. P. Mikat npr. pravi: »Dolgo časa so Cerkev pogosto pojmovali enostransko in pretirano kot pravno osnovano telo ali organizacijo, ki jo izključno predstavlja le hierarhija klerikov. Tako se je seveda laik mogel zdeti le objekt dušnega pastirstva.«³

Da je danes tako močno poudarjen božje-skrivnostni značaj Cerkve, ki prešinja vse božje ljudstvo in mu zato izrečno daje pravice in naloge glede poslanstva, ki ga ima Cerkev od Kristusa, da je tako močno poudarjena vloga laikov v Cerkvi, je plod razvoja nauka o Cerkvi in zahteva zgodovinske situacije sveta. Vsekakor se tudi tukaj vidi, kako tako imenovano naravno, kozmično razodetje direktno in indirektno vpliva na spoznavanje nadnaravnega razodetja, kakor to velja v določeni meri obratno.

Nikakor ne smemo misliti, da se je vprašanje laikov in njihovega poslanstva v Cerkvi pojavilo naenkrat, kakor nenadno razodetje, o ka-

¹ Dogm. konst. o Cerkvi, 9.

² Prav tam, 65.

³ N. d., Concilium, 1 (1965), 743.

terem bi prej v Cerkvi ne bilo ne duha ne sluha. Prvič moramo reči, da laiki včasih niti malo niso bili v krščanski skupnosti tako zapostavljeni kakor od srednjega veka dalje. Drugič so obstajale vedno organizirane oblike laiškega apostolata, čeprav so bile močno pod vplivom »klerikalizma«. Tretjič so bili v zadnjih desetletjih dokaj izraziti glasovi vidnih predstavnikov Cerkve in bogoslovnih znanstvenikov, ki so se zavzemali za čim pristnejšo podobo in vsebino laiškega apostolata kakor tudi za njegovo teološko utemeljitev. Tako je v Cerkvi vedno bolj prevladoval duh, ki se je občutno razlikoval od še nedavno vsaj podzavestno splošno veljavnega prepričanja, da je laik predvsem le objekt poslanstva Cerkve, ki jo predstavljajo kleriki in redovniki. Congar navaja v svojem delu »Jalons pour une théologie du laicat« zelo zanimivo anekdoto, ki jo omenja kardinal Gasquet. Neki katehumen je vprašal katoliškega duhovnika, kakšen položaj, kakšno nalogo ima laik v Cerkvi. Ta mu je odgovoril, da je njegova prva naloga, da pred oltarjem kleči. Druga naloga pa je, da sedi nasproti prižnice. Kardinal pripominja, da je duhovnik pozabil še tretjo nalogo laika, ki je v tem, da tudi odpira svojo denarnico.⁴

Če pa je šel razvoj v smer, kakor smo omenili, ni čudno, da je bilo vprašanje laikov in njihovega apostolata tako močno poudarjeno na 2. vatikanskem cerkvenem zboru, posebej še, ker je Cerkev na njem skušala čim bolj vsestransko osvetliti svojo podobo in se soočiti s časom, z njegovimi potrebami in zahtevami, ki jih postavlja npr. pojav razdora med Cerkvijo in svetom.

Tako nam o laikih govorita predvsem dogmatična konstitucija o Cerkvi in odlok o laškem apostolatu. V konstituciji o Cerkvi sta važni v tem pogledu posebno dve poglavji, to je 2. in 4. poglavje.

Govorijo pa o laikih seveda tudi ostali dokumenti 2. vatikanskega cerkvenega zbora.

Zelo pomembna so izvajanja pastoralne konstitucije o Cerkvi v sedanjem svetu, kjer je v 43. odstavku poudarjena pomoč kristjanov sploh pri graditvi pravičnega reda na zemlji.

Konstitucija o svetem bogoslužju jasno izraža aktivno vlogo laikov v bogoslužju, »saj je bogoslužje prvi in nujni vir, iz katerega naj verniki črpajo pristno krščanskega duha« (14).

V odloku o pastirski službi škofov v Cerkvi je v 13. odstavku rečeno: »Ker mora Cerkev priti do razgovora s človeško družbo, v kateri živi, je predvsem naloga škofov, da se ljudem približajo, za razgovor zaprosijo in ga pospešujejo.« V odstavkih 27—35 odlok večkrat omenja laike in njihov apostolat, ki ga tudi močno priporoča, da bo poslanstvo Cerkve v resnici uspešno.

Odlok o službi in življenju duhovnikov že takoj v 2. odstavku omenja sveto in kraljevo duhovstvo vseh vernikov. V 9. odstavku pa govori odlok izrečno o odnosu med duhovniki in laiki. Naglašja sodelovanje duhovnikov z laiki pri »zidanju« Kristusovega telesa, »sposobnost in svojski delež, ki ga imajo laiki v poslanstvu Cerkve«, ter njihovo »zakonito svobodo«. Duhovniki naj skrbno gojijo »mnogovrstne darove [charismata] laikov«, naj jim zaupajo »naloge v službi Cerkve« in »naj jih celo spod-

⁴ Prim. n. d., 7.

bujajo, da se lotevajo del tudi na lastno pobudo«. Zanimiv je ta odstavek tudi zato, ker omenja istočasno »brate, ki niso z nami v polni cerkveni edinosti«, in tiste, »ki ne priznavajo Kristusa za svojega odrešenika«; to so laiki v širšem pomenu.

Odlok o misijonski dejavnosti Cerkve govori najprej o krščanskem pričevanju laikov v misijonskih deželah. Posebno važen pa je 21. odstavek, ki naravnost in z izrednim poudarkom izraža potrebo sodelovanja laikov pri misijonskem delu, da bo Cerkev res ustanovljena in v polnosti živela. Potem pa govori o dvojni funkciji laikov, namreč o funkciji v Cerkvi kot ustanovi in o funkciji v svetu. »Laični verniki namreč z vso pravico spadajo obenem k božjemu ljudstvu in k civilni družbi. Spadajo k svojemu ljudstvu, med katerim so se rodili in katerega kulturnih zakladov so se začeli udeleževati po vzgoji... Spadajo pa tudi h Kristusu, ker so po veri in krstu nanovo rojeni v Cerkvi, da bi bili po novem življenju in delovanju Kristusovi (prim. 1 Kor 15, 25) in v Kristusu vse podvrgli Bogu in da bi bil končno Bog vse v vsem (prim. 1 Kor 15, 28).« V 41. odstavku je govor o načinih sodelovanja laikov s kleriki pri pokristjanjevanju sveta, tako da »imajo obenem kot priče in kot živo orodje delež pri njenem [Cerkve] zveličavnem poslanstvu«. Kar zadeva graditev krščanske občine in sodelovanje laikov pri tem delu, je žal poudarjena predvsem le služba katehistov, ki v strogem pomenu ni zadeva laiškega apostolata kot takega (prim. 15—18).

V odloku o občilih so laiki samo enkrat izrečno omenjeni, čeprav bi morala na tem področju biti še posebno poudarjena njihova naloga. To edino mesto tega odloka, ki govori o laikih, je v 15. odstavku.

Iz tega kratkega pregleda koncilskih dokumentov vidimo, kako važno se je zdelo očetom cerkvenega zbora prav vprašanje laikov in njihovega apostolata. Priznati pa moramo obenem, da je laiški apostolat še vse preveč prikazan kot delež pri hierarhičnem apostolatu. Le v odloku o laiškem apostolatu je naravnost in jasno povedano: »Cerkev je ustanovljena zato, da v slavo Boga Očeta širi Kristusovo kraljestvo po vsej zemlji in s tem vse ljudi napravi deležne zveličavnega odrešenja, da bi se po njih vesoljni svet zares usmeril h Kristusu. Apostolat imenujemo vse delovanje skrivnostnega telesa, naravnano v ta namen; Cerkev ga izvršuje po vseh svojih udih, dasi na različne načine; krščanski poklic je namreč že po svoji naravi tudi poklic k apostolatu« (2). Apostolat Cerkve je nadaljevanje Kristusovega poslanstva, ki so ga deležni kleriki in laiki, vsak na svoj način.

Kako pa cerkveni zbor pravzaprav definira pojem laika? Odgovor na to vprašanje bomo našli v 31. odstavku konstitucije o Cerkvi. Tam je rečeno: »Pod imenom laiki razumemo tukaj vse vernike razen udov svetega reda in redovniškega stanu, potrjenega v Cerkvi, to se pravi vernike, ki so bili s krstom včlenjeni v Kristusa in s tem uvrščeni v božje ljudstvo. Ti verniki so s krstom na svoj način postali deležni Kristusove duhovniške, preroške in kraljevske službe in izvršujejo svoj delež poslanstva celotnega krščanskega ljudstva v Cerkvi in v svetu.«

Biti laik v omenjenem pomenu je torej istovetno z biti kristjan, biti vernik. Isto potrjuje tudi pojmovanje Cerkve kot božjega ljudstva [laos].

Važno je, ali človek pripada k temu ljudstvu ali ne. S pripadnostjo k božjemu ljudstvu je človeku naloženo temeljno poslanstvo božjega ljudstva. Laik je popoln član Cerkve, ki je zveličavno znamenje sveta, ki ima poslanstvo za svet, ki je sama obenem svet in ne koeksistira samo s svetom.

Da bomo bolje spoznali vsebino pojma laika in laiškega apostolata in jo obenem teološko poglobili oziroma utemeljili, kar je tudi naloga te razprave, se bomo ustavili najprej ob koncilskem pojmovanju sveta, potem si bomo ogledali koncilsko pojmovanje Cerkve, končno pa bomo postavili laiški apostolat v okvir neposrednih dogmatičnih osnov in ga tako sistematično dogmatično utemeljili.

I. Laik in koncilsko pojmovanje sveta

Beseda svet ima lahko precej različne pomene. Že v svetem pismu najdemo več pomenov tega pojma, od dokaj negativnega preko indifereentnega do pozitivnega pojma, s katerim je označeno vse stvarstvo, posebno pa človeštvo. Spomnimo se npr. na Kristusove besede pri sv. Janezu: »Ako vas svet sovraži, vedite, da je mene sovražil prej ko vas. Ko bi bili vi od sveta, bi svet svoje ljubil. Ker pa niste od sveta, ampak sem vas jaz od sveta odbral, zato vas svet sovraži« (Jan 15, 18 sl.). Isto negativno podobo sveta ima pred očmi sv. Pavel, ko nas opominja: »In ne ravnajte se po tem svetu, ampak preobrazujte se z obnovo svojega mišljenja« (Rimlj 12, 2). Nekaj tega sveta nosi v sebi vsak človek in se mora zoper njega boriti, kajti to je svet greha in vsega, kar zavaja v greh, svet, ki mu stoji nasproti svet milosti, svet božje ljubezni. Zato pravi sv. Janez: »Zakaj vse, kar je rojeno iz Boga, premaga svet. In to je zmaga, ki premaga svet: naša vera« (1 Jan 5, 4). Primer indifereentnega pomena sveta imamo, kadar označuje sv. pismo s to besedo enostavno tostranstvo, stvarstvo, kozmos, neglede na njegov odnos do Boga ter na njegovo prenovitev po realizaciji eshatoloških danosti. Tako beremo v Janezovem evangeliju: »Zdaj pa grem k tebi; in o tem govorim na svetu, da bi imeli v sebi polnost mojega veselja« (Jan 17, 13). Imamo pa v sv. pismu mnogo mest, ki govorijo o svetu v pozitivnem pomenu. Ta svet je torišče človekovega udejstvovanja, njegovega zemeljskega popotovanja, njegovega poslanstva, njegove preizkušnje. To je svet, s katerim je človek najtesneje povezan, svet, v katerem in s pomočjo katerega, da, s katerim skupno bi naj dosegel od Stvarnika določeni namen. To je stvarstvo, ki je sicer zapadlo ničevosti in suženjstvu pokvarjenosti, ki pa bo iz te ničevosti in iz tega suženjstva tudi rešeno, saj počelo te rešitve že deluje v stvarstvu. Sv. Pavel pravi v listu Rimljanom: »Kajti stvarstvo željno pričakuje razodetja božjih sinov. Stvarstvo je bilo namreč podvrženo ničevosti, ne iz svoje volje, ampak zaradi tistega, ki ga je podvrgel v upanju, da se bo tudi stvarstvo samo iz suženjstva pokvarjenosti rešilo v svobodo poveljanih božjih otrok« (8, 19 sl.). V listu Kološanom pa piše: »Kajti (Bog) je sklenil, da naj v njem [v Kristusu] prebiva vsa polnost in da s krvjo njegovega križa ostvari mir in tako po njem s seboj spravi vse, kar je na zemlji in kar je v nebesih« (1, 19. 20).

Svet v tem zadnjem, pozitivnem pomenu so predvsem ljudje, ki so sicer grešili in često vedno znova grešijo, ki pa se jih je Bog usmili in jim dal Odrešenika, da bi se po njem zveličali. Kristus sam pravi: »Zakaj Bog je svet tako ljubil, da je dal svojega edinorojenega Sina, da bi se nihče, kdor vanj veruje, ne pogubil, ampak imel večno življenje. Bog namreč ni poslal svojega Sina na svet, da bi svet sodil, marveč da bi se svet po njem zveličal« (Jan 3, 16, 17). Z inkarnacijo, s smrtjo na križu, z vstajenjem in vnebohodom Odrešenika ter prihodom Svetega Duha je v kali enkrat za vselej in nepreklicno položena v stvarstvo tendenca v smer novega neba in nove zemlje, je človeštvo po vsezveličavni božji volji pod vsestranskim in skrivnostnim vplivom zveličavne milosti, tako da se končno vse v svetu odigrava v milostnem okolju božje skrivnosti.

Kakšen pojem sveta pa ima pred očmi 2. vatikanski cerkveni zbor, kadar govori o svetu ali o laikih v zvezi s svetom?

Definicijo sveta, kakor ga pojmuje cerkveni zbor, nam podaja konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu takole: »Svet, ki ga ima [cerkveni zbor] pred očmi, je svet ljudi, celotna človeška družina obenem z veseljem, v čigar osrčju živi. To je oder, kjer se odigrava zgodovina človeškega rodu, svet, ki ga označujejo človekov trud, njegovi porazi in njegove zmage. Po krščanski veri je ta svet ustvarila in ga ohranjuje ljubezen Stvarnika. Res je zapadel sužnosti greha, toda Kristus je po križu in vstajenju zlomil moč hudobnega in ga [svet] osvobodil, da bi bil po božjem načrtu spremenjen in bi tako dosegel svojo dopolnitev« (2). Ta pojem sveta se torej popolnoma krije s pojmom, ki ga je razvil predvsem sv. Pavel, kakor smo videli. To je tudi pojem sveta, ki je osnova Chardinove vizije.

Gotovo pozna cerkveni zbor tudi manj pozitivno vsebino pojma sveta, kakor npr. v konstituciji o Cerkvi, ko pravi: »Razen tega naj laiki, tudi z združenimi močmi, ureditve in razmere sveta [instituta et condiciones], če so kje take, da zavajajo v greh, tako ozdravljajo, da bo vse to postalo skladno z normami pravičnosti in da bo bolj pospeševalo krepostno življenje, kakor pa mu škodovalo« (36). Vendar pa tudi v konstituciji o Cerkvi pomeni svet predvsem to, kar označuje zgoraj omenjena definicija sveta iz konstitucije o Cerkvi v sedanjem svetu. Spomnimo se samo na čudovite besede iz 48. odstavka konstitucije o Cerkvi: »Cerkve, v katero smo v Kristusu Jezusu poklicani vsi in v kateri po božji milosti dosegamo svetost, bo dosegla popolnost [consummabitur] šele v nebeški slavi, ko bo prišel čas prenovitve vsega (Apd 3, 21). Tedaj bo s človeškim rodом v Kristusu popolnoma prenovljen tudi ves svet, ki je tesno zvezan s človekom in se po njem približuje svojemu namenu (prim. Ef 1, 10; Kol 1, 20; 2 Pet 3, 10–13) ... Tista prenovitev [restitutio] torej, katera nam je obljubljena in ki čakamo nanjo, se je v Kristusu že začela ... Poslednji časi so torej že prišli do nas (prim. 1 Kor 10, 11) in prenovitev [renovatio] sveta je že nepreklicno odločena in na neki stvarni način že vnaprej izvršena.«

Z ozirom na navedena mesta iz koncilskih tekstov bi lahko rekli, da v koncilskem pojmovanju sveta prihaja popolnoma do izraza krščanski realizem, ki mu je tuj vsak pesimizem kakor tudi pretirani optimizem. Svet je božja stvar, pa naj pomeni človeka ali ostalo stvarstvo. Bog ga ohranjuje in ga bo privedel h končnemu namenu, ko bo »reditus creaturae«

dovršen. V tem svetu prihajata do izraza greh in milost. Vendar je s Kristusom že nepreklicno položen v svet začetek prenovitve. Z njim je milost nastopila svojo zmagoslavno pot.

Seveda je človek svoboden in zato lahko svoj duhovni pogled upre samo v zemljo ter pripisuje absolutno vrednost relativnim vrednotam, prezre širša obzorja in se zapre pred božjo milostjo. Konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu pravi: »Lahko se celo bojimo, da začne človek, ki se preveč zanaša na dejanska odkritja, misliti, da sam sebi zadošča in da mu ni treba iskati višjih vrednot« (57). Tako posamezen človek lahko uravna svojo življenjsko pot v nasprotju z božjo voljo, stvari zlorabi in seveda pri tem tudi druge zapelje. Toda božjega načrta glede prenovitve sveta ne more prevreči, ker je »prenovitev sveta že nepreklicno odločena in na neki stvarni način že vnaprej izvršena.«⁵

S tem svetom, kakor smo ga orisali, so najtesneje povezani verniki, ki imajo zanj tudi posebno poslanstvo. »Vsak laik mora pred svetom biti priča vstajenja in življenja Gospoda Jezusa in znamenje živega Boga. Vsi skupaj in vsak s svoje strani morajo hraniti svet s sadovi Duha (prim. Gal 5, 22) in razširjati tistega duha, s katerim so prežeti ubogi, krotki in miroljubni, katere je Gospod v evangeliju blagroval (prim. Mt 5, 3—9). Z eno besedo: „Kar je duša v telesu, to naj bodo kristjani v svetu.“⁶ Verniki in svet sestavljajo eno bitnost, da se tako izrazimo, ki bi naj prav po vernikih bila v celoti efektivno posvečena. To je tako imenovano posvečenje sveta — *consecratio mundi* —, ki bi se naj uresničilo po vernikih. »Laiki imajo po posebnem poklicu nalogo iskati božje kraljestvo s tem, da se ukvarjajo s časnimi rečmi in jih urejajo v skladu z božjo voljo. V svetu žive, to je v vseh posameznih svetnih dolžnostih in poslih in v rednih družinskih in družbenih razmerah, iz katerih je njihov obstanek tako rekoč stkan. Tam jih kliče Bog, da bi z izvrševanjem svoje lastne naloge in ob vodstvu evangeljskega duha kakor kvas od znotraj prispevali k posvečenju sveta in da bi na ta način predvsem s pričevanjem svojega življenja in z žarom svoje vere, upanja in ljubezni razodevali Kristusa drugim.«⁷

Seveda je to mogoče le, če vernikov njihovo vsakdanje delo ne ovira pri službi Bogu in pri lastnem posvečenju, ampak jih naravnost posvečuje. In res jasno pravi konstitucija o Cerkvi: »Vsi verniki se bodo torej v svojih življenjskih razmerah, dolžnostih in okoliščinah in po vseh teh rečeh vsak dan bolj posvečevali, če vse sprejemajo v veri iz roke nebeškega Očeta in če sodelujejo z božjo voljo. Prav v tej časni službi [temporalni servitio] bodo vsem ljudem razodevali ljubezen, s katero je Bog ljubil svet« (41).

Ta način posvečevanja sveta bi lahko imenovali objektivno posvečevanje (*consecratio implicita*). Poleg tega pa še imamo formalno posvečevanje sveta (*consecratio explicita*), kolikor verniki namerno z besedo, molitvijo in daritvijo širijo Kristusov evangelij, božje kraljestvo. O tem beremo npr. v 2. odstavku odloka o laškem apostolatu: »Apostolat resnično

⁵ Konst. o Cerkvi, 48.

⁶ Konst. o Cerkvi, 38.

⁷ Konst. o Cerkvi, 31.

izvršujejo s tem, da se trudijo za oznanjevanje evangelija in za posvečevanje ljudi ter s tem, da časni red prekvajajo in izpopolnijo z duhom evangelija«. Zato tudi isti odlok govori o apostolatu v Cerkvi sami in v svetu: »Ko torej laiki izpolnjujejo to poslanstvo Cerkve, vršijo svoj apostolat tako v Cerkvi kot v svetu, tako v duhovnem kot v časnem redu« (5). Je pa to seveda eden in isti apostolat Cerkve, ki je v svetu, ki je obenem svet, kakor smo rekli, ki ima nalogo, da širi Kristusovo kraljestvo, da posvečuje svet.

II. Laik in koncilsko pojmovanje Cerkve

V tem poglavju bomo kratko povzeli tiste resnice o Cerkvi, iz katerih bomo najlažje spoznali njen odnos do sveta in položaj laikov v njej.

Prva takšna resnica je, da je Cerkev božje ljudstvo, »ljudstvo, zbrano v edinosti Očeta in Sina in Svetega Duha«, kakor pravi konstitucija o Cerkvi v 4. odstavku. To ne pomeni samo, da je sv. Trojica vzor edinosti, kakršna bi naj vladala v Cerkvi, ampak je obenem tvorni vzrok te edinosti kakor tudi njen smoter: »Združeni s Kristusom v Cerkvi in zaznamovani s Svetim Duhom, ki je ara za našo dediščino« (Ef 1, 14), se v resnici imenujemo in smo božji otroci (prim. 1 Jan 3, 1), a se še nismo prikazali s Kristusom v slavi (prim. Kol 3, 4), v kateri bomo podobni Bogu, ker ga bomo gledali, kakršen je (prim. 1 Jan 3, 2).«⁸

Na tej skrivnostni zvezi vernikov kot božjega ljudstva z Bogom, po Kristusu z Očetom in Svetem Duhom, ki se je izvršilo po krstu, sloni temeljno dostojanstvo slehernega vernika, slehernega člana Cerkve, tako da so ostale razlike med udi pravzaprav drugotnega pomena. »Odlikovano je to ljudstvo z dostojanstvom in svobodo božjih otrok, ko v njihovih srcih prebiva Sveti Duh kakor v templju,« pravi konstitucija o Cerkvi v 9. odstavku. V 32. odstavku pa je rečeno: »Eno je torej izvoljeno božje ljudstvo: en Gospod, ena vera, en krst« (Ef 4, 5); skupno je dostojanstvo udov po njihovem prerojenju v Kristusu, skupna je milost božjega otroštva, skupna poklicanost k popolnosti, eno zveličanje, eno upanje in nedeljena ljubezen.«

Vendar ni razloga za ponašanje: »Zavedajo naj se vsi otroci Cerkve, da morajo svoj odlični položaj pripisovati ne lastnim zaslugam, ampak posebni Kristusovi milosti; ako tej milosti niso poslušni v mislih, besedah in dejanju, ne le da se ne bodo zveličali, ampak bodo strože sojeni.«⁹

Vse božje ljudstvo ima zaradi enakosti članov glede najodličnejših nadnaravnih dobrin tudi pravico in dolžnost, da izvršuje poslanstvo Cerkve, ki ji ga je izročil njen ustanovitelj. »Krščanski poklic je namreč že po svoji naravi tudi poklic k apostolatu.«¹⁰

Druga resnica, ki se mi zdi važna, je, da je Cerkev zakrament odrešenja sveta. Že v 1. odstavku konstitucije o Cerkvi je povedano, da je »Cerkev v Kristusu nekaj zakrament ali znamenje in orodje za notranjo zvezo z Bogom.« V 48. odstavku iste konstitucije pa je še jasneje poudarjena ista resnica, ko se imenuje Cerkev »vesoljni zakrament odrešenja«

⁸ Konst. o Cerkvi, 48.

⁹ Konst. o Cerkvi, 14.

¹⁰ Odlok o laškem apostolatu, 2.

v zvezi s prenovitvijo, ki se je v Kristusu že začela in se nadaljuje s posvečevanjem sveta po Cerkvi.

Kaj sledi iz te druge resnice o Cerkvi?

Prvič je Cerkev kot takšna vidno in tako rekoč otipljivo znamenje posvečenja, da, sredstvo posvečenja ne samo za tiste, ki so njeni udje, ampak sploh za ves svet. Cerkev prinaša posvečenje vsemu svetu brez razlike. Drugič pa sledi iz omenjene resnice o Cerkvi, da Bog deli po Cerkvi svoje milosti tudi tistim, ki ji še ne pripadajo [v polnem pomenu] ali ji ne bodo nikdar v življenju pripadali, saj Bog hoče, da bi se vsi ljudje zveličali. Področje zveličavne milosti se torej ne krije s področjem Cerkve. Anonimno krščanstvo je številnejše, kakor si mislimo ali bi morda hoteli misliti vase zaljubljeni samozavestni kristjani. Za zveličanje potrebna naravnost k Bogu je namreč lahko eksistenčno subjektivno uresničena tudi tam, kjer prihajajo v življenju do izraza različne zmote v religioznem in nravnem pogledu, kjer se Bog nekomu razodeva samo kot skrivnostno snovanje v stvarstvu, zgodovini in življenju posameznika in se ta temu preda z nekim religioznim občutjem, kjer nekdo zavrača »otročje« predstave o Bogu in misli, da je zaradi tega popoln ateist. Sicer pa konstitucija o Cerkvi sama naravnost pravi: »Tisti namreč, ki brez lastne krivde ne poznajo Kristusovega evangelija in njegove Cerkve, a iščejo Boga z iskrenim srcem in skušajo pod vplivom milosti v dejanjih spolnjevati njegovo voljo, kakor jo spoznavajo po glasu vesti, morejo doseči večno zveličanje. Božja previdnost ne odreka za zveličanje potrebne pomoči niti tistim, ki brez lastne krivde še niso prišli do izrečnega spoznanja o Bogu, a si prizadevajo, ne sicer brez pomoči božje milosti, da bi prav živeli« (16).

Tretja resnica, ki jo hočemo posebej omeniti v zvezi s koncilskim pojmovanjem Cerkve, je poklicanost vseh vernikov brez razlike k svetosti. »Vsi verniki se bodo torej v svojih življenjskih razmerah, dolžnostih in okoliščinah in po vseh teh rečeh vsak dan bolj posvečevali, če vse sprejemajo v veri iz roke nebeškega Očeta in če sodelujejo z božjo voljo. Prav v tej časni službi [temporali servitio] bodo vsem ljudem razodevali ljubezen, s katero je Bog ljubil svet.«¹¹ Vsakdanje življenjske naloge, stanovske in poklicne dolžnosti torej ne samo da ne ovirajo vernika na poti v večno domovino, ampak so lahko zanj zanesljiva pot k svetosti, sredstvo za vedno večjo popolnost in za zanesljivo dosego končnega namena.

Še dalje gre cerkveni zbor glede priznanja vrednosti zemeljskih nalog, ko pravi konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu: »Še več, kdor si vztrajno in ponižno prizadeva, da prodre v tajne stvari, ga tako rekoč vodi božja roka, ki vse stvari vzdržuje in jim ohranja njihovo bitnost, pa čeprav se ta tega niti ne zaveda« (36).

Zemeljske stvarnosti imajo namreč tudi svojo lastno vrednost, saj so bile dobre, ko jih je Bog ustvaril, saj služijo človeku in jih je Kristus posvetil z učlovečenjem in poveličanjem. V odloku o laiškem apostolatu beremo: »Vse, kar sodi v časni red: življenjske in družinske dobrine, kultura, gospodarstvo, obrti in poklici, ustanove političnih skupnosti, mednarodni odnosi in kar je temu podobnega, ter njihov razvoj in napredek

¹¹ Konst. o Cerkvi, 41.

ni samo sredstvo, da človek doseže svoj končni smoter, temveč ima tudi svojo od Boga dano lastno vrednost« (7).

Posebej prihaja ta pozitivni odnos Cerkev do zemeljskih stvarnosti do izraza v njenem pojmovanju misijonskega poslanstva. »S svojim delovanjem dosega [Cerkev], da se vse, karkoli je zasajeno dobrega v srcu in duhu ljudi ali v posebnih obredih in kulturah raznih narodov, ne le ne uničuje, ampak ozdravlja, povzdiguje in izpopolnjuje v božjo slavo, v osramočenje hudobnega duha in v osrečevanje človeka.«¹²

Vse omenjene resnice o Cerkvi nam dovolj jasno pokažejo, kako važno vlogo imajo prav laiki pri izvrševanju njenega poslanstva. Brez njih bi Cerkev ne mogla uspešno vršiti tega poslanstva. Ne mogla bi se imenovati resnično božje ljudstvo, ne zakrament odrešenja ali posvečenja sveta, ne mogla bi biti povsod navzoča in dejavna. Konstitucija o Cerkvi pravi: »A laiki so poklicani predvsem k temu, da po njih postaja Cerkev pričujoča in dejavna na tistih krajih in v tistih okoliščinah, kjer more Cerkev samo po njih postati sol zemlje. Tako je vsak laik že zaradi darov, ki jih je prejel, 'po meri Kristusovega daru' (Ef 4, 7) priča in hkrati živo orodje poslanstva Cerkve« (33).

III. Laik in laiški apostolat v okviru dogmatičnih osnov

Ogledali smo si na kratko nekatere značilne poteze nauka 2. vaticanskega cerkvenega zbora o svetu in o Cerkvi ter obenem nakazali njegov pomen za položaj laika v Cerkvi in njegov apostolat. Reči moramo, da tudi ta nauk spada k dogmatičnim osnovam laiškega apostolata; imenovali bi ga lahko daljno, posredno dogmatično osnovo.

V tem poglavju pa bomo govorili o neposrednih dogmatičnih osnovah laiškega apostolata. Vendar pa se mi zdi potrebno, da se še prej ustavimo ob nekem dejstvu, ki bi ga lahko imenovali najširši dogmatični okvir ali najgloblji temelj laiškega apostolata, na katerem sloni končno vse, kar smo doslej rekli in kar bomo povedali v tem poglavju. To dejstvo je najtesnejša vez med tremi resnicami naše vere: med stvarjenjem, odrešenjem in poveljanjem vsega stvarstva.

Kar zadeva stvarjenje, moramo reči, da stvari že s svojo eksistenco odgovarjajo na božjo stvariteljsko besedo in dajejo Bogu slavo, pa čeprav se tega niti ne zavedajo. To velja tudi za človeka, kolikor biva in deluje v svetu v skladu s svojo naravo in pri tem obenem izpolnjuje božjo zapoved, da naj si podvrže zemljo in ji gospoduje. »Beg pred svetom« je torej upravičen le, kolikor pomeni izpolnjevanje iste božje zapovedi, iste božje volje na višji ravni. Razen omenjenega načina namreč odgovarja človek zavestno in izrečno na božjo stvariteljsko besedo in daje slavo Bogu, kadar moli. Moramo pa seveda vzeti besedo »moli« v širšem pomenu, to se pravi, da človek moli tudi takrat, kadar svoje poklicno delo opravlja v zavesti, da s tem izpolnjuje božjo voljo.

Resnico o odrešenju, ki je povezana z resnico o stvarjenju, moramo vzeti v perspektivi, ki jo je posebej naslikal sv. Pavel. Kristus si je z in-

¹² Konst. o Cerkvi, 17.

karnacijo privzel človekovo naravo in po njej posvetil vso naravo, vse stvarstvo, ki »zdihuje in trpi v porodnih bolečinah« (Rimlj 8, 22) in zato »željno pričakuje razodetja božjih sinov« (Rimlj 8, 19).

Po inkarnaciji so postale resnične besede cerkvenega zbora: »Končno je bilo Bogu všeč, da vse naravno in nadnaravno združi v eno v Jezusu Kristusu.«¹³

Seveda moramo obenem z inkarnacijo upoštevati Kristusovo smrt in njegovo poveličanje, če hočemo globlje razumeti, kako je Bog vse naravno in nadnaravno združil v eno v Jezusu Kristusu, kajti v polni meri bo to uresničeno ob prenovljenju vsega stvarstva, za kar je poroštvo ravno celotno Kristusovo odrešilno delo, obenem z njegovim poveličanjem. Sv. Pavel pravi: »On je podoba nevidnega Boga, prvorojenec vsega stvarstva, kajti v njem je bilo ustvarjeno vse, kar je v nebesih in kar je na zemlji. . . vse je ustvarjeno po njem in zanj. . . On je začetek, prvorojenec (vstalih) od mrtvih, da med vsemi zavzame prvo mesto. Kajti (Bog) je sklenil, da naj v njem prebiva vsa polnost in da s krvjo njegovega križa ostvari mir in tako po njem s seboj spravi vse, kar je na zemlji in kar je v nebesih« (Kol 1, 15 sl.).

Konstitucija o Cerkvi pravilno ugotavlja, da se je prenovitev stvarstva »že začela«, da je »nepreklicno odločena« in »že vnaprej izvršena« (prim. 48).

Kaj sledi iz te dogmatične osnove za laike in njihov apostolat?

Ko sv. Pavel govori o omenjenih resnicah v listu Kološanom, pravi sredi navedenega besedila, da je Kristus »glava telesu, Cerkvi« (1, 18). Kristusovo odrešilno delo, prenovitev vsega stvarstva se nadaljuje v Cerkvi, ki ima za glavo Kristusa »prvorojenca vsega stvarstva«, po katerem je vse ustvarjeno, za katerega je vse ustvarjeno in po katerem bo Bog vse spravil s seboj. Tako pravi tudi konstitucija o Cerkvi (48), da se prenovitev vsega stvarstva »nadaljuje v Cerkvi, v kateri po veri spoznavamo smisel našega časnega življenja, ko v upanju na prihodnje dobrine dovršujemo delo [opus ad finem perducimus], katerega nam je Oče izročil na svetu, in tako delamo za svoje zveličanje (prim. Flp 2, 12).«

Dolžnost vseh, ki so udje Cerkve, je torej, da izpolnjujejo zapoved njenega ustanovitelja: »Pojdite po vsem svetu in oznanjujte evangelij vsemu stvarstvu!« (Mr 16, 15). Istočasno pa seveda ne smejo zanemarjati zapovedi, ki je bila dana že v raju: »Podvrzita si jo [zemljo] in gospodujta. . .!« (1 Mojz 1, 28). V Kristusu je utemeljena obveznost obeh zapovedi in v resnici sta obe zapovedi vključeni ena v drugi, tako da resnično izpolnjevanje ene pomeni indirektno izpolnjevanje druge, pa čeprav se človek tega niti ne zaveda. Stvarnik in Kristus sta namreč eno, bogopodobnost je podobnost Kristusu, resnično oblikovanje in izpopolnjevanje zemlje je delo v službi posvečevanja sveta, pripravljanje poti Kristusu, ki bo vse podvrgel Bogu. Udje Cerkve morajo obe zapovedi izpolnjevati zavestno in formalno. Zato pravi o laikih cerkveni zbor: »Naloga laikov je torej na poseben način ta, da vse časne stvarnosti, s katerimi so ozko povezani, tako osvetljujejo in usmerjajo, da té vedno nastajajo in rastejo

¹³ Odlok o laičkem apostolatu, 7.

in so po Kristusu [secundum Christum] v slavo Stvarnika in Odrešenika.¹⁴ Njihov apostolat je tudi v tem pogledu »deležnost pri odrešitvenem poslanstvu Cerkve.«¹⁵ Razen tega pa je vsak vernik dolžan še naravnost širiti evangelij, kakor pravi cerkveni zbor, ker je Cerkev »po svoji naravi misijonarska«, ko posvečuje svet.¹⁶

Čeprav so verniki lahko poklicani še »k bolj neposrednemu sodelovanju pri hierarhičnem apostolatu«,¹⁷ vendar so za specifično obliko laiškega apostolata, kakor smo jo omenili, določeni že »s krstom in birmo«.¹⁸ Takrat so namreč postali deležni Kristusovega duhovništva, preroštva in kraljevstva. In to je bližnja, neposredna teološka osnova laiškega apostolata.

O duhovstvu, ki so ga deležni vsi verniki, pravi sv. Peter: »K njemu, živemu kamnu... pridite in se dajte tudi vi sami vzdati kot živi kamni v duhovno hišo, za sveto duhovstvo, da boste darovali duhovne daritve, Bogu prijetne po Jezusu Kristusu... Vi pa ste izvoljen rod, kraljevo duhovstvo, svet narod, pridobljeno ljudstvo...« (1 Pet 2, 4–10).

Konstitucija o Cerkvi jasno pove v 34. odstavku, da so laiki deležni Kristusove duhovniške službe in zato velja: »Vsa njihova dela, molitve in apostolske pobude, zakonsko in družinsko življenje, vsakdanje delo, duševni in telesni počitek, če to izvršujejo v Duhu, pa tudi nadloge življenja, če jih prenašajo potrpežljivo, postanejo duhovne daritve, prijetne Bogu po Jezusu Kristusu (prim. 1 Pet 2, 5). V obhajanju evharistije laiki vse to hkrati z darovanjem Gospodovega telesa v globoki bogovdanosti darujejo Očetu. Tako kot povsod dejavni božji častivci tudi svet sam posvečujejo Bogu.«

Duhovstvo, ki so ga laiki deležni, prihaja do izraza v dveh oblikah: kot sodelovanje pri bogoslužju, kar je zakramentalno, čeprav ne hierarhično duhovstvo, in kot sveto življenje, to je duhovno, spiritualno duhovstvo.

O preroštvu ali Kristusovi preroški službi, ki so je vsi verniki deležni, govori sv. Janez v svojem 1. listu: »Vi pa imate maziljenje od Svetega in veste vse... In vi — maziljenje, ki ste ga od njega prejeli, v vas ostane in vam ni treba, da bi vas kdo učil: marveč, kakor vas o vsem uči njegovo maziljenje, to je tudi resnično in ni laž; kakor vas je poučilo, v njem ostanite« (2, 20.27). Seveda pa spada sem tudi Kristusovo naročilo: »Pojdite po vsem svetu in oznanjujte evangelij vsemu stvarstvu« (Mr 16, 15).

Konstitucija o Cerkvi omenja delež laikov pri Kristusovi preroški službi v 35. odstavku in pravi: »Zato jih Kristus postavlja za svoje priče in jih usposablja s čutom vere in z milostjo besede (prim. Apd 2, 17–18; Raz 19, 10), da bi moč evangelija sijala v vsakdanjem družinskem in družbenem življenju... Kakor so zakramenti nove zaveze, s katerimi se hrani [alitur] življenje in apostolat vernikov, predpoda novih nebes in nove zemlje (prim. Raz 21, 1), tako laiki postanejo učinkoviti oznanjevalci

¹⁴ Konst. o Cerkvi, 31.

¹⁵ Konst. o Cerkvi, 33.

¹⁶ Odlok o misijonski dejavnosti Cerkve, 2.

¹⁷ Konst. o Cerkvi, 33.

¹⁸ Konst. o Cerkvi, 33.

verovanja v stvarnosti, v katere upamo (prim. Hebr 11, 1), če brez omahovanja z življenjem iz vere povezujejo izpovedovanje vere.«

Preroštvo ali preroško poslanstvo, ki so ga laiki deležni, se torej kaže predvsem v življenju po veri, prihaja pa do izraza tudi v besedi.

O deležu laikov pri kraljevski službi ali Kristusovem kraljevstvu bremo v knjigi Razodetja: »In napravil si jih našemu Bogu za kraljevstvo in duhovnike in bodo kraljevali na zemlji« (5, 10).

To kraljevstvo se kaže v gospostvu nad seboj v moralnem pomenu in v gospostvu nad svetom.

Kristjan slavi zmago nad vsem, kar ga usužnjuje grehu: »Pokopani smo bili z njim po krstu v smrt, da bi tako, kakor je Kristus vstal od mrtvih s slavo Očetovo, tudi mi zaživelimo novo življenje« (Rimlj 6, 4).

Kristjan je na poseben način poklican, da gospoduje nad stvarstvom in sodeluje pri božjem stvariteljskem delu, ker je vse ustvarjeno po Kristusu in zanj.

Kristjan mora služiti svetu in uresničevati duhovno kraljevstvo tako, da vse usmerja k Bogu po besedah apostola: »Najsi torej jeste ali pijete ali kaj delate, vse delajte v božjo slavo« (1 Kor 10, 31).

Kraljevstvo mora biti usmerjeno eshatološko: »Odslej naj bodo tudi, kateri imajo žene, kakor bi jih ne imeli; in kateri jokajo, kakor bi ne jokali; in kateri se vesele, kakor bi se ne veselili; in kateri kupujejo, kakor bi bili brez posesti; in kateri ta svet uživajo, kakor bi ga ne uživali — zakaj podoba tega sveta prejde« (1 Kor 7, 30. 31).

Kolikor svet nasprotuje službi Bogu, se mora vernik znati svetu tudi odpovedati. V tem pogledu more biti kdo deležen posebnega božjega klica, ki ga more le on sam popolnoma razumeti.

Vsekakor velja, kar pravi sv. Pavel: »Božje kraljevstvo namreč ni v besedi, ampak v moči« (1 Kor 4, 20). Uresničuje se božje kraljevstvo po modrosti križa, ki je »božja moč in božja modrost« (1 Kor 1, 24). Tolažba pa je v upanju: »Če smo z njim umrli, bomo z njim tudi živeli; če trpimo, bomo z njim tudi kraljevali« (2 Tim 11, 12).

Konstitucija o Cerkvi govori v 36. odstavku o deležu pri Kristusovi kraljevski službi takole: »To oblast je podelil svojim učencem, da bi tudi oni bili postavljeni v kraljevsko svobodo in da bi z zatajevanjem samega sebe in s svetim življenjem premagovali v sebi kraljestvo greha (prim. Rimlj 6, 12), še več, da bi Kristusu služili tudi v drugih in s ponižnostjo ter potrpežljivostjo vodili svoje brate h Kralju, kateremu služiti se pravi kraljevati. Gospod namreč hoče tudi po vernih laikih razširjati svoje kraljestvo, ki je kraljestvo resnice in življenja, kraljestvo svetosti in milosti, kraljestvo pravice, ljubezni in miru; v tem kraljestvu bo tudi stvarstvo samo rešeno iz suženjstva pokvarjenosti v svobodo poveljanih božjih otrok (prim. Rimlj 8, 21).«

Glede sveta se po nauku cerkvenega zbora odraža delež laikov pri Kristusovem kraljevstvu v njihovi »dejavnosti, ki jo Kristusova milost notranje dviga«, in v ozdravljanju ureditev in razmer, »če so kje take, da zavajajo v greh.«¹⁹

¹⁹ Konst. o Cerkvi, 36.

Nastane pa sedaj vprašanje, kako postane laik deležen Kristusove duhovniške, preroške in kraljevske službe in kaj ga usposablja za izvrševanje te trojne službe, za apostolat.

V tem pogledu moramo omeniti božjo besedo in njeno moč, zakramente, kreposti: vere, upanja in ljubezni, karizme, daritev sv. maše, molitev in vajo v krepostih.

Božja beseda pomeni božji klic, ki bi se mu naj človek odzval; pomeni vabilo v skupnost z Bogom, ki bi ga naj človek sprejel. Spremlja jo »pomagajoča milost ter notranja pomoč Svetega Duha, ki nagiba srce in ga obrača k Bogu, odpira duhovne oči in daje, vsem prijetnost v soglašanju z resnico in v veri vanjo«, kakor pravi konstitucija o božjem razodetju (5). Po notranjem razsvetljenju kakor tudi po premišljevanju in proučevanju božje besede pa ta v vernikih obrodi vedno bogatejše sadove, tako glede spoznanja svetih resnic kakor glede življenja iz njih.

Kar zadeva zakramente, poudarja konstitucija o Cerkvi predvsem važnost sv. krsta in sv. birmе glede laiškega apostolata, čeprav omenja tudi druge zakramente. Takole pravi: »Apostolat laikov je torej deležnost pri odrešitvenem poslanstvu Cerkve in za ta apostolat jih je vse Gospod določil s krstom in z birmo. Zakramenti, zlasti sv. evharistija pa podeljujejo in hranijo [alitur] tisto ljubezen do Boga in do ljudi, ki je duša vsega apostolata« (33).

Zakramentalnost krščanske eksistence je zelo važna in jo je treba vedno znova poudarjati, tako v ontičnem kakor v dejavnostnem pogledu.

Glede kreposti vere, upanja in ljubezni moramo najprej poudariti, da se Cerkev imenuje »skupnost vere, upanja in ljubezni«.²⁰ Zato je bistvo laiškega apostolata tudi v tem, da bi »z žarom svoje vere, upanja in ljubezni razodevali Kristusa drugim«.²¹ Vse te kreposti dobi vernik že pri krstu.

Kreposti vere, upanja in ljubezni so počela človekove usmerjenosti k Bogu v njegovem življenju in delovanju in zato tudi počela delovanja v laškem apostolatu, čigar namen je vse usmerjati po Kristusu k Bogu. V odloku o laškem apostolatu je rečeno: »Apostolat se izvaja v veri, upanju in ljubezni, ki jih Sveti Duh vliva v srca vseh udov Cerkve« (3).

O karizmah nam govori konstitucija o Cerkvi (12), odlok o laškem apostolatu (3), odlok o službi in življenju duhovnikov (9) in tudi odlok o misijonski dejavnosti Cerkve (4). Sloni pa to učenje Cerkve na nauku sv. Pavla.

Konstitucija o Cerkvi pravi npr.: »Razen tega isti Sveti Duh ne le z zakramenti in službami posvečuje in vodi božje ljudstvo ter ga krasi s krepostmi, marveč, deleč svoje darove, slehernemu, kakor hoče' (1 Kor 12, 11), razdeljuje med vernike vsakega stanu tudi posebne milosti, s katerimi jih stori sposobne in pripravljene, da prevzamejo različna dela in naloge, koristne za prenovitev in obsežnejšo graditev Cerkve, po besedah sv. Pavla: 'Slehnemu se razodetje Duha daje v korist' (1 Kor 12, 7). Ker so te karizme, bodisi izredne bodisi tudi preprostejše in bolj razširjene,

²⁰ Konst. o Cerkvi, 8.

²¹ Konst. o Cerkvi, 31.

potrebam Cerkve nad vse primerne in koristne, jih je treba sprejemati z zahvaljevanjem in veseljem [consolatione]« (12).

Ne smemo misliti, da so karizmatični darovi v Cerkvi neka redkost. Res pa je, da moramo biti previdni, čeprav zopet nikakor ne smemo Duha ugašati (1 Tes 5, 12).

Daritev sv. maše, molitev in vaja v krepostih so sredstva, ki nas zedinjujejo s Kristusom. Od življenjske povezanosti s Kristusom pa je odvisen uspeh apostolata, kakor pravi odlok o laiškem apostolatu (4).

O evharistični skrivnosti izjavlja konstitucija o svetem bogoslužju še posebej tole: »Ko darujejo brezmadežno daritev, ne le po mašnikovih rokah, ampak združeni z njim, naj bi se naučili darovati sami sebe in naj bi se vsak dan bolj po Kristusu sredniku používali v edinost z Bogom in med seboj, da bo končno Bog vse v vseh« (48). P. Mikat pa pravi: »Tukaj je uresničena skupnost s Kristusom, tukaj je zakrament, tukaj je obljuba ki zbrani občini podeljuje pridevek 'laos', božje ljudstvo.«²²

Sklep

Drugi vatikanski cerkveni zbor je vsemu svetu odprl vrata Cerkve. Pravzaprav so ta vrata bila vedno odprta, čeprav ne tako, da bi bil vstop privlačen ali celo v resnici viden. Komunikacije med Cerkvijo in svetom je bilo včasih vse premalo. In tako se je svet vedno bolj oddaljeval Cerkvi, Cerkev pa svetu. Drug drugega sta se presojala in obsojala kot neznanca in sovražnika. Prav temu stanju je 2. vatikanski cerkveni zbor vsaj načelno napravil konec.

Da pa se bo to stanje res dejansko končalo, se morajo vsi verniki zavesti svojega poslanstva v Cerkvi.

Laiki se morajo še posebej potruditi, da vzpostavijo zvezo med svetom in kleriki in tako pripravijo svet in klerike, da bo prišlo do resnične komunikacije med njimi, da bo enoten apostolat Cerkve v čim popolnejši meri zajel ves svet, da bo celotna Cerkev čim bolj navzoča in dejavna v svetu.

Seveda tega laiki ne bodo mogli storiti, če ne bo med njimi in kleriki dovolj medsebojnega spoštovanja in zaupanja, če ne bo najprej med njimi in kleriki mogoč iskren in ploden dialog. Da bo do tega dialoga prišlo, se morajo pač oboji zavedati, da so polnopravni člani božjega ljudstva, v katerem pa so različno porazdeljeni darovi Svetega Duha, kakor pravi sv. Pavel v 4. poglavju lista Efežanom, a so res darovi. Tudi služba v Cerkvi je samo eden izmed darov Svetega Duha, kakor beremo v listu Rimljanom (12, 4—8). »Vse pa dela EDEN TER ISTI DUH, ki deli slehernemu, kakor hoče« (1 Kor 12, 11).

Važno je torej predvsem dejstvo, da smo vsi eno telo, v katerem je navzoč in deluje Sveti Duh, čeprav njegovo delovanje ne prihaja v vseh udih enako do izraza. Važno je dalje, da se udje zavedajo odvisnosti drug od drugega in da morejo le v medsebojnem sodelovanju izvrševati poslanstvo Cerkve, ki je delež pri Kristusovem poslanstvu in nadaljevanje njegovega dela. Važno je končno, da se prav vsi zavedajo od »zunanje« naj-

²² N. d., Concilium, 1 (1965), 746.

višjega do najnižjega, da so darove prejeli od Svetega Duha in da jih imajo v »prstenih posodah«: »Kaj pa imaš, česar bi ne bil prejel?« (1 Kor 4, 7).

Ko sv. Pavel ob koncu 12. poglavja 1. lista Korinčanom še enkrat poudari, da so v Cerkvi različno med ude razdeljeni darovi in da so v njej različne službe, pristavi: »Hrepenite po višjih darovih; hočem pa vam pokazati še mnogo odličnejšo pot« (31). Nato pa v 13. poglavju govori o ljubezni in pove v začetku 14. poglavja naravnost: »Prizadevajte si, da boste imeli ljubezen.« Vsi darovi imajo torej svojo resnično vrednost šele po ljubezni. Zato mora vse ude Cerkve vezati med seboj in jih voditi pri njihovem delu ljubezen. »Božji sodelavci« (1 Kor 2, 9) so, Bog pa je ljubezen, kakor pravi sv. Janez. Kdor ima več darov, kdor ima višjo službo v Cerkvi, si mora še bolj prizadevati za ljubezen. Vse je namreč prejel »v spodbujanje Cerkvi«, za službo Cerkvi, svetu in Kristusu, za kar mu je potrebna tem večja mera ljubezni, čim širše je področje njegovega delovanja, njegovega apostolata; dolžan pa je tudi odgovoriti na božjo ljubezen, ki je počelo darov.

Kleriki morajo tudi pomisliti, da so v svetu nastale globoke spremembe in da je vsestranski razvoj dobil silen zagon v zadnjih desetletjih. To dejstvo pa nujno zahteva sodelovanje vseh udov Cerkve, da bo ta res mogla biti kot kvas in duša sveta ter njegovih stvarnosti.

Če se bodo kleriki in laiki vsega tega zavedali, potem bo med njimi nastal resničen dialog, apostolat Cerkve bo uspešen in po njem bo res napredovalo posvečenje sveta, čeprav ni nujno, da bi bil ta napredek viden, tako da bi svet kmalu »explicite« začel prehajati v Cerkev. Lahko se zgodi, da bo videz — vsaj nekaj časa še — prav nasproten. Pa to ni tako važno, važnejše je, da bo res Bog vedno bolj navzoč v dušah ljudi in tam, četudi še na tako skrivnosten način, deloval.

K uresničevanju pravkar omenjenih zahtev in tako k dosegu zaželenega cilja apostolata Cerkve pa bo gotovo pripomogla tudi zavest, da je laiški apostolat utemeljen v resnicah naše vere, iz katerih moramo res živeti.

Pojem dušnega pastirstva po dokumentih 2. vatikanskega cerkvenega zbora

Štefan Šteiner

CONCEPTUS PASTORATIONIS SECUNDUM CONCILII VATICANI II. DOCUMENTA

Summarium: Hic tractatus conatur constituere sensum, quem Concilium Vaticanum II. — Concilium pastorale — conceptui »pastoratio« attribuire voluit.

In priore parte brevis analysis conceptionis pastorationis, quae ante Concilium Vat. II. vigeat, praebetur. Analysis subiectae sunt conceptiones sequentium theologorum: G. M. Sailer, A. Graf, J. Amberger, M. Berger, C. Noppel, F. Ušeničnik, M. Pfliegler, De Coninck, R. Spiazzi, P. Liégé, G. Ceriani, F. X. Arnold, K. Rahner, V. Schurr.

Ad conciliensem conceptum pastorationis melius intellegendum in parte posteriore primum Concilii conceptio de Ecclesia uti »Corpus mysticum Christi« et »populus Dei« descripta est. Deinde sequitur analysis conceptionis Concilii de missione Ecclesiae, imprimis quoad nominationem operis eius salutiferi et quoad subiectum, obiectum, finem huius operis.

Deductiones principales: omnia membra Ecclesiae per modum convenientem ad continuandum opus Christi vocata sunt; Opus salutare Ecclesiae a Concilio »apostolatus« nominatur; subiectum huius operis sunt praeter clericos etiam laici; conceptu »pastoratio« Concilium utitur pro apostolatu clericorum tantum; obiectum continuationis operis Christi sunt omnia membra Ecclesiae, omnes homines et omnes realitates terrestres, cum homine quaecumque relationem habentes.

Applicationes practicae: omnis actio Ecclesiae, sive actio clericorum sive laicorum, sub luce apostolatus intellegenda est; opus salutare Ecclesiae »apostolatus« appellandum est non autem »pastoratio«; »pastoratio« designet apostolatum episcoporum et sacerdotum; scientia de opere salutari Ecclesiae »theologia apostolatus«, non vero theologia »pastoralis« vel »practica« nominanda est; laicos ad apostolatum quam maxime attrahere debemus; ad fructiferam continuationem operis Christi apostolatus vicinitatis (milieu), structurarum etc. exigitur; »individualismus pastoralis« omnino omittendus; sub fine definitiones nonnullas proponimus.

Literatura

1. Vse konstitucije in odloki 2. vatikanskega cerkvenega zbora.
2. Arnold F. X., *Pastoraltheologische Durchblicke*, Freiburg—Basel—Wien (Herder), 1965.
3. Ceriani G., *Introduzione alla teologia pastorale*, Roma (Mame), 1961.
4. Coninck (de) L., *Les orientations actuelles de la théologie pastorale*, v. NRTh. 76 (1954), 134 sl.
5. Courdeau F. — Holstein H., *Une pastorale s'interroge*, Paris (Fleury), 1964.
6. Daniélou J., *Les laïcs et la mission de l'Eglise*, Paris 1962.
7. *Handbuch der Pastoraltheologie I—II*; izdali: F. X. Arnold, K. Rahner, V. Schurr, L. M. Weber; Freiburg—Basel—Wien (Herder), 1964—66.
8. Häring B., *Il concilio comincia adesso*, Alba 1966.
9. Küng H., *Strukturen der Kirche, Quaestiones disputatae*, Freiburg—Basel—Wien (Herder), 1962.
10. Liégé P.-A., *Theologie de l'Eglise et problèmes actuels d'une pastorale missionnaire*, v: *Maison-Dieu* 34 (= 1950), 5 sl.
11. Offele W., *Das Verständnis der Seelsorge in der pastoraltheologischen Literatur der Gegenwart*, Mainz 1966.
12. O'Riordan J., *The problem of pastoral theology*, v: *Studia moralia* II, Roma 1965, 255 sl.
13. Schurr V., *Seelsorge in einer neuen Welt*, Salzburg 1959.
14. Schurr V., *Pastorale constructive*, Lyon 1963.
15. Seumois A., *Apostolat — structure théologique*, Roma (De propaganda fide), 1961.
16. Strle A., *Uvod v razumevanje temeljnega teksta drugega vatikanskega koncila*, v: *Bogoslovni vestnik*, Ljubljana 26 (1966), 43 sl.

Verjetno zavest Cerkve ni bila na nobenem cerkvenem zboru, če iz-
vzamemo apostolski zbor v Jeruzalemu (prim. Apd 15), tako živa, kakor
na 2. vatikanskem cerkvenem zboru. O tej jasni zavesti priča 16 doku-
mentov omenjenega cerkvenega zbora: kar se tiče zavesti o bistvu Cerkve
in o njenem poslanstvu v splošnem pomenu, priča posebno dogmatična
konstitucija o Cerkvi, kar pa se nanaša na poslanstvo Cerkve v konkret-

nem pomenu, pa posebno pastoralna konstitucija »Veselje in upanje«, odlok o pastirski službi škofov in odlok o laiškem apostolatu.

Poglavitni namen 2. vatikanskega cerkvenega zbora ni bilo rentgeniziranje bistva Cerkve. Raziskovanje bistva Cerkve se je pokazalo potrebno zaradi tega, da postane čim očitnejše poslanstvo Cerkve, in to ne le splošno ampak konkretno poslanstvo, poslanstvo v sedanjem času. Pavel VI. potrjuje to misel v svoji prvi okrožnici: Cerkev naj »v sedanjem trenutku razmisli o sami sebi, da bi bolje razločila božje zamisli, ki naj jih ona izvede v dejanju; da bi za spolnitev svojih nalog črpala obilnejšo luč, novo moč in pomnoženo veselje; da bi naposled našla primernejše načine, po katerih bi prišla v bližje, učinkovitejše in plodovitejše stike s človeško družbo«.¹ S tem je povedano isto, kakor če bi rekli, da je bil poglavitni namen cerkvenega zbora pastoralen. Pastoralna usmerjenost koncila je splošno znana posebno zato, ker sta jo izjavila oba koncilska papeža, Janez XXIII.² in Pavel VI.³ Manj znano pa je, da je — kakor so zatrjevali tudi številni predavatelji, znani teologi, na kongresu za koncilsko teologijo, ki je bil letos od 25. septembra do 1. oktobra v Rimu — cerkveni zbor o marsičem zato govoril, o marsičem pa zato ni govoril, o marsičem pa bi drugače govoril, kakor je, ker je imel pred očmi dušnopastirsko poslanstvo Cerkve.

Predvsem z naukom o bistvu laikov in o njihovem apostolatu je cerkveni zbor pokopal preozko, lahko bi rekli klerikalno pojmovanje dušnega pastirstva. B. Häring, ki je bil v pripravi in v poteku koncila med najvplivnejšimi koncilskimi teologi, celo meni: »Prihodnost bo videla v 2. vatikanskem cerkvenem zboru predvsem tisti cerkveni zbor, ki je laikom vrnil vlogo, katera jim v Cerkvi pripada.«⁴

Zaradi pastoralne usmerjenosti koncila in zaradi tolikih pastoralnih nalog, ki nam jih je koncil naložil, je važno, da vemo, kakšno vsebino daje pojmu »pastorizacija« (pastirovanje). Naša razprava bi rada vsaj nekoliko prispevala k pojasnitvi tega pojma.

Preden začnemo govoriti o koncilskem pojmu pastorizacije, bo treba nekaj reči o tem, kako so pastorizacijo pojmovali pred koncilom. Čeprav so razna starejša pojmovanja v teoriji že skoraj popolnoma opuščena, pa imajo v praksi še velik vpliv. Tudi pri nas. Primerjava prejšnjih pojmovanj s koncilskim nam bo povedala, v čem bi bilo potrebno spremeniti svoje gledanje na dušnopastirsko delo, če naj bo le-to v koncilskem duhu.

1. Predkoncilski pojmi pastorizacije

O pojmu pastorizacije so začeli resneje razpravljati potem, ko je pastoralna teologija postala univerzitetna disciplina. To se je zgodilo z odlokom cesarice Marije Terezije 1777. leta v vsej avstro-ogrski monarhiji. Kot univerzitetna disciplina je pastoralna teologija morala določiti svoj

¹ »Ecclesiam suam«, slov. prevod Ljubljana 1965 (ciklostil), 10.

² Prim. »Koncilski papeška govora«, Ljubljana 1963 (ciklostil), 8.

³ Prav tam, 18.

⁴ Il concilio..., n. d., 115.

materialni in formalni predmet. Torej je bilo treba prej določiti pojem dušnega pastirstva.⁵

V prvih časih po univerzitetni promociji pastoralne teologije so pod vplivom tedanje jožefinistične in racionalistične miselnosti pojmovali dušno pastirstvo kot dejavnost klera pri vzgoji ljudi za moralno individualno in socialno (državlansko) življenje. Toda že znameniti reformator moralne in pastoralne teologije škof G. M. Sailer je definiral dušno pastirstvo kot »službo oznanjevanju božje besede v Kristusu, ki je zveličanje sveta«. Služba oznanjevanju božje besede je dušno pastirstvo v bistvu vedno, čeprav je v zunanjem in vidnem svetu nekaj spremenljivega.⁶ Sailer že vidi v Cerkvi, ki je »veliko Telo, sestavljeno iz neštetihi udov« izvrševalateljico te službe, vendar so mu »organi« te »svete naloge« le »duhovniki«.⁷

A. Graf, eden največjih pastoralnih teologov 19. stol., pojmuje dušno pastirstvo kot »dejavnost Cerkve, ki sama sebe zida«.⁸ Za subjekt tega pastirstva ne smatra izključno duhovnike, ampak tudi »mnogotere faktorje, ki poleg in s posameznimi duhovniki ... uresničujejo namen dušnega pastirstva pri posameznikih, v župnijskem in škofijskem občestvu in v vsej Cerkvi«.⁹

Čeprav bi naj pastoralna teologija prejšnjega stoletja dosegla z J. Ambergerjem višek¹⁰ in čeprav bi po njegovi definiciji, da je dušno pastirstvo »teandrična dejavnost Cerkve za zidanje Kristusovega telesa pod vodstvom hierarhije«¹¹, pričakovali širše pojmovanje subjekta dušnega pastirstva, vendar gre ta znameniti pastoralist nazaj od Grafove misli na Sailerjevo: vedno še trdi, da je le duhovnik subjekt dušnega pastirstva.¹²

Z M. Bengerjem pa je pojmovanje duševnega pastirstva zapustilo celó ekleziološko osnovo in je postalo izrazito programatično. Bengerju je pastoralna teologija »znanstveno uvajanje duhovnikov v pravilno opravljanje duhovne službe«¹³, duhovnik mu je »zastopnik Kristusov«, »izvrševalec Kristusovega odrešilnega dela«, zastopnik »učee Cerkve«, po katerem »se posreduje vsa resnica in milost in iz milosti tekoče npravno versko življenje«¹⁴. Dušno pastirstvo torej pripada po njegovem mišljenju izključno kleru, Cerkev pa je enostavno »učee« in »poslušajoča«, razcepljena v hierarhijo in čredo. Čreda je samo objekt dušnega pastirstva.¹⁵

Bengerjevo klerikalno pojmovanje dušnega pastirstva, ki ga je okreplil še mnogokrat izdajani I. Schüch¹⁶, je prevladovalo še v prvih desetletjih 20. stol. Bolj ali manj v Bengerjevem duhu so označevali pastorizacijo do

⁵ Prim. R. Füglistner, *Die Pastoraltheologie als Universitätsdisciplin*, Basel 1951.

⁶ *Vorlesungen aus der Pastoraltheologie III*, München 1798, 2.

⁷ Tako vsaj v 4. izdaji svojih: *Vorlesungen ...*, München 1820, 16 sl.

⁸ *Kritische Darstellung des gegenwärtigen Zustandes der praktischen Theologie*, Tübingen 1841, 130.

⁹ Prav tam, 107.

¹⁰ Prim. F. X. Arnold, »Amberger«, v: *LThK*,² I, 422.

¹¹ *Theologia pastoralis I*, Ratisbonae 1883, 3.

¹² *Pastoraltheologie I*, Regensburg 1850, 284 sl.

¹³ *Pastoraltheologie*, Regensburg 1861, 2.

¹⁴ Prav tam, 5 sl.

¹⁵ Prim. *Handbuch der Pastoraltheologie*, n. d., 66 sl.

¹⁶ *Handbuch der Pastoraltheologie*, Linz 1865.

znamenitega C. Noppelovega orisa nauka o pastorizaciji »Aedificatio Corporis Christi«¹⁷. Noppel je skušal zgraditi pojmovanje pastorizacije na ekleziološki osnovi, ki jo je postavil Graf, vendar mu to ni uspelo popolnoma. Dušno pastirstvo definira kot »vodstvo in gojitev Cerkve, ki je občestvo vernikov, po organih, ki jih je postavil Kristus, njena nevidna Glava«¹⁸. Pojmuje ga kot »zidanje« vsega Kristusovega telesa (prim. Ef 4, 12) in ne samo kot »zidanje« nekega zunanjega cerkvenega občestva. To hoče poudariti že naslov njegove pastoralke. Kljub temu pa Noppel dopušča samo možnost in nič več, da laiki aktivno sodelujejo pri hierarhičnem apostolatu.¹⁹ Pri tem pa celo misli na tiste laike, ki so duhovnikov sodelavci po svojem poklicu, npr. organisti, cerkovniki, na Katoliško akcijo²⁰ in delno na cerkveno občestvo kot tako, npr. na župnijo, ki ni le pasivna čreda, ampak ima dolžnost pri zidanju Kristusovega telesa, npr. da sodeluje pri službi božji.²¹

Naš France Ušeničnik — čeprav med slovstvom navaja dela Sailerja, Ambergerja in Noppela — ostaja v bistvu še tudi s 3. izdajo svojega »Pastoralnega bogoslovja«²² v okviru tistega pojmovanja dušnega pastirstva, ki so ga imeli Benger, Schüch, Krieg in drugi. O tem priča najprej njegova definicija dušnega pastirstva, ki je »vzgoja ljudi za nebesa«, ki jo »škofje in mašniki po volji in zgledu Jezusa Kristusa vrše med ljudmi«²³. Ker pa je že Pij XI. 1922. leta z okrožnico »Ubi arcano Dei consilio« zahteval Katoliško akcijo, je Ušeničnik priznal, da je delovanje le-te »sodelovanje posebej organiziranih vernikov pri hierarhičnem apostolatu Cerkve«. Delo Katoliške akcije pa je tudi »v s a k o apostolsko delo laikov«²⁴.

Pojmovanje dušnega pastirstva dunajskega pastoralista M. Pflieglerja je arhaizem, ker se nam je ponudilo že v času 2. vatikanskega cerkvenega zbora. Subjekt pastorizacije je končno le duhovnik.²⁵

Pri Noppelovem pojmovanju dušnega pastirstva ostaja tudi De Coninck. Označuje ga kot dejavnost dušnega pastirja za zidanje Kristusovega telesa²⁶. R. Spiazzi pa gre nazaj od Noppela, ko skolastično pravi, da je dušno pastirstvo »delovanje tistih duhovnikov, ki so poklicani k apostolatu v ekonomiji odrešenja po zahtevi božjega načrta, s katerim Bog vse uravnava z ozirom na človekov poslednji smoter in z ozirom na norme, ki jih je sam določil in razodel ..., služba, ki jo je treba opravljati v sodelovanju z Jezusom Odrešenikom in Posvečevalcem«²⁷.

P. Liégé podaja zelo dobro definicijo pastorizacije. Le-ta je »vsa dejavnost Cerkve, s katero se pod navdihovanjem Svetega Duha izraža volja

¹⁷ Freiburg I. B. 1937.

¹⁸ Prav tam, 1.

¹⁹ Prav tam, 3, prim. 16.

²⁰ Prav tam, prim. 26 sl.

²¹ Prav tam, 61.

²² Ljubljana 1940.

²³ Prav tam, 1.

²⁴ Prav tam, 592—93. Izraz »vsako« je poudaril Ušeničnik.

²⁵ Pastoraltheologie, Wien 1962. Za utemeljitev naše trditve glej npr. razdelitev snovi v navedeni pastoralki.

²⁶ Prim. NRTh., 76 (1954), 136 sl.

²⁷ Scientia salutis, Roma 1960, 12 sl. Tako! Kakor da ne bi bili vsi duhovniki že po krstu in birmi in mašniškem posvečenju poklicani k apostolatu!

in zveličavno posredništvo Kristusovo v človeški zgodovini« in se tako »zida Kristusovo telo do mere polne starosti Kristusove«²⁸. S kristološkim (»zveličavno posredništvo Kristusovo v človeški zgodovini«) in eklezio-loškim principom (»vsa dejavnost Cerkve«) hoče Liégé obvarovati dušno pastirstvo, da bi omejilo svoj objekt samo na nekatere človeške dejavnosti in svoj subjekt samo na t. i. institucionalne činitelje (duhovnike).

G. Ceriani omahuje med oznakami dušnega pastirstva. Najprej govori v Sailerjevem duhu: dušno pastirstvo je »uresničevanje nadnaravnega delovanja božje besede, ki v Kristusu, živečem v Cerkvi, izvršuje odreševanje ljudi«²⁹, potem pa pravi, da je dušno pastirstvo »zidanje Cerkve, katera izvršuje v času in prostoru odrešilno ekonomijo v dušah«³⁰.

F. X. Arnold, K. Rahner, V. Schurr in L. M. Weber so s sodelavci, posebno s H. Schusterjem, izdelali globoko in široko sintezo pastoralne teologije v do sedaj največjem pastoralnoteološkem delu »Handbuch der Pastoraltheologie«³¹. Osnove te sinteze so: objekt dušnega pastirstva je človek v svetu (v sedanjem okolju svojega življenja), subjekt je vsa Cerkev (vsi udje Cerkve), oblike so individualne, kolektivne in ambitalne, dušno pastirsko delovanje pa je »izpopolnjevanje« (Vollzug, impletio) Cerkve³². Avtorji tudi zagovarjajo naziv »praktična teologija« namesto »pastoralne teologije«, češ da ta poslednji izraz meri le na delovanje duhovnikov in vsaj posredno izključuje iz pastorizacije delovanje celotne Cerkve. Zato so tudi dali svojemu delu podnaslov »Praktična teologija Cerkve v sedanjem času«.

Po našem mnenju so Liégé in avtorji »Praktične teologije Cerkve v sedanjem času« najbližje koncilskemu pojmovanju pastorizacije.

2. Koncilski pojem pastorizacije

Ni naš namen razpravljati o koncilskem pojmu pastorizacije na široko. Za to bi bila potrebna cela knjiga. Radi bi ta pojem vsaj naznačili. Menimo, da nam more že tak splošni pojem nuditi marsikak napotek za praktične pastoralne zaključke.

a) Koncilskega pojma pastorizacije ne moremo razumeti, če nam ni jasen koncilski pojem o Cerkvi. Koncil pojasnjuje Cerkev predvsem s pavlinsko oznako »Kristusovo telo« (Ef 4, 12) in s petrinsko oznako »božje ljudstvo« (1 Pet 2, 10).

Božji Sin v človeški naravi je s podelitvijo svojega Duha »svoje brate, sklicane izmed vseh narodov, na skrivnosten način napravil kakor

²⁸ V uvodu h knjigi F. X. Arnolda »Serviteurs de la foi«, Pariz 1957, XV—XVI.

²⁹ Introduzione alla teologia pastorale, Roma 1961, 22.

³⁰ Prav tam, 25.

³¹ Do sedaj sta izšla I. in II. del, (Herder) Freiburg-Basel-Wien, 1964—66.

³² Prim. prav tam, posebno v I, 93—107 in 117—167. Prim. tudi izvajanja V. Schurra v delu »Konstruktive Seelsorge (Freiburg 1962), 35 sl., ki mu je dušno pastirstvo »samoizpopolnjevanje« (Selbstvollzug) Cerkve. Schurr je posebno z delom »Seelsorge in einer neuen Welt« (Salzburg 1957) mnogo pripomogel, da moderna pastorizacija ne zajema le golega človeka, ampak tudi okolje, v katerem le-ta živi, da ni le delo duhovnikov, ampak tudi laikov.

za svoje telo³³. To telo je organska enota v krstu po Kristusu upodobljenih in v moči Kristusovega življenja, ki se razliva vanje, delujočih udov. Iz Kristusa »se vse telo po členkih in sklepih zлага in sestavlja in tako napreduje v božjo rast« (Kol 2, 19). V Kristusovi moči drug drugemu pomagamo k zveličanju in resnico izvršujemo v ljubezni ter v vsem rastemo k njemu, ki je naša glava³⁴.

Vsebina pojma »božje ljudstvo« se vsaj v glavnem, če ne popolnoma, krije z vsebino pojma »Kristusovo telo«³⁵. Cerkveni zbor ne razume »božjega ljudstva« kot maso vernikov ob hierarhiji, ampak kot Cerkev v celoti, z vsemi njenimi skupinami udov. S koncilskim pojmovanjem božjega ljudstva je močno poudarjena v Cerkvi »koinonia« tako z ozirom na bistvo kot na poslanstvo Cerkve. Božje ljudstvo je »mesijansko ljudstvo«, je »za ves človeški rod najmočnejša kal edinosti, upanja in rešitve«, ki ga je Kristus »ustanovil kot občestvo življenja, ljubezni in resnice in on si ga tudi privzema za orodje odrešenja vseh ljudi in ga pošilja kot luč sveta in sol zemlje po vsem svetu«³⁶.

Koncilsko pojmovanje Cerkve kot Kristusovega skrivnostnega telesa in kot božjega ljudstva nam daje važno osnovo za določitev koncilskega pojmovanja dušnega pastirstva. Kristusovo telo po svoji naravi zahteva, da vsi udje delujejo. Svoj namen, to je »napredovanje v božjo rast« more doseči le, če njegovi udje delujejo »v občestvu življenja, ljubezni in resnice«, delujejo in morajo delovati kot »orodje odrešenja vseh ljudi«.

b) Cerkev kot »božje ljudstvo«, »eno telo« in »edinost v Kristusu« izvršuje »skupinski apostolat«³⁷. Poslanstvo oziroma apostolsko delovanje Cerkve je »ob vodstvu Duha Tolažnika nadaljevati delo Kristusa samega, ki je prišel na svet zato, da bi spričal resnico; da bi odreševal, ne pa da bi obsojal; da bi stregel, ne pa da bi se mu streglo«³⁸, je v tem, da »vse ljudi napravi deležne zveličavnega odrešenja«³⁹, da »oznanjuje in vzpostavlja Kristusovo in božje kraljestvo med vsemi narodi«⁴⁰. Cerkev »hkrati moli in dela, da bi ves svet v polnosti prešel v božje ljudstvo, v Gospodovo telo in v tempelj Svetega Duha in da bi se v Kristusu, ki je glava vsega, Stvarniku in Očetu vesoljstva dajala vsa čast in slava«⁴¹. »Poslanstvo Cerkve se torej spolnjuje z delovanjem, s katerim poslušna Kristusovi zapovedi in po nagibu milosti in ljubezni Svetega Duha postaja v polnosti navzoča vsem ljudem in narodom, da bi jih privedla k veri, svobodi in Kristusovemu miru z zgledom življenja, z oznanjevanjem, z zakramenti in drugimi sredstvi milosti«⁴². »Apostolat imenujemo vse delovanje skrivnostnega telesa, naravnano v ta namen«⁴³.

³³ Konst. o Cerkvi, 7, 1.

³⁴ Prav tam, 7, 6.

³⁵ Prim. različne razlage, ki jih dajeta Y.-M. Congar v »Concilium« 1 (1965) 13, in M. D. Koster v »Theol. Quartalschrift« 145 (1965) 13—41.

³⁶ Konst. o Cerkvi, 9, 2.

³⁷ Prim. odlok o laškem apostolatu, 18, 1; prim. odlok o misijonski dejavnosti Cerkev, 7, 3.

³⁸ Konst. o Cerkvi v sedanjem svetu, 3, 2; prim. odlok o misijonski dejavnosti, 5, 2.

³⁹ Odlok o laškem apostolatu, 2, 1; prim. konst. o Cerkvi, 8, 3.

⁴⁰ Konst. o Cerkvi, 5, 2.

⁴¹ Prav tam, 17.

Na mnogih mestih, posebno v konstituciji o Cerkvi⁴⁴ in v odlokih o pastirski službi škofov⁴⁵, o službi in življenju duhovnikov⁴⁶, o misijonski dejavnosti Cerkve⁴⁷ in o laikih je povedano, da je subjekt poslanstva Cerkve vsa Cerkev, vsi njeni udje. Najbolj zgovorno govori o tem sledeča izjava koncila: Apostolat izvršuje Cerkev »po vseh svojih udih, dasi na različne načine; krščanski poklic je namreč že po svoji naravi tudi poklic k apostolatu. Kakor v živem telesu noben ud ni popolnoma nedelaven, marveč je obenem z življenjem telesa deležen tudi njegove dejavnosti, tako tudi v Kristusovem telesu, ki je Cerkev, »prejema vse telo rast po delovanju, kakršno je primerno vsakemu poedinemu delu« (Ef 4, 16). Celo taka je v tem telesu povezava in skladje udov (prim. Ef 4, 16), da je treba reči o udu, ki ne prispeva po svojih močeh k rasti telesa, da ni ne Cerkvi ne sebi v prid.⁴⁸

Kajpada koncil večkrat jasno pove, da pri nadaljevanju Kristusovega odrešilnega dela nimajo vsi udje Cerkve enake vloge, enake službe in naloge, da niso torej subjekt poslanstva Cerkve na enak način, čeprav je na drugi strani med udi »enotnost poslanstva« in »enakost glede dostojanstva in glede delovanja«. Razliko med tistimi, ki imajo duhovniško posvečenje, in onimi, ki ga nimajo, je koncil označil posebno s sledečima tekstoma: »V Cerkvi je sicer raznoličnost služb, a enotnost poslanstva. Kristus je apostolom in njihovim naslednikom poveril službo, da v njegovem imenu in z njegovo oblastjo učijo, posvečujejo in vodijo. Laiki, deležni Kristusove duhovniške, preroške in kraljevske službe, pa spolnjujejo v Cerkvi in v svetu svoj delež pri poslanstvu vsega božjega ljudstva.«⁴⁹ »Sveta Cerkev je po božji uredbi deležna čudovite raznoličnosti v zgradbi in vodstvu. Kakor imamo namreč v enem telesu mnogo udov, vsi udje pa nimajo istega opravila, tako je množica nas eno telo v Kristusu, posamezni pa med seboj udje« (Rimlj 12, 4—5)... Čeprav so nekateri po Kristusovi volji postavljeni drugim za učitelje, oskrbnike božjih skrivnosti in pastirje, vendar pa med vsemi vlada enakost glede dostojanstva in glede dejavnosti, ki je skupna vsem vernikom v graditvi Kristusovega skrivnostnega telesa. Razlikovanje namreč, ki ga je Gospod postavil med posvečenimi služabniki in ostalim božjim ljudstvom, vključuje povezanost; saj so pastirji in drugi verniki, kolikor drug drugega potrebujejo, med seboj v tesni zvezi. Pastirji Cerkve naj si po Kristusovem zgledu medsebojno služijo in naj služijo drugim vernikom, ti pa naj pastirjem in učiteljem radi nudijo svoje sodelovanje. Tako vsi pričujejo za čudovito edinost v Kristusovem telesu: kajti ravno raznoličnost darov, služb in del zbira božje otroke v enoto, ker vse to dela eden in isti Duh« (1 Kor 12, 11).⁵⁰

Subjekt apostolata so predvsem škofje, skupaj s papežem in pod njegovo oblastjo: »Škofje, ki jih je Sveti Duh postavil, so nasledniki apostolov

⁴² Odlok o mis. dej. Cerkve, 5, 1.

⁴³ Odlok o laiškem ap., 2, 1; prim. prav tam, 23, 1; 25, 1.

⁴⁴ Prim. npr., 32, 3.

⁴⁵ Prim. npr., 16, 5.

⁴⁶ Prim. npr., 2, 1.

⁴⁷ Prim. npr., 36, 1.

⁴⁸ Odlok o laiškem apostolatu, 2, 1. Prim. konst. o Cerkvi, 7, 6.

⁴⁹ Prav tam, 2, 2; prim. prav tam, 13, 3.

kot pastirji duš in imajo skupaj s papežem in pod njegovo oblastjo poslanstvo, da vse čase nadaljujejo delo Kristusa, večnega Pastirja. Kristus je namreč dal apostolom in njih naslednikom zapoved in oblast, učiti vse narode, ljudi posvečevati z resnico in jih pasti. Škofje so tako po Svetem Duhu, ki jim je bil dan, postali pravi in verodostojni učitelji vere, veliki duhovniki in pastirji.⁵¹

Škofje »pa so nalogo svoje službe v različnih stopnjah zakonito izročili različnim nosilcem [subiectis] v Cerkvi. Tako opravljajo od Boga postavljeno cerkveno službo v različnih stopnjah svetega reda tisti, ki se že od nekdaj imenujejo škofje, prezbiterji in diakoni. Duhovniki so v moči zakramenta svetega reda ... posvečeni za oznanjevanje evangelija, za pastirje vernikov ter za obhajanje bogoslužja ...«⁵²

Subjekt nadaljevanja Kristusovega odrešilnega dela so poleg klerikov tudi laiki. To sledi seveda že iz dejstva, da »apostolat izvršuje Cerkve po vseh svojih udih«⁵³, vendar je cerkveni zbor velikokrat izrecno poudaril, da je »apostolat laikov deležnost pri odrešitvenem poslanstvu Cerkve in za ta apostolat jih je vse Gospod določil s krstom in z birmo ... Vsem laikom je torej naloženo častno breme prizadevanja, da bi božji odrešitveni sklep bolj in bolj dosegel vse ljudi vseh časov in vseh krajev na zemlji.«⁵⁴

Ker smo v preteklosti večkrat pojmovali kot subjekt poslanstva Cerkve samo klerike, laike pa samo kot objekt tega poslanstva, koncil posebej poudarja: »Škofje, župniki in drugi duhovniki obojega klera naj se zave-dajo, da je apostolsko delo skupna pravica in dolžnost vseh vernikov, tako klerikov kot laikov, in da imajo pri zidanju Cerkve tudi laiki svojo vlogo. Zato naj z laiki bratovsko delajo v Cerkvi in za Cerkve.«⁵⁵

Zelo važno je za pokoncilsko pojmovanje odrešitvenega dela Cerkve to, da koncil označuje to delo z besedo »apostolat«. Ta izraz uporablja koncil, kadar govori o odrešitvenem delu Cerkve na splošno⁵⁶, o odrešitvenem delu škofov⁵⁷, duhovnikov⁵⁸, redovnikov⁵⁹ in laikov.⁶⁰ Svoje ravna-

⁵⁰ Konst. o Cerkvi, 32, 3. Prim. prav tam, 10, 2.

⁵¹ Odlok o pastirski službi škofov, 2, 2.

⁵² Konst. o Cerkvi, 28, 1.

⁵³ Odlok o laškem apostolatu, 2, 1.

⁵⁴ Konst. o Cerkvi, 33, 2, 4.

⁵⁵ Odlok o laškem apostolatu, 25, 1.

⁵⁶ Prim. npr. konst. o Cerkvi, 13, 3; 27, 1; 33, 3; 45, 2; odlok o pastirski službi škofov, 17, 1; 22, 2; 34, 2; odlok o sodobni obnovi redovniškega življenja, 1, 3; 8, 1; odlok o laškem apostolatu, 2, 1; 23, 1; odlok o misijonski dejavnosti Cerkve, 4.

⁵⁷ Prim. odlok o pastirski službi škofov, 23, 4; 37, 1; odlok o laškem apostolatu, 10, 1.

⁵⁸ Prim. o pastirski službi škofov, 30, 3–7; odlok o službi in življenju duhovnikov, 7, 3; 19, 3.

⁵⁹ Prim. odlok o pastirski službi škofov, 33, 2; odlok o sodobni obnovi redovniškega življenja, 8, 2.

⁶⁰ Prim. konst. o Cerkvi, 33, 2; odlok o laškem apostolatu na nešteti mestih. Mišljenje A. Seumois v »Apostolat...«, n. d., 80 sl., po katerem bi naj izraz »apostolat« veljal za »zunanje« oz. misijonsko odrešilno delo Cerkve, izraz »dušno pastirstvo« pa za »notranje« oz. odrešilno delo v krajih, kjer se je Cerkve že utrdila, je po koncilu nevzdržno.

nje utemelji z dejstvom, da »je Kristus, ki ga je Oče poslal, vir in počelo vsakega apostolata«. ⁶¹ Koncilska uporaba izraza »apostolat« nam znova potrjuje, da je subjekt odrešitvenega poslanstva Cerkev vsa Cerkev.

c) Izraz »dušno pastirstvo« uporablja koncil samo za odrešilno delo škofov in duhovnikov. To je razvidno iz obilice njegovih tekstov posebno v konstitucijah o svetem bogoslužju ⁶² in o Cerkvi ⁶³ in v odlokih o pastirski službi škofov ⁶⁴, o službi in življenju duhovnikov ⁶⁵, o misijonski dejavnosti Cerkev ⁶⁶ in o laiškem apostolatu. ⁶⁷ Če se včasih zdi, da koncil označuje s tem izrazom tudi odrešitveno dejavnost laikov, ⁶⁸ je to samo zaradi tesne povezanosti kleriškega in laiškega apostolata na nekaterih področjih. Kako jasno loči koncil ta dva apostolata in kako rezervira izraz »dušno pastirstvo« za apostolat škofov in duhovnikov, nam priča sledeči tekst: »Skrbno je treba izbrati duhovnike, da bodo sposobni in primerno izšolani za pomoč laikom pri posebnih oblikah apostolata. Tisti pa, ki so v tej službi in jih je hierarhija za to pooblastila, so zastopniki njenega dušnopastirskega delovanja«. ⁶⁹ Prav tako pa poimenuje odrešitveno delovanje laikov z izrazom »laiški« apostolat. ⁷⁰

č) Iz dejstva, da so subjekt apostolskega delovanja vsi udje Cerkev in da »se vse telo po členkih in sklepih zлага in sestavlja in tako napreduje v božjo rast« (Kol 2, 19) ⁷¹, pa sledi, da so vsi udje tudi objekt tega delovanja. To koncil tudi izrecno pove: »Sveti Duh, ki po službi in zakramentih posvečuje božje ljudstvo, podeljuje vernikom za izvajanje tega apostolata tudi posebne darove (prim. 1 Kor 12, 7); jih deli slehernemu, kakor hoče (1 Kor 12, 11), da bi vsak z darom, kakor ga je prejel, stregel drug drugemu in da bi tudi oni, kot dobri oskrbniki mnogotere milosti božje (1 Pet 4, 10) prispevali k zidanju celega telesa v ljubezni (prim. Ef 4, 16). Za vsakega vernika, ki je prejel te, čeprav najnavadnejše darove, izvira iz njih pravica in dolžnost, da jih v Cerkvi in v svetu uporablja v prid ljudem in za zidanje Cerkev; v svobodi Svetega Duha, ki veje, kjer hoče (Jan 3, 8), in hkrati v zedinjenju z brati v Kristusu, zlasti z njegovimi pastirji.« ⁷²

Razen udov Cerkev so objekt apostolata božjega ljudstva vsi ljudje. ⁷³ Še več: »vse, kar sodi v časni red: življenjske in družinske dobrine, kultura in gospodarstvo, obrti in poklici, ustanove političnih skupnosti, med-

⁶¹ Odlok o laiškem apostolatu, 4, 1.

⁶² Prim. npr., 11.

⁶³ Prim. npr., 19; 20, 3; 22, 2; 24, 1.

⁶⁴ Prim. naslov odloka.

⁶⁵ Prim. npr., 1, 3; 13, 4.

⁶⁶ Prim. npr., 16, 2; 39, 1.

⁶⁷ Prim. npr., 7, 7; 24, 6.

⁶⁸ Prim. odlok o pastirski službi škofov, 16, 5; odlok o službi in življenju duhovnikov, 8, 1; odloko o misijonski dejavnosti Cerkev, 14, 4; odlok o družbenih občilih, 13, 2.

⁶⁹ Odlok o laiškem apostolatu, 25, 2.

⁷⁰ Prim. naslov odloka o laiškem apostolatu in omenjeni izraz skoraj v vsaki točki tega odloka.

⁷¹ Prim. konst. o Cerkvi, 7, 6.

⁷² Odlok o laiškem apostolatu, 3, 4; prim. konst. o Cerkvi, 13, 3; 32, 3.

⁷³ Prim. odlok o misijonski dejavnosti Cerkev, 1; v istem odloku na mnogih mestih; konst. o Cerkvi, 5, 2; odlok o laiškem apostolatu, 33, 4.

narodni odnosi in kar je temu podobnega.«⁷⁴ Treba je pravilno urediti celotni časni red in ga po Kristusu usmeriti k Bogu. Naloga pastirjev je, da jasno oznanjajo načela glede namena stvarstva in rabe sveta ter poskrbijo za нравna in duhovna sredstva, da se bo časni red obnovil v Kristusu. Laiki pa morajo prevzeti obnovev časnega reda kot svojo lastno nalogo.«⁷⁵

d) »Božje ljudstvo«, ki deluje kot Kristusovo »orodje odrešenja vseh ljudi«, je zato »mesijansko ljudstvo«, ki »ima za cilj« »božje kraljestvo, katerega je sam Bog na zemlji začel in ki naj se dalje razširja, dokler ga on tudi ne dovrši ob koncu vekov.«⁷⁶ Odrešitveno delo je deležnost pri Kristusovi službi, »po kateri se tu na zemlji nenehno zida Cerkev v božje ljudstvo, v telo Kristusovo.«⁷⁷ »Razširjanje božjega kraljestva« in »zidanje Kristusovega telesa« kot cilj odrešitvene dejavnosti božjega ljudstva oziroma kot sad od Kristusa poverjene službe omenja cerkveni zbor skoraj v vseh svojih dokumentih, v nekaterih pa tudi pogosto.⁷⁸

e) Ker ima Cerkev misijonarski značaj⁷⁹, ker je njen cilj razširjanje božjega kraljestva,⁸⁰ ker je njena služba zidanje Kristusovega telesa⁸¹, ker »namerava samo eno: ob vodstvu Duha Tolažnika nadaljevati delo Kristusa samega«⁸², mora biti vse v Cerkvi usmerjeno k apostolatu in dušnemu pastirstvu. To misel koncila zasledimo na mnogih mestih v njegovih dokumentih, npr.: da bi se širilo Kristusovo kraljestvo, hoče koncil »zbrati moči vseh vernikov«⁸³, naroča, da je »treba pospeševati različne oblike apostolata«, ki jih »je treba pravilno prilagoditi sodobnim potrebam«⁸⁴; »z vzgojo za apostolat je treba začeti s prvim otroškim poukom«⁸⁵; »naj duh apostolata prešinja vse redovniško življenje«⁸⁶; »naj bo za pastirsko službo škofov tako preskrbljeno, da bo blagor Gospodove črede najvišje načelo«⁸⁷; cerkveni študij mora imeti dušnopastirski namen,⁸⁸ »skrb za dušno pastirstvo... mora popolnoma prežeti vso vzgojo bogoslovcev«, ⁸⁹ »vsa Cerkev se mora truditi, da bodo ljudje zmožni pravilno urediti celotni časni red in po Kristusu usmeriti k Bogu«⁹⁰.

⁷⁴ Odlok o laiškem apostolatu, 7, 2; prim. konst. o Cerkvi, 31, 2; 34, 2; 36, 2.

⁷⁵ Odlok o laiškem apostolatu, 7, 4–5; 9.

⁷⁶ Konst. o Cerkvi, 9, 2.

⁷⁷ Odlok o službi in življenju duhovnikov, 1.

⁷⁸ Prim. konst. o svetem bogoslužju, 59; konst. o Cerkvi, 17; 28, 2; 30; odlok o past. službi škofov, 12, 2; 16, 5; 33, 1; odlok o službi in življ. duh., 2, 3; 6, 1; 23, 3; odlok o laiškem apostolatu, 3, 4; 16, 3; 25, 1; odlok o misijonski dejavnosti Cerkve, 9, 2; 14, 4; 28, 1; odlok o ekumenizmu, 3, 2; odlok o sodobni obnovi redovniškega življenja, 1, 2.

⁷⁹ Prim. konst. o Cerkvi, 17.

⁸⁰ Prim. odlok o laiškem apostolatu, 2, 1.

⁸¹ Prim. odlok o službi in življenju duhovnikov, 8, 1.

⁸² Konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu, 3, 2.

⁸³ Odlok o misijonski dejavnosti Cerkve, 1, 3.

⁸⁴ Odlok o pastirski službi škofov, 17, 1. 3.

⁸⁵ Odlok o laiškem apostolatu, 30, 1.

⁸⁶ Odlok o sodobni obnovi redovniškega življenja, 8.

⁸⁷ Odlok o pastirski službi škofov, 25, 1; prim. prav tam, 22, 1.

⁸⁸ Odlok o duhovniški vzgoji, 14, 2.

⁸⁹ Prav tam, 19, 1.

⁹⁰ Odlok o laiškem apostolatu, 7, 4.

3. Sklep

a) Prvi in najvažnejši sklep, ki sledi iz naše skromne analize koncilskih tekstov je: vse delovanje Cerkve, klerikov in laikov, je treba gledati v perspektivi apostolata, to je nadaljevanja Kristusovega odrešilnega dela. Še več: vse delovanje Cerkve, klerikov in laikov, mora biti apostolat, drugače njihovo delo »ni ne Cerkvi ne sebi v prid«.⁹¹ Vsi udje Cerkve so namreč subjekt njenega odrešilnega dela.

b) Za vso odrešilno dejavnost Cerkve bi po našem mnenju bilo treba uporabljati izraz »apostolat«, ker je ta izraz najbolj v duhu koncilskega pojmovanja te dejavnosti. Zajame namreč vse subjekte odrešilnega dela Cerkve, prav tako pa se more tudi nanašati na vse objekte tega dela.

Poimenovanje odrešilnega dela posameznih subjektov bi mogli prilagoditi temu izrazu, npr. papeški apostolat, škofovski apostolat, duhovniški, redovniški apostolat. Kajpada bi morali — ker je prav tako v duhu koncila, v duhu svetega pisma in tradicije — uporabljati za odrešilno delo tistih, ki imajo duhovniško posvečenje, tudi izraz »dušno pastirstvo«. Ne bi pa smeli tega izraza uporabljati enostavno za vse odrešilno delo Cerkve, ker dušno pastirstvo ne more obseči dela vseh odrešilnih subjektov Cerkve in tudi ne more doseči vseh objektov, ki jim je odrešenje namenjeno. Mnogo teh objektov je dandanes dosegljivih samo laikom.⁹²

c) Menimo, da izrazov, »dušno pastirstvo«, »apostolat« in podobnih ne bi smeli enačiti z izrazi: »razširjanje božjega kraljestva«, »zidanje Kristusovega telesa« in podobnimi, kakor so to delali nekateri predkoncilski pastoralisti. Prvi izrazi namreč označujejo sredstvo, drugi pa cilj. Poleg tega pravi koncil, »da lahko celo zemeljske stvari in človeške ustanove po sklepih Boga Stvarnika služijo tudi zveličanju ljudi in zato nemalo prispevajo k zidanju Kristusovega telesa«.⁹³ To bi po našem pomenilo, da so poleg apostolata in dušnega pastirstva še druga sredstva, ki zidajo Kristusovo Telo.

č) Izraz »pastoralna teologija« ne ustreza za označitev nauka o vsem odrešilnem delu Cerkve, ampak le za označitev nauka o odrešilnem delu pastirjev Cerkve. Zaradi tega so že K. Rahner in sodelavci uvedli namesto »pastoralne teologije« »praktično teologijo«.⁹⁴ Ta nauk bo moral namreč po koncilu veliko razpravljati tudi o odrešilnem delu laikov in o njim lastnem objektu apostolata.

Po našem mišljenju bi bilo treba za nauk o vsem odrešilnem delu Cerkve uporabljati izraz »teologija o odrešilni dejavnosti Cerkve« ali »apostolatska teologija« ali kaj podobnega.

Tudi izraz »praktična teologija« ni primeren. Dandanes imamo namreč že »praktično dogmatiko«, »praktično apologetiko« itd., poleg tega je velik

⁹¹ Odlok o laičkem apostolatu, 2, 1.

⁹² Tudi mi smo morali v tej razpravi zaradi didaktičnih razlogov uporabljati izraze »pastorizacija«, dušno pastirstvo« itd. Pri tem pa smo mislili na celotno odrešilno delo Cerkve. Menimo, da je zaradi enakega razloga uporabil 2. vatikanski koncil izraz »pastoralna« v naslovu konstitucije o Cerkvi v sedanjem svetu.

⁹³ Odlok o pastirski službi škofov, 12, 2.

⁹⁴ Prim. podnaslov njihovega skupnega dela »Handbuch der Pastoraltheologie« in utemeljitev na strani 93 sl.

del moralne teologije praktičnega značaja. Vso to »praktično« snov drugih teoloških ved pa najbrž ni mogoče priključiti apostolatski teologiji.

d) Analiza koncilskega pojmovanja odrešitvene dejavnosti Cerkve nam očitno govori, da ni samo kler tisti — čeprav v prvi vrsti on —, ki ima pravico in dolžnost nadaljevati Kristusovo odrešilno delo, ampak da imajo to pravico in dolžnost po sami krščanski naravi tudi laiki. Zato bo moral pokoncilski kler »iskreno priznati in pospeševati sposobnost in svojski delež, ki ga imajo laiki v poslanstvu Cerkve«.⁹⁵ Pokoncilski laiki pa so »vsi brez izjeme poklicani, da kot živi udje z vsemi močmi, katere so sprejeli po Stvarnikovi dobroti in po Odrešenikovi milosti, prispevajo k rasti Cerkve in k njenemu neprestanemu posvečevanju«⁹⁶, posebno in tudi samostojno »pa morajo prevzeti obnovitev časnega reda kot svojo lastno nalogo«.⁹⁷

e) Pokoncilsko odrešilno delo bo moralo posvetiti veliko skrb krščanski obnovi časnega reda, apostolatu okolja, družbenih struktur itd. Samo potem bo moglo uspešno voditi ljudi h Kristusu.

f) Pokoncilsko odrešilno delo bo moralo biti čim bolj vzajemno, vzajemno med papežem in škofi, med škofi in duhovniki, med duhovniki in laiki, med redovno in škofijsko duhovščino, vzajemno prav tako med člani vseh teh posameznih stanov. Treba se bo enkrat rešiti stare »grešne navade« posebno nekaterih klerikov, ki je dobila ime »dušnopastirski individualizem«.

g) Če smemo, bi na koncu razprave skušali napraviti nekatere definicije. Te definicije so bolj pojasnitev naše misli o koncilskem nauku, ki se tiče apostolskega delovanja Cerkve, kakor pa predlog, da bi jih kdo sprejel:

Apostolat je odrešilna dejavnost Kristusove Cerkve (ali: nadaljevanje Kristusovega odrešilnega dela) v konkretnem času, dejavnost vseh udov Cerkve pod vodstvom hierarhije, dejavnost, ki ima za cilj razširjanje božjega kraljestva (ali: zidanje Kristusovega telesa).

Dušno pastirstvo je jedro apostolata Cerkve (ali: božjega ljudstva), ki ga izvršujejo papež, škofje in duhovniki.

Apostolatska teologija je veda o aktualni odrešitveni dejavnosti božjega ljudstva (ali: vse Cerkve).

Pastoralna teologija je veda o tistem delu aktualne odrešitvene dejavnosti božjega ljudstva, ki jo izvršujejo papež, škofje in duhovniki.

— — —

Odrešilni dejavnosti Cerkve v sedanjem času je 2. vatikanski cerkveni zbor s svojim naukom odprl široko perspektivo, dal novih moči, naložil nove naloge. Z njo se veseli in upa, da bo služba Cerkve Bogu, človeku in svetu pristnejša in učinkovitejša.

⁹⁵ Odlok o službi in življenju duhovnikov, 9, 2.

⁹⁶ Konstitucija o Cerkvi, 33, 1.

⁹⁷ Odlok o laiškem apostolatu, 7, 5.

Naloge verskega pouka po 2. vatikanskem cerkvenem zboru

Valter Dermota

DIE AUFGABEN DES RELIGIONSUNTERRICHTES NACH DEM II. VATIKANISCHEN KONZIL

Der Religionsunterricht erhielt in verschiedenen Epochen der Kirchengeschichte verschiedene Aufgaben.

In der Zeit des Kirchenkatechumenats wurden zur Taufe nur diejenigen zugelassen, die sich durch ein erprobtes sittliches Leben und ein sicheres religiöses Wissen auszeichnen konnten.

Das Mittelalter schrieb besonders der echten Frömmigkeit und Gotteshingabe wichtige Rolle zu. Die Unterschätzung des religiösen Wissens hat sich dann in der Zeit des Protestantismus schwer gerächt: viele Gläubigen sind eben wegen mangelhafter religiöser Unterweisung von der katholischen Kirche abgefallen.

In der Neuzeit versuchte die Kirche mit einem geregelten Religionsunterricht den Gläubigen das notwendige Wissen zu vermitteln. Doch hat sich die Überschätzung des Religionsunterrichts als eines der vielen Lehrfächer und besonders die veränderten gesellschaftlichen Umstände sehr ver hindernd auf die Religiösität ausgewirkt. Der Religionsunterricht hat viel von seinem sakralen und religiösen Charakter eingebüsst.

Heute nach dem II. vatikanischen Konzil versucht die Kirche ihre Gläubigen zeitgemäss zu unterweisen. Das Hauptgewicht stellt sie doch auf die persönlich, bewusst und zielbewusst erlebte Religion, die dann in der echten Frömmigkeit ihren Ausdruck findet.

I. ZGODOVINSKO OZADJE

Katehezo, kot stalno ustanovo, ki v določenih obdobjih zbira otroke k sistematično razporejenemu in metodično prilagojenemu verskemu pouku,¹ poznamo šele v času po tridentinskem cerkvenem zboru (1545—1564).

1. Versko življenje pred tridentinskim cerkvenim zborom

Germani in slovanski narodi so se od 6. stoletja v množicah spreobračali h krščanstvu. Takšno spreobračanje je uničilo stari cerkveni katehumenat, ki je po večletni strogi moralni in verski pripravi sprejemal pogane v krščansko vero. Germani in Slovani so bili sicer pogani, vendar so bili drugače kot Rimljani, Grki in drugi narodi rimskega cesarstva moralno zelo zdravi. Zato krščanstvo od Germanov in Slovanov ni zahtevalo posebnega moralnega uvajanja v krščansko нравno življenje. Posebnosti krščanske vere so se mogli spreobrnjenci naučiti po sprejemu v Cerkev. Tako je krščanstvo popustilo v svoji zahtevi po temeljiti versko-poučni pripravi na krst.

Po naravi moralno zdravi in versko goreči sinovi narave, so bili Germani in Slovani na poseben način pripravljeni za krščansko blagovest.

¹ Primerjaj Direktorij katehetske pastoralke francoskih škofij, Nova Gorica 1964, št. 44.

Pouk po krstu je dal njihovi naravni veri še miselno osnovo. Zakramenti in bogoslužje pa so postali sestavni del njihovega vsakdanjega življenja.

Skoraj tisoč let krščanskega življenja je pri Germanih in Slovanih v samo po sebi umevni vernosti, pobožnosti in bogoslužju potekalo v obče zadovoljstvo in spodbudo vseh. Sistematičnega pouka v verskih resnicah niso nikoli imeli in ga tudi niso potrebovali. Krščanstvo je predvsem vera ali religija, to se pravi pobožna bogovdanost. Krščanstvo ni ne filozofski sistem, ne teološki sestav, ne politična ideologija ali ekonomski sistem. Krščanstvo je in ostane religija. Religija, ki zna uporabiti znanost, gospodarstvo, kulturo, politiko itd., če te ustanove človeške družbe služijo njenim bogovdanim namenom.

Ves srednji vek, to je v dobi, ko so germanski in slovanski narodi sprejeli krščanstvo in ga kot religijo imeli za del svojega narodnega življenja, ni bilo potrebe po sistematičnem verskem pouku. Življenje je bilo tako v svojem sestavu kakor tudi v zunanjem izrazu: v gospodarstvu, kulturi, politiki, socialnih ustanovah krščansko. Potrebno znanje za tako krščansko življenje so mladi rodovi sprejemali po izročilu od staršev. Starši so pa pri bogoslužju ob nedeljah prejemali potreben verski pouk.

Znanje samo na sebi pa v srednjem veku — razen v par izrednih primerih kot so npr. univerze — ni bilo preveč iskano. Tako tudi verske izobrazbe niso dosti cenili. Versko življenje in vpliv vere v javnem življenju je bilo kljub sorazmerno slabemu poznanju verskih resnic na zaželeni višini. Tako moremo ugotoviti zanimivo dejstvo: živahno versko življenje in odločujoči vpliv vere v javnem življenju ob pičlem znanju verskih resnic ali kljub neznatnemu znanju verskih resnic močno versko življenje in odločilen vpliv vere v javnem življenju.

2. Versko življenje po tridentinskem cerkvenem zboru

Za večino krščanskih vernikov, in mnogokrat tudi duhovnikov, Lutrov nauk in nastop ni bil nič posebnega. Šlo je za neke teze, se pravi vprašanja, ki se tičejo visoko izobraženih ljudi in tistih, ki se ukvarjajo z znanostjo. Znanost pa malih vernikov in skromnih duhovnikov ni dosti brigala. Le malo duhovnikov se je zavedlo za kaj pravzaprav gre. Verniki so pa ostali nepoučeni. Predali so se pritisku življenja. Kjer so jim politični in gospodarski gospodovalci rekli, naj ostanejo pri starem, so ostali pri starem, kjer so jim rekli, naj se oprimejo novega, so to brez velikih težav storili.

Ljudstvo se je sicer čudilo novi verski praksi, kot je bila opustitev nekaterih cerkvenih praznikov, odprava mašne daritve, nekaterih zakramentov in evharistije, prepoved češčenja Marije device in svetnikov, vprašanje odpustkov itd., se nekoliko zbegalo, vendar radi pomanjkljivega znanja niso vedeli, kam vse to vede.

Oči so se jim odprle šele, ko so jim strašne verske vojne otipljivo pokazale, da gre za težke razlike. Toda tedaj je bilo že prepozno. Krščanstvo v Zapadni Evropi je bilo razdeljeno v protestante in katoličane. In ker so prav tedaj odkrili nove kontinente ali našli nove morske poti v

Ameriko, Indijo okoli Afrike itd. se je verska razcepljenost iz Evrope prenesla na ves ostali svet.

Krut boj med brati kristjani, ki se je bil v imenu resnice in prave vere, je pa poleg cele vrste drugih činiteljev kot so humanizem, renesansa, gospodarski razvoj, politična nasprotstva med papežem in svetnimi vladarji, zelo ohladil versko življenje.

Da bi verniki in duhovniki radi nepoznanja verskega nauka ne bili pleni verskih novotarij, je Cerkev ukazala najprej urejeno vzgojo duhovnikov v semeniščih in potem še sistematični verski pouk vernikov.²

Tako se v 17. stoletju po vseh katoliških deželah ustanovljajo katehetske šole in bratovščine krščanskega nauka, ki naj bi po navodilih tridentinskega cerkvenega zbora odrasle in mladino temeljito poučile v katoliški veri. S tem začne rasti poznanje verskega nauka, ki naj bi v bodoče preprečilo odpad od prave vere. Toda versko življenje in vpliv vere v javnem življenju vedno bolj padata. Tako z ene strani vedno bolj raste poznanje krščanskega nauka, z druge strani pa nove razmere rodijo vedno bolj mlačno krščansko življenje.

3. Razsvetljenstvo in splošna šolska obveznost

Descartes (1596—1650) je s svojim filozofsko-spoznavnim načelom »jasne in razločne ideje« začel v znanosti in kulturnem življenju dobo razsvetljenstva, ki je dosegla višek v delu francoskih enciklopedistov (druga polovica 17. stoletja) in dobila politično-socialni izraz v francoski revoluciji (1789).

Razsvetljenci so trdili, da bo človeštvo tem bolj napredovalo, čim več znanja si bodo pridobili tako posamezniki kakor tudi celi narodi. Ljudje bodo toliko bolj srečni, kolikor več bodo znali. Če hočejo politiki delati za srečo svojih podložnikov, se morajo truditi za temeljito in višjo izobrazbo naroda.

To prepričanje je razsvetljenske vladarje Friderika II. (1712—1786) in Marijo Terezijo (1740—1780) privedlo k ustanovitvi obveznih ljudskih šol l. 1763 na Pruskem in l. 1774 v Avstriji. Med obvezne šolske predmete pa je bil sprejet tudi verouk.

Vendar je treba močno poudariti, da verouka niso dali v šolo zato, da bi dvignili pobožnost, bogovdanost, bogoslužnost in versko življenje, temveč zato, da bi podložnike bolj »razsvetlili« ali jim posredovali naravno spoznanje vere. Tudi boljše poznanje vere naj bi naredilo ljudi bolj naravno srečne. Pri vsem so si pa močno prizadevali, da bi dali čim več

² Škofje naj poskrbijo, da bodo tisti, ki morajo za to skrbeti, ob nedeljah in praznikih otroke poučevali v osnovnih verskih resnicah in v poslušnosti do Boga in staršev. Tiste pa, ki bi se tej dolžnosti odtegovali, naj kaznujejo s cerkvenimi kaznimi. Sessio XXIV. cap. V.

Prav tako naj škofje poskrbijo, da bodo odrasli verniki ob nedeljah in praznikih, v adventnem ter postnem času pa vsaj trikrat na teden imeli priliko biti pri razlagi sv. pisma, božjih zapovedi in drugih primernih resnic. Sessio XXIV, cap. IV. Primerjaj: Educare III, PAS Verlag, Zürich 1964, stran 119—120.

prostora nravnemu ali moralnemu nauku. Na ta način bi z veroukom, posebno še z ustreznim nravnim življenjem, ki bi imelo za sankcijo pekel in nebesa, vzgojili pridne, delavne, zmožne ter pokorne državljane.

Važno je tudi dejstvo, da je prihajala vsaj v začetku večina učiteljev iz duhovniških in cerkveniških vrst. Saj so bili duhovniki vse do začetka 20. stoletja posebno na podeželju edini znanstveno usposobljeni učitelji. Zato so duhovnike z ene strani močno zanimali svetni predmeti, z druge strani pa so iz verouka namesto dušnopastirskega vplivanja naredili čisto navaden šolski predmet. Oboje je verskemu pouku močno škodovalo, saj otrok ni navajalo k pobožnosti in bogočastju. Prav zato je pa verouk izgubil svoj religiozni značaj, dasi je posredoval versko znanje.

Pravo versko življenje je torej pešalo. Liturgično življenje je zaradi nepoznanja in nerazumevanja obrednega latinskega jezika vedno bolj odmiralo. Nadomestiti so ga hoteli s slovesnim obhajanjem obredov in z veselo baročno glasbo, ki sta iz vernikov napravila gledalce in poslušalce predstav, ne pa pobožne darovalce ter sodelavce pri sv. maši. Baročno pridigarstvo se je bolj trudilo za govorniške učinke kot za dušne potrebe vernikov. Uvajanje cerkvenih zborov in petja na koru je vzelo ljudstvu še zadnjo možnost sodelovanja pri bogoslužju. Obča cerkvena praksa je z janzenizmom (17. in 18. stoletje) omejevala prejem zakramentov le na veliko noč. Tako so pobožnemu ljudstvu vedno bolj jemali možnost verskega izživeljanja in aktivnega sodelovanja pri verskih obredih. Pri vsem tem sta pa tudi obče cerkveno življenje in vpliv vere na javno življenje vedno bolj padala. Francoska revolucija in Napoleonove vojne so nove ideje zanesle še v tiste kraje Evrope, kjer je bilo cerkveno življenje na višku.

4. Restavracija

Dunajski kongres (1814—1815) je skušal gibanje, ki sta ga spravila v tek razsvetljenstvo in francoska revolucija, ustaviti s tem, da je vzpostavil in uzakonil politične, kulturne, socialne in gospodarske ustanove iz časov pred francosko revolucijo. Posamezne vlade so organizirale močno policijsko službo, ki naj bi skrbela za novi red. S silo so hoteli zatreti razvoj, ki je nujno iskal novih oblik življenja.

5. Industrijska revolucija

Znanost in tehnika sta toliko napredovali, da sta dali osnovo za industrijsko-tovarniško proizvodnjo: namesto obrtnikov naj izdelujejo uporabne dobrine stroji, ki jim strežejo navadni delavci, gonijo jih pa v zemlji ohranjeni viri energije in elektrika. To pa je privedlo do preseljevanja prebivalstva iz podeželja v industrijska središča. Priseljenci, ki so bili doma versko goreči, so v novem okolju izgubili stik s Cerkvijo in opustili versko življenje. Na deželi pa je liberalizem neugodno vplival na vero.

Pri vsem tem so pa po šolah vneto učili verouk, dasi je versko življenje v družinah, v javnem življenju in tudi po farah silno hitro padalo. Toda samo temeljitejše in obširnejše znanje verskega nauka ni moglo roditi bolj vernega in bogovdanega življenja.

Obe svetovni vojni sta industrializacijo in s tem razkristjanjenje še bolj pognali v tek. Za vero neugodne razmere so se pomnožile in poudarile.

Kulturna občila kot časopisje, mesečniki, tisk, kino, radio in televizija so iz dobičkaželjnosti ali pa tudi z namenom, da bi omajali vero, širili versko brezbriznost ali pospeševali celo brezboštvo. To je še bolj omajalo že tako bolno versko življenje.

6. Poskusi verske obnove

Za obnovo in prilagoditev verskega življenja novim okoliščinam, je na raznih področjih začelo delovati mnogo moderno usmerjenih javnih delavcev in spravilo v tek razna gibanja, ki so v mnogočem pripravila delo 2. vatikanskega cerkvenega zbora za obnove verskega in cerkvenega življenja. Naj navedemo najvažnejša.

Liturgično gibanje³ hoče zopet pritegniti široke množice ljudstva k aktivnemu sodelovanju pri sv. obredih in bogoslužju. Posebno sv. maša in evharistija naj bi zopet postali središče verskega in bogodanega življenja.

Biblično gibanje skuša vernike privesti do osebnega branja svetih knjig in s tem do osebno doživete vere.⁴

Katehetsko gibanje⁵ si stavi za cilj življenjski način poučevanja verskih resnic. Poleg liturgičnega življenja, karitativnega delovanja in oznanjevanja evangelija je sistematičen verski pouk šoloobveznih otrok ali verouk najvažnejša dejavnost Cerkve. Prav v moderni družbi je bodočnost Cerkve v veliki meri odvisna od ustreznega verouka.

Gibanja za obnovo in prilagoditev vseh vej verskega udejstvovanja, ki naravnost ali posredno pospešujejo versko življenje: cerkvena glasba, cerkvena umetnost (slikarstvo, kiparstvo in arhitektura) itd.

³ Liturgična obnova se je začela sredi prejšnjega stoletja v velikih benediktinskih samostanih Solesmes, Beuron, Maredsous, Maria Laach. Omejevala se je na notranje življenje posameznih samostanskih skupnosti. Ko je pa Pij X. posebno mladini priporočil živo liturgično življenje, so v raznih deželah vodilni katoliški možje liturgično obnovo benediktinskih samostanov sprejeli v svoj program in tako začeli liturgično gibanje. Mnogo sta si za liturgično obnovo prizadevala Romano Guardini in Josef Jungmann. Za obnovo ljudske liturgije si je pridobil velike zasluge Pius Parsch (1894—1954).

⁴ Katoliško biblično gibanje je zraslo iz želje, da bi najprej katoliški izobraženci potem pa tudi vse krščansko ljudstvo moglo božje razodetje črpati iz neposrednih virov. Zato je najprej poskrbelo za nove prevode vseh knjig sv. pisma iz izvirnikov, potem pa je skušalo ustanoviti tiskarska in knjigotrška podjetja, ki bi za cenen denar vsakemu verniku omogočila osebno sv. pismo. Posebno močno je bilo biblično gibanje v Nemčiji, kjer je bilo leta 1933 ustanovljeno Katoliško biblično gibanje, ki ga je pa nacistična vlada kaj hitro prepovedala. Gibanje je svoje delo nadaljevalo pod imenom Katoliško delo za biblijo in se je po vojni razširilo v mogočno organizacijo, ki je pognala v gibanje zanimanje in navdušenje za sv. pismo po skoraj vseh deželah.

⁵ Katehetsko gibanje se je začelo 1902 v Münchnu na Bavarskem. Trudilo se je za uporabo psiholoških in didaktičnih dognanj pri verouku. Kmalu je zavzelo ves svet. Prim. Valter Dermota, Katehetske metode, Ljubljana 1966. stran 9—18.

II. NALOGE VERSKEGA POUKA V LUČI 2. VATIKANSKEGA CERKVENEGA ZBORA

Skoraj v vseh šestnajstih uradnih listinah 2. vatikanskega cerkvenega zbora srečujemo v uvodu misel, da je treba obnoviti krščansko življenje. Obnova krščanskega življenja pa pomeni povečanje in poglobitev vernosti, pobožnosti in bogovdanosti. Moderni človek naj doživi notranjo in zavestno povezanost z Bogom, svojim Stvarnikom, zadnjim ciljem, ohranjevalcem v bivanju, ki v previdnosti skrbi za človeka. Zave naj se velike dobrine božjega otroštva, po katerem ga je Bog poklical za pravega člana svoje božje družine. Zave naj se pa tudi padca prvih staršev in odrešilnega dela Jezusa Kristusa, ki v Cerkvi nadaljuje svoje posvečevalno delo. Tako narava kakor nadnarava vodita človeka k prostovoljni in zavestni podaritvi svojega bitja Bogu in ga navajata, da naveže z Bogom najgloblje stike (= religija).⁶ Priznanje svoje odvisnosti pa naj pokaže v bogoslužju in v ostalem življenju po božji volji, posebno pa še v izvrševanju del krščanske ljubezni.

Človek se uvede v tako življenje po veri in iz vere z oznanjevanjem blagovesti odrešenja, z izpovedovanjem svoje vernosti v bogoslužju, s pričevanjem svojega krščanstva v delih krščanske ljubezni in v krščanskem nauku.

Prav radi svojega odločilnega vpliva na obnovo krščanskega življenja stavi 2. vatikanski cerkveni zbor krščanski nauk ali verouk v ospredje prizadevanja pokoncilске Cerkve.

1. Poučevanje verouka je ena izmed najvažnejših nalog škofov

Odlok o pastirski službi škofov v Cerkvi pravi v št. 12: »Kot učitelji naj oznanjajo ljudem Kristusov evangelij. Ta dolžnost zavzema med glavnimi škofovimi nalogami prvo mesto.«

Škofje in njihovi pomočniki duhovniki (prim. Odlok o službi in življenju duhovnikov, 2) vršijo svečeniško, pastirsko in učeniško službo. Koncil pa stavi učeniško službo v obliki oznanjevanja evangelja na najbolj odlično mesto.

2. Verski pouk naj bo prilagojen potrebam vernikov

Škofje (in duhovniki) naj krščanski nauk »razlagajo na način, ki je prilagojen sodobnim potrebam in ustreza težavam in vprašanjem, ki najbolj mučijo in tarejo ljudi... Pri učenju tega nauka naj dokazujejo materinsko skrb Cerkve za vse ljudi, verne in neverne — posebno skrb pa naj posvečajo ubogim in slabotnim, saj jih je k tem poslal Gospod oznanjat evangelij« (Odlok o pastirski službi škofov v Cerkvi, št. 13; primerjaj tudi začetek št. 14).

⁶ Slava Boga Očeta v Kristusu je v tem, da ljudje zavestno, svobodno in hvaležno sprejmejo v Kristusu dovršeno božje delo in to razodevajo v vsem svojem življenju. (Odlok o službi in življenju duhovnikov 2.)

Izhodiščna točka naj bo človek v svoji vsakdanji resničnosti in ne teološko izdelan in pojmovno izoblikovan nauk. To velja še posebno za otroke, ki čisto na svojski način ter v zelo omejenih možnostih sprejemajo resnico. Večni zaklad resnice je treba prenesti v čas in neskončno resnico prilagoditi omejenim otrokovim zmožnostim.

3. Verski pouk naj se naslanja na sveto pismo, izročilo, bogoslužje, na učiteljstvo in življenje Cerkve

»Ta pouk naj se naslanja na sveto pismo, izročilo, bogoslužje, na učiteljstvo in življenje Cerkve« (prav tam št. 14).

Starejši verski učbeniki in katekizmi so se naslanjali posebno na dognanja teološke znanosti, zelo malo so pa upoštevali bogoslužje, dejavno življenje Cerkve in sv. pismo. Današnji učbeniki naj izhajajo iz konkretnega življenja cerkvene občine, prikazujejo delo odrešenja na osnovi sv. pisma, se poslužujejo bogoslužja ter v luči izročila in cerkvenega učiteljstva razlagajo verski nauk.

4. Pri verskem pouku naj škofom in duhovnikom učinkovito pomagajo laiki

Hierarhija poverja »laikom nekatere službe, ki so tesneje združene s pastirsko službo, kakor npr. pri poučevanju krščanskega nauka, pri nekaterih bogoslužnih opravilih in v dušnem pastirstvu« (Odlok o laškem apostolatu, št. 24).

Do nedavnega je bila navada, da so poučevali verouk samo duhovniki. Z ene strani je to narekovala previdnost, saj se je Cerkev morala braniti pred tolikimi zmotami, ki so jih mogli uspešno zavračati le dobro izšolani kateheti, z druge strani pa tudi ni primanjkovalo duhovnikov, ki so se posvečali samo pouku verouka. Danes pa imamo na razpolago celo vrsto teološko dobro izobraženih laikov, ki morejo duhovnika ne samo nadomestiti temveč v določenih okoliščinah po učinkovitosti prekositi. Na tak način ostane več duhovnikov prostih za čisto dušno pastirstvo.

5. Cilj katehetskega pouka je z naukom razsvetljena, živa, zavestna in dejavna vera

»Cilj katehetskega pouka je, da bi bila v ljudeh z naukom razsvetljena vera res živa, zavestna in dejavna« (Odlok o pastirski službi škofov v Cerkvi, št. 14).

Vera je bila dolgo časa, nad tisoč let, zvečine sad izročila in družinskih navad. Človeka so okoliščine (po božji previdnosti) naredile kristjana in iste okoliščine so tudi ohranjevale njegovo vero. Danes so se okoliščine spremenile in niso več ugodne za vero. Zato mora danes človek hote, zavestno, po lastni odločitvi priti do vere. Taka vera je verjetno Bogu tudi bolj všeč, saj je Bog naredil človeka po svoji podobi, da se kot oseba prostovoljno odloči za Boga.

SKLEP

Pouku v veri je v raznih dobah cerkvene zgodovine pripadel različen delež v oznanjevanju odrešenja.

V času katehumenata je verjetno dosegel višek: saj so bili katehumeni sprejeti v Cerkvi le potem, ko so dokazali nravno zanesljivost in primerno poznanje krščanskega nauka.

Srednji vek je gojil predvsem pobožnost in bogočastje, na izrecno znanje verskega nauka pa ni preveč pazil. To se je kruto maščevalo v času protestantizma, ko je zaradi neznanja verskega nauka mnogo ljudi odpadlo od katoliške Cerkve.

V novi dobi je Cerkev skušala z urejenim verskim poukom dati vernikom zadostno znanje. Spremenjene družbene okoliščine in preveliko poudarjanje verouka kot šolskega predmeta pa je pripeljalo k pojemanju vernosti, pobožnosti in bogoslužnosti. Tako je verouk izgubil svoj sakralni in izrazito religiozni značaj.

Danes po 2. vatikanskem cerkvenem zboru skuša Cerkev svoje vernike času primerno poučiti. Glavni poudarek pa stavi na osebno, zavestno in hoteno doživetje vere, ki naj bi dobilo izraz v resnični pobožnosti in bogoslužnosti.

»Credo, quia absurdum«

Anton Strle

Summarium: Etiam diebus nostris interdum asseritur christianos absurda credere debere ac velle. In articulo nostro ostenditur — utique non polemice — hanc affirmationem sine vero fundamento esse et tantummodo ex praeiudiciis ortum habere. Praeiudicia illa, ut videtur, innituntur praesertim in quatuor modis loquendi resp. conceptibus perperam intellectis et aliquando etiam a catholicis non satis bene expositis. Quattuor sunt etiam partes articuli.

Primo agitur breviter de modo loquendi »paradoxali«, quo aliquando auctores ecclesiastici antiqui (praesertim Tertullianus, partim Augustinus) et etiam recentiores in rebus fidei exprimendis utuntur, quin rationabilitatem fidei negare vellent. — *Secunda* occasio praeiudiciorum illorum sunt »mysteria« fidei christianae, male intellecta. Delineatur ergo in hac longiori parte verus sensus »mysterii« christiani, etiam in luce doctrinae Concilii Vat. II. Obiectum »fidei cum solidis argumentis oblatae« (Const. past. De Eccl. in mundo huius temporis n. 20, 2) non est et non potest esse aliquid contra rationem, at necessario supra rationem, quia hoc obiectum est Deus in sua immensitate et caritate liberrima, in »mysterio Christi« realizata. — *Tertia* pars disserit de sensu ecclesiastico »dogmatis«, a sensu prophano »dogmatismi« valde diverso. Et allegatur doctrina Cardinalis J.-H. Newman, scilicet religionem revelatam necessario exigere sic dictum »principium dogmaticum«, i. e. magisterium ecclesiasticum, a Christo Domino infallibilitate in rebus fidei et morum praeditum. Sed his non obstantibus fides est rationabile et non caecum obsequium; et valet illud S. Thomae: catholicus »non crederet, nisi videret ea esse credenda« (2—2 q. 1 a. 4 ad 2). — Etiam auctores catholici nonnumquam affirmant, christi-fidelem in actu fidei faciendo et ex fide vivendo ad alleam subiendam (Wagnis, risque!) paratum esse debere seu saltum in abyssum absurdum facere obligatum esse. Haec quoque locutio ansam dare potest opinioni de irrationabilitate fidei. Attamen huiusmodi affirmationes auctorum vere catholicorum attente perspicienti patet, his non agi de aliquo saltu caeco in tenebras, sed de illa

fide, qua — exemplum Abraham sequens — credit contra spem in spem (Rom 4, 18). De hoc breviter in quarta parte. — Et concluditur: Non »credo, quia absurdum«, sed »scio cui credidi« (1 Tim 1, 12)!

Stavek »Credo, quia absurdum« pomeni: »Prav zato verjamem (ali verujem), ker je nesmiselno.« Z nekatoliške strani mnogokrat trdijo, da je to nekakšno geslo katoličanov, ki da z vero sprejemajo za resnične takšne stvari, ki so v očitnem protislovju z zdravim razumom. Še letos so mogli stotisočeri Slovenci brati ta očitek na račun vernih katoličanov, češ da se oklepajo nečesa protirazumskega.

Večkrat spravljajo to trditev v zvezo s »skrivnostmi« in z »dogmatičnostjo« krščanstva, češ da je dogma »mnenje, ki ga je treba sprejeti brez kritične misli«,¹ ker ga pač pred razumom ni mogoče opravičiti.

Včasih celo katoličani v neki prešernosti ali pa nepremišljenosti, kdaj tudi v neki delni nenaklonjenosti vsemu, kar je razumskega, govorijo tako, da nevernim ljudem dajejo povod za takšno mišljenje o odnosu katoliške vere in vernosti do razuma. Pri tem seveda ne mislijo na to, da pač velikanska večina ljudi le ni pripravljena postavljati svoje življenje in žrtve, ki jih to življenje zahteva, na majave in nezanesljive temelje nepreverljivih mnenj, pa naj bi se zdelo še tako koristna. Nekje na dnu človekovega bitja je vendarle prepričanje, čeprav se tega morda večinoma ne zavedamo, da je navsezadnje »samo resnica interesantna«, kakor se glasi znani izrek E. Gilsona, odličnega francoskega filozofa in še odličnejšega poznavavca srednjeveške filozofije.²

Da bi trditev »credo, quia absurdum« na račun vernih katoličanov nastala brez sleherne, vsaj navidezne opore in povoda s strani katoličanov samih in tudi s strani pojma krščanskega verovanja, si je že vnaprej težko misliti. Seveda pride do takšnih trditev tudi iz subjektivnih razlogov na strani nevernih ljudi samih, k čemur prispevajo tudi razne okoliščine današnjega časa, ki pospešujejo enostransko zaverovanost mnogih ljudi v pozitivne znanosti³ in skoraj nujno zbuja pohujšanje in odpor zoper vse, kar hoče biti »skrivnost« in »dogma«. Tega se je zavedal tudi 2. vatikanski koncil, ko pravi v konstituciji o Cerkvi v sedanjem svetu: »Seveda more današnji napredek naravoslovnih ved in tehnike, ki na osnovi svoje metode ne morejo prodreti do najglobljih temeljev stvarnosti, pospeševati nekaj fenomenalizem in agnosticizem, če raziskovalna metoda, ki jo uporabljajo te stroke, začne po krivici veljati za najvišji pravec odkrivanja celotne resnice. Obstoji celo nevarnost, da bi človek v prevelikem zaupa-

¹ Tako beremo v »Priročnem leksikonu«, Slov. knj. zavod, Ljubljana 1955, str. 150.

² Prim. M. Nédoncelle, sest. E. Gilson, v: Catholicisme hier — aujourd'hui — demain V (Pariz 1957) 26—28.

³ Pastoralna konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu, št. 5, 1. odst., pravi: »Današnji nemir duhov in sprememba življenjskih razmer je v zvezi z bolj obsežno preobrazbo. Ta preobrazba je v tem, da na področju oblikovanja duhov dobivajo vedno večji pomen matematične in naravoslovne vede ter vede, ki se ukvarjajo s človekom samim, na področju dejavnosti pa tehnika, ki se je rodila iz omenjenih ved. Ta pozitivno-znanstveni duh oblikuje kulturo in način mišljenja drugače kakor v prejšnjih časih...« — Kadar bom še navajal kak tekst iz dokumentov 2. vatikanskega koncila, se bom držal okrajšav, ki so že uvedene v slovenskem prevodu.

nju v današnja odkritja mislil, da sam sebi zadostuje, in da ne bi več iskal višjih stvarnosti« (čl. 57, 5). Koncil sicer pristavlja: »Vendar pa ta obžalovanja vredna dejstva niso nujna posledica današnje kulture in nas ne smejo zavesti v skušnjavo, da ne bi priznavali njenih pozitivnih vrednot... Vse te pozitivne vrednote morejo biti nekakšna priprava na sprejem evangeljskega oznanila« (čl. 57, 6). Toda dejstvo nekega odpora modernega človeka že do samega govorjenja o »skrivnostih« in o »dogmatičnosti«, včasih tudi o »tveganju«, ostane nespremenjeno.

O subjektivnih razlogih, ki nekatere ljudi nagibljejo k trditvam, da se verni ljudje oklepajo nesmiselnih, protirazumskih stvari, se tukaj ne bomo spraševali. Tudi ne direktno o pojavih današnje kulture, kolikor pospešujejo takšno miselnost. Sedaj nam gre le za tiste prvine, ki jih je mogoče najti pri katoličanih samih in v katoliškem pojmovanju vere in ki so takšne, da morejo dati povod za omenjeno trditev o verovanju katoličanov.

Ce odmislimo od praktičnega odnosa katoličanov do razumskega spoznavanja sploh — na kar se tukaj ne bomo ozirali — se zdi, da je treba kot povod za trditev, omenjeno v naslovu, upoštevati predvsem sledeče: 1. paradoksalno izražanje, ki ga včasih najdemo že pri starih cerkvenih pisateljih, kadar govorijo o verskih resnicah, kdaj tudi v novejšem času; 2. dejanska nedoumljivost verskih »skrivnosti«; 3. »dogmatičnost« krščanstva; 4. izražanje, ki ga včasih najdemo pri katoličanih samih, češ da je vera »tveganje« ali da mora biti združena s tveganjem.

1. PARADOKSALNOST IZRAŽANJA

1. V obliki, kakršno ima v naslovu, trditve ni mogoče najti pri nobenem cerkvenem pisatelju prvih krščanskih stoletij, pa tudi ne pri poznejših. Zdi pa se, da je zanj dal povod Tertulijan (umrl po 220), in sicer v spisu »De carne Christi«. Zoper gnostike, ki so resnično Kristusovo rojstvo imeli za nezdružljivo z njegovim božjim dostojanstvom in so zato trdili, da si je Sin božji privzel le navidezno telo, piše Tertulijan v svojem slogu, ki tako zelo ljubi antiteze in paradokse: »Božji Sin se je rodil — ni sramotno, ker je treba to imeti za sramotno; in božji Sin je umrl — povsem lahko je verovati, ker je protislovno; in pokopani je vstal — gotovo je, ker je nemogoče.«⁴

Na omenjenem mestu Tertulijan poudarja paradoks, to se pravi navidezno nemožnost rojstva in smrti božjega Sina ter nemožnosti, da bi Kristus poveljčan vstal, ko je vendar bil pokopan. In to stori na način, ki je sploh lasten njegovemu nagnjenju k skrajnostim in k samovoljnemu pretiravanju tako v življenju kakor v pisateljevanju. Poleg tega je treba upoštevati Tertulijanov odpor do filozofije in filozofov, zlasti do Aristotela. Znana je v tem oziru Tertulijanova trditev, ki ima sicer v sebi globoko zrno resnice, pa je v celoti nikakor ni mogoče sprejeti: »Ni nam treba radovednosti, odkar je prišel Jezus Kristus, in tudi ne raziskovanja, odkar imamo evangelij. Ko verujemo, ne želimo ničesar, kar naj bi še nadalj-

⁴ Tertulijan, De carne Christi 5: R. de Journal, Ench. patr. 353.

njega verovali. Saj kar vnaprej verujemo, da ni ničesar nadaljnega, kar bi še morali verovati.»⁵

Sicer pa moramo priznati, da tudi Tertulijan mnogokrat naglaša skladnost med razumom in vero. A na mestu, iz katerega je nastal stavek »Credo, quia absurdum«, hoče iz neznatnosti in nebogljenosti sredstev, ki jih je Bog uporabil za uresničenje odrešenja, pokazati na božji izvor in božje bistvo krščanstva; nikakor pa noče pripisati krščanstvu resnične nesmiselnosti.⁶ Reči hoče: Skrivnost učlovečenja, na katerem sloni krščanstvo, ne more biti predmet golega razuma; najglobljih skrivnosti krščanstva v tem življenju nikdar ni mogoče do dna razumeti, nikoli ni mogoče z naravnim umovanjem dobiti notranje razvidnosti o njih — verske skrivnosti v najožjem pomenu so predmet vere, ki pa seveda tega predmeta kot od Boga razodetega ne sprejme brez razumskih temeljev, brez trdnih razumskih nagibov, tako da je pri tem pravzaprav podana prava »zunanja razvidnost«, katero moremo primerjati s spoznanjem zgodovinskih dejstev, glede katerih tudi ne moremo dobiti »notranje razvidnosti«. V bistvu hoče Tertulijan reči isto, kar sv. Pavel: »Judje zahtevajo znamenj in Grki iščejo modrosti, mi pa oznanjamo Kristusa križanega, Judom pohujšanje, a poganom nespamet, njim pa, kateri so poklicani, Judom in Grkom, Kristusa, božjo moč in božjo modrost. Kar je namreč pri Bogu nespametno, je modrejše od ljudi...« (1 Kor 1, 22 ss.) Seveda pa bi se tudi Tertulijan ne bil pripravil potegovati za kaj takega, o čemer bi vedel, da je resnično nekaj protislovnega, še manj sv. Pavel, ki je vse kaj drugega kot iracionalist. Če bi bil kaj takega, ne bi govoril s takim poudarkom: »Ne sramujem se, zakaj vem, komu sem veroval, in sem prepričan, da more moj zaklad ohraniti za oni dan« (2 Tim 1, 12).⁷ Vera je sv. Pavlu bistveno »rationabile obsequium«, »razumna pokorščina« (Rimlj 12, 1).

2. Nekateri pripisujejo stavek »Credo, quia absurdum« sv. Avguštinu.⁸ Vendar besed v tej obliki v Avguštinovih spisih nikjer ni mogoče najti. Še manj je mogoče trditi, da Avguštin ni bil tudi razumsko prepričan o resničnosti vsega, kar krščanstvo uči kot nauk božjega razodetja. Naj je še tako resnično, da sv. Avguštin po pravici imenujemo »učitelja srca«,⁹ bo vendarle držala tudi trditev, da si sv. Avguštin izpolnitve človekovega najglobljega hrepenenja sploh ne bi mogel predstavljati v čem drugem kakor v dosegi resnice. »Če jih (ljudi, ki vsi žele biti srečni) zapovrstjo vprašam, ali jim je ljubše veselje nad resnico ali nad zmoto, mi bodo brez oklevanja odgovarjali, da nad resnico, prav tako, kot mi bo vsakdo brez obotavljanja potrdil, da želi biti srečen. Saj srečno življenje vendar ni drugega ko veselje ob resnici, veselje ob tej pa veselje nad teboj, ki si resnica, moja luč, zdravje mojega obličja, moj Bog... Duša se, kakor je že sirotna, tudi tako rajši veseli ob resnici nego ob zmoti. Srečna bo

⁵ Tertulijan, *De praescr. haereticorum* 7: RdJ, Ench. patr. 288.

⁶ Več o tem glej M. Pribilla, v: *StdZ* 103 (1922) 237.

⁷ Prim. J. B. Bauer, v: Bauer (hrsg), *Bibeltheologisches Wörterbuch*, Graz-Wien-Köln 1959, 782.

⁸ Sv. Avguštin, *In Ev. S. Joan.* 8, 37.

⁹ Prim. fra Ljubo Lučić, *Izabrana pitanja iz apologetike sv. Avguština*, v: *Dobri pastir* 15–16 (Sarajevo 1966) 36–40.

torej tedaj, kadar se bo prosta vseh ovirajočih težav veselila ob edini Resnici, po kateri je resnično vse, kar je resnično.«¹⁰

3. Niti Luther, čigar nauk se od katoliškega razlikuje med drugim zlasti tudi po tem, da skrajno črno gleda na človekovo naravno umovanje in na tem umovanju sloneče naravno hotenje,¹¹ bi pač za nič na svetu ne bil pripravljen dejansko sprejeti za resnico kaj takega, kar bi njemu samemu razum jasno izkazal za nesmiselno. Če so kdaj Luthru pripisovali stavek »Credo, quia absurdum«, je bilo tudi tukaj pravzaprav samo nespozumljenje, ki je dobivalo svojo hrano v Luthrovem premnogokrat skrajno drznem izražanju. V resnici pa po Luthrovem nauku kristjan živi v popolni gotovosti, da se je božje razodetje v Kristusu dejansko izvršilo in da je to razodetje čista resnica, ki človeka v njegovi naravni grešnosti obsoja, a hkrati rešuje. »Vera je drzno zaupanje v božjo milost, tako gotovo, da bi kristjan tisočkrat rad umrl za prepričanje o tem,« pravi Luther.¹²

Podobno kakor o Luthru samem bi lahko rekli o vernih evangeličanih sploh, čeprav je pri njih nezaupanje v odnosu do razuma, zlasti od E. Kanta (u. 1804) naprej, močno razširjeno. Navedimo iz zelo upoštevane evangeličanskega teološkega leksikona razpravo o veri. Tam npr. pravi H. Grass: »Vera zahteva zase vse človekove duhovno-duševne sile. Tudi srce ne sme nasprotovati intelektu, saj srce pomeni središče osebe. Primerno je, da označimo eksistenco, v kateri pride človek k samemu sebi, kot kraj verovanja; toda le, če pazimo na to, da pri tem ni mišljena eksistenca kot taka, marveč eksistenca v svojem odnosu do Boga. Če vera prežme razne duševne zmožnosti, ustreza to različnim momentom človekovega bitja. Človeku je lastna neposrednost čustva in čutenja, jasnost in pripravljenost razuma, odločnost in pripravljenost na delovanje v hotenju, brezpogojnost vesti. Enostransko poudarjanje razuma vero intelektualizira. Poudarjanje čustva napravlja vero sentimentalno ali estetično in daje potuho psihologiziranju. Poudarjanje volje in vesti teži v smer moralizma.«¹³

Niti luteranski pojem verovanja torej v splošnem ni tak, da bi mu mogli upravičeno očitati iracionalizem ali celo določno trditi, da se vernik v svojem dejanju verovanja odloča zoper svoje jasno razumsko spoznanje.

Kaj naj še le rečemo o katoliškem pojmovanju verovanja! Znani münchenski profesor za filozofsko propedeutiko in za fundamentalno teologijo dr. Gottlieb Söhngen pravi: »Naprtiti katoliškemu načinu mišljenja ‚credo, quia absurdum‘, kakor se je kdaj zgodilo, je preprosto zoper dober

¹⁰ Sv. Avguštin, Confessiones 10, 23; slovenski prevod A. Sovre, Celje 1932, 161 sl. Znale so zlasti Avguštinove besede: »Beata quippe vita est gaudium de veritate« (PL 32, 793).

¹¹ Prim. Denz. 776, kjer je kot 36. zmota M. Luthra naveden tale stavek: »Liberum arbitrium post peccatum est res de solo titulo; et dum facit, quod in se est, peccat mortaliter.«

¹² M. Luther, WADB 7, 10, 167 sl., nav. W. Stache, v teološkem leksikonu: Die Religion in Geschichte und Gegenwart (odslej okr. RGG) II³ (Tübingen 1958) 1559.

¹³ H. Grass, v: RGG II³, 1607.

okus.«¹⁴ Prvi vatikanski koncil označuje verovanje kot »z razumom skladno poslušnost«. In takšno stališče je katoliška teologija, zlasti v svoji sholastični obliki, vedno zavzemala in ga še danes. Čeprav teologija v raznih časih svojega razvoja naglaša zdaj bolj to zdaj bolj ono izmed treh »subjektivnih počel« verovanja (milost, razum, volja), vendar nikdar ne izključuje in ne sme izključiti iz dejanja verovanja razuma; saj bi sicer postala vera nekaj nečloveškega, celo protičloveškega.

2. VERSKE SKRIVNOSTI

a) Pojem skrivnosti

Ko govorimo o skrivnosti, je potrebno omeniti najprej različne pomen, ki jih ima ta beseda v katoliški teologiji in tudi v oznanjevanju.

Tu mislimo samo na skrivnosti nadnaravnega reda, ne pa na naravne skrivnosti, o katerih je npr. govoril Pij XII. 7. 9. 1952, ko je v Castel Gandolfu sprejel v avdienco udeležence 8. svetovnega kongresa mednarodne astronomske zveze: »Možje, ki so zelo globoko prodrli v skrivnosti kozmosa, pravijo, da ni nobene verjetnosti, da bi celo najbolj genialni raziskovalci kdaj mogli spoznati ali celo razrešiti vse uganke fizičnega vesoljstva. Te skrivnosti zahtevajo in spričujejo eksistenco vzvišenega duha, božjega Duha, ki vse, kar je, ustvarja, vzdržuje, vlada in torej z najvišjim zrenjem prodira v zadnje globine vsega — tako danes kakor na začetku prvega dneva stvarjenja.«¹⁵

Skrivnosti nadnaravnega reda pa se spet dele v skrivnosti drugega reda in v skrivnosti prvega reda ali v najožjem pomenu. Tu nam gre le za skrivnosti v najožjem pomenu.

Skrivnost v tem pomenu je pravzaprav samo ena: Skrivnost neskončnega Boga, kakršen je sam v sebi, ki pa se je po Jezusu Kristusu razodel človeštvu, ker je od vekomaj hotel človeštvo napraviti deležno svojega notranjega življenja. Porazdeliti jo moremo v tri skrivnosti: presv. Trojica, učlovečenje božjega Sina, naša zveza s Kristusom po Svetem Duhu (= nadnaravno posvečenje človeka).¹⁶ Izhodišče za spoznavni in nadnaravno življenjski dostop do skrivnosti Boga, kakršen je sam v sebi (takšno bogastvo blaženega življenja je v njem, da njegovo večno in neprenehno spoznavanje in ljubezen nista le dejanji, temveč osebi, a tako, da sta Sin in Sveti Duh nosilca iste neizmerne božje narave kakor Oče, ki je njuno večno počelo, ne da bi sam izhajal iz kakega drugega počela), je »Kristu-

¹⁴ G. Söhngen, v: LThK III² (1959) 89.

¹⁵ Pij XII., *Discorsi e radiomessaggi*, XIX, Roma 1953, 283. Prim. Pierre Lecomte de Noüy, *La dignité humaine*, Paris 1952, 120: »Če bi mogel Boga razumeti, ne bi mogel verovati vanj«; str. 140 sl.: »Nešteto temin, ki nanje naletimo, nam dokazujejo, da smo dosegli le skorjo. Nespametno je torej meriti božjo vsemogočnost z našimi merili časa in prostora«; 142: »Grobo napako bi napravili, ako bi ocenjevali umetniško vrednost kake slike z decimetrom ali vrednost simfonije s pomočjo peščene ure. Ne smemo torej kategorije časa zanašati v naše umevanje človeškega razuma ali zavesti ali razvojnega procesa...«

¹⁶ Prim. K. Rahner, v: LThK IV² (1960) 596; dalje H. Mühlen, *Una persona mystica*, München-Paderborn-Wien 1964, 22.

sova skrivnost«, v kateri ima svoj temelj tudi skrivnost našega posvečenja, ki je pa pravzaprav istovetna s skrivnostjo Cerkve, saj je po nauku 2. vatikanskega koncila »Bog hotel ljudi posvečevati in zveličati ne posamič in brez vsakršne medsebojne zveze, temveč jih je hotel narediti za ljudstvo, ki bi ga v resnici priznavalo in mu sveto služilo« (KC 9, 1).

Posebej je glede skrivnosti Cerkve, ki je skrivnost ravno zaradi svoje tesne povezanosti s Kristusovo skrivnostjo in zato s skrivnostjo notranjega božjega življenja, dejal papež Pavel VI. v svojem govoru ob začetku 2. zasedanja 2. vatikanskega koncila, dne 29. sept. 1963: »Cerkev je skrivnost, to se pravi skrivnostna stvarnost, katera je docela prešinjena z božjo navzočnostjo in je zato takšne narave, da daje priliko za vedno nova in vedno globlja spoznanja o njej.«¹⁷

Že iz tega vidimo, da skrivnosti ne smemo pojmovati zgolj s stališča spoznavanja, kakor so jo do pred nedavnim navadno pojmovali zapadni teologi nekako od 14. stol. dalje. Sv. Tomažu je namreč še bila skrivnost nekaj več kakor pa le razodeta resnica, ki je s samo lučjo naravnega umovanja ne moremo spoznati niti glede na njeno dejstvo (an sit = ali je), kaj šele glede na njeno bistvo (quid sit = kaj je), za katero pa nam jamči božje razodetje. Sv. Tomažu in drugim velikim teologom — opirali so se na sv. pismo in izročilo — je bila skrivnost najprej skrita stvarnost, ki jo je mogoče dojeti le z vero in v veri — in sicer je ta stvarnost skoraj vedno Kristusovo odrešilno dejanje sploh, ali pa posamezni odrešitveni dogodki iz Kristusovega življenja na zemlji, v bogočastnem področju evharistija, v kateri se ponavzočuje Kristusovo odrešitveno dejanje, to je velikonočna skrivnost trpljenja, smrti in poveljanja. V najnovejšem času se zlasti z drugim vatikanskim koncilom¹⁸ spet vračamo k starejšemu, globljemu in polnejšemu pojmovanju in ne mislimo več le na abstraktno »skrivnost«.¹⁹

b) Zunanja razvidnost verskih skrivnosti

Seveda pa se s takšnim bogatejšim pojmom skrivnosti samo po sebi še nič nismo izmaknili ugovorom in težavam, ki jih imajo ob verskih »skrivnostih« nevarni in več ali manj tudi iskreno verni ljudje. Skrivnost tudi še ob takšnem pojmovanju ostane tako z ozirom na dejstvo kakor z ozirom na svoje bistvo zgolj naravnemu umovanju nedosegljiva, čeprav daje, če se zares odpremo za njeno svetlo-temno luč, popolnoma novo smer in novo vrednost našemu življenju. K. Adam pravi: »Nad vsem našim verskim spoznanjem in nad vsem našim verskim življenjem, ki iz tega spoznanja poteka, leži dih nepojasnenosti [Rätselhaften], nepopolnosti in s tem nezadoščenosti [Sichbescheidenmüssens], dih melanholije, kakršno je videl Nietzsche nad grško marmornato plastiko. Ne hodimo v soncu, v poltemi stopamo. Pač nam daje naša vera gotovost, da svet nadnaravnega ni zgolj sanja, temveč čista resničnost, resničnost Boga

¹⁷ AAS 53 (1963) 848.

¹⁸ Že 1. pogl. konstitucije o Cerkvi nosi naslov »Skrivnost Cerkve«. Mnogokrat govori koncil o »Kristusovi skrivnosti«. Prim. KC 8, 4; 28, 1; B 14, 1; LK 2; 100; D 13, 2, 3; 14, 2; 22, 3.

¹⁹ B. Neunheuser, v: LThK² (1962) 730.

in njegovega večnega življenja. Naš cilj je torej jasen, tudi za pot tja vemo. A to veličastno resničnost vidimo le zastrto in kakor iz daljave, podobno gorskemu sklopu, okoli katerega vise oblaki megle.«²⁰ Podobno je dejal J.-H. Newman: »Razodetje, ki nam prinaša za naše duše praktično in koristno spoznanje, prinaša prav v tem dejanju, še več — kakor se zdi — kot posledico tega dejanja, skrivnosti. Duhovno razsvetljenje dobimo za ceno intelektualne stiske.«²¹

Ali pa je morda zaradi te temnosti, ki je krščanskim verskim skrivnostim nekaj bistvenega, vernemu kristjanu treba delati nasilje svojemu razumu in se oklepati nečesa takega, česar pred razumom na noben način ni mogoče opravičiti, niti direktno niti indirektno?

Da odgovorimo na to vprašanje, se kratko ustavimo ob kriteriju resničnosti kakšne trditve.

Težko bo pač tajiti, da je edini zadnji kriterij resnice razvidnost. Če vidim, da stvar tako je in ne drugače, potem vem, da je resnična. Razvidnost pa je spet lahko ali neposredna ali posredna.

»Če je resnica umu prisotna... z neko jasnostjo, da duh objektivno istost subjekta in predikata ali samo v sebi ali v drugi resnici tako rekoč 'zre' ali 'vidi', tedaj je razvidnost neposredna. Posredna je razvidnost tedaj, če pride duh do 'gledanja' objektivne istosti med subjektom in predikatom kake sodbe šele po sklepanju.«²² — Razen tega pa moramo ločiti še notranjo in vnanjo razvidnost. Notranja je tedaj, kadar »nam podaja bodisi neposredno ali posredno uvid v resnico samo«. Sholastika imenuje to razvidnost *razvidnost vede* (*evidentia scientiae*). Drugačna pa je razvidnost, ki jo stari sholastiki imenujejo *razvidnost vere* (*certitudo fidei*). Tudi to drugo je neka resnična razvidnost, čeprav ne notranja. A. Ušeničnik navaja primer: »Sprejemem npr. za trdno nauk, da znaša povprečna razdalja do sonca 149 mil. km. Zakaj za trdno? Ali sem to notranje uvidel? Sam ne, ker nisem astronomično izobražen, a astronomi so izračunali in je torej njim (posredno) notranje razvidno. Meni pa je razvidno, da se na sodbo takih mož, verodostojnih strokovnjakov, lahko trdno zanesem. Jaz torej ne vidim, da je razdalja takšna in takšna (nimam razvidnosti vede), a vidim, da se brez strahu zanesem na vednost strokovnjakov in jim trdno verjamem (imam razvidnost vere). Ker ta razvidnost ne daje notranjega uvida v dejanstvo samo, ampak je le razvidnost, da ima nekdo drugi takšen notranji uvid, se razvidnost vere imenuje vnanja razvidnost (*evidentia extrinseca*).«²³

Obrnimo to na krščansko verovanje, ki ima za svoj predmet razodete božje skrivnosti. Ali ima tukaj dejanje verovanja kako razumsko osnovo? Ali more veren človek tudi tukaj uporabiti kriterij za zanesljivo spoznanje resničnosti razodetih resnic? Ali ima kako razvidnost, da vera ne uči izmišljenin? Sv. Tomaž (in z njim sploh katoliška teologija) pravi: »Ne bi veroval, če ne bi videl, da je treba verovati, in sicer zaradi razvidnosti

²⁰ K. Adam, *Das Wesen des Katholizismus*⁶, Düsseldorf 1931, 261.

²¹ J.-H. Newman, govor z dne 14. 6. 1829, v: Newman-Th. Haecker, *Die Kirche und die Welt*, Leipzig 1940, 151.

²² Aleš Ušeničnik, *Izbrani spisi VII*, Ljubljana 1941, 92 sl.

²³ Ušeničnik, n. d. 94.

znamenj ali zaradi česa podobnega.«²⁴ Etično pravilno usmerjen in razumsko zrel človek pravzaprav sploh ne bi smel verovati, če ne bi imel neke razvidnosti glede »predhodnih pogojev« (= praecambula), ki mu pokažejo, da se tukaj sme in celo mora zanesti.²⁵ Ni sicer nujno, da bi moral vsakdo ravno sam preštudirati tiste predpogoje; in to bi za premnoge tudi ne bilo mogoče, ko je vendar polno neposrednih dolžnosti, katere smo v danih okoliščinah dolžni spolnjevati. Tudi v tem primeru je v neki meri utemeljena delitev dela.

In kdo more utemeljeno in z vso absolutnostjo tajiti, da razumnemu človeku ni mogoče priti do trdnega prepričanja o bivanju osebnega Boga, ko vendar že preprostemu človeku npr. čudovite zakonitosti v vesoljstvu kar same po sebi prebujajo misel na Zakonodajavca? Kdo neki je kdaj dokazal ali bi mogel dokazati, da je na temelju vsega, kar okoli sebe vidimo in kar zaznavamo v samem sebi, v svoji duši in v svoji vesti, vse le slep slučaj, le neka slepa prasila. H. de Lubac, ki je znan strokovnjak za tovrstna vprašanja in ki je bil glavni avtor tistih odstavkov v konstituciji 2. vatikanskega koncila o Cerkvi v sedanjem svetu, ki govore o ateizmu, pravi: »Čeprav je ideja o Bogu po svoji vsebini zelo odvisna od dojemanja čutnega sveta in od družbenega reda, kajti po analogiji s tem dvojnim pojmujeemo sleherni stvar, vendar se pojavlja v človeštvu kot nekaj spontanega in izvirnega. Vsi poskusi, da bi jo iz česa 'izvedli' ali da bi jo na kaj 'reducirali', so v tej ali drugi smeri pogrešeni... Bog je tečaj, ki nenehno privlači slehernega človeka. Tudi tisti, ki menijo, da ga zanikajo, zoper svojo voljo pričujejo zanj, ko po besedi velikega Origena 'svoj neuničljivi pojem o Bogu pridevajo čemu drugemu,' samo da bi ga ne bilo treba Bogu.«²⁶

Ker pa krščanstvo ne ostane le pri trditvi, da biva osebni Bog, ampak gre naprej in trdi, da je v Jezusu iz Nazareta, ki je bil pod Poncijem Pilatom križan, Bog sam stopil na zemljo, je za razumsko trdno utemeljeno verovanje treba še nekaj več: treba je priti do prepričanja, da je bil Kristus res božji poslanec, da njegovim besedam lahko popolnoma zaupamo, brez strahu pred prevaro, in da smo mu celo dolžni zaupati, ko sam jasno izpoveduje, da je ne le božji poslanec, ampak božji Sin sam, ki je v odrešenje človeštva prišel na svet in to odrešenje s svojo smrtjo in poveličanjem dejansko izvršil, da nas sedaj po Cerkvi kot svojem orodju v Svetem Duhu prešinja z deležem poveličanega življenja svoje človeške narave, dokler ne bo človeštvo, ki je svobodno odgovorilo božji milosti, z vstajenjem mesa in s »prerojenjem sveta« (Mt 19, 28) dospelo do popolnega uresničenja odrešenja. In kristjani smo trdno prepričani, da je vse to resnično. Odločilno se je Kristus izpričal za božjega poslanca, še več, za božjega Sina in Odrešenika ter Kralja vesoljstva s svojim vstaje-

²⁴ Sv. Tomaž, S. th. 2—2 q. 1 a. 4 ad 2: »Non enim crederet, nisi videret ea esse credenda.« Pri verovanju samem je omenjena zunanja razvidnost samo »praecambulum«, predhodni pogoj, da more človek pametno verovati, a se v verovanju ne opira nanjo, ampak naravnost na božjo avtoriteto.

²⁵ Prim. sv. Tomaž 2—2 q. 60 a. 4; dalje J. Toneau, v: Initiation théologique III³, Paris 1961, 803 sl.

²⁶ H. de Lubac, v: J. de Bivort de la Saudée (hrsg.), Gott-Mensch-Universum, Graz-Wien-Köln 1956, 343 sl.

njem, ki je, če ga gledamo v zvezi s Cerkvijo, katera se je tako zavestno in določno sklicevala ravno na resničnost Kristusovega vstajenja, najtrdnější dokaz za resničnost celotnega Kristusovega nauka.²⁷ Francoski teolog D. Defrennes je zapisal: »Veliko nevednost pokaže tisti, ki si predstavlja prve kristjane kot prenapeteže in sanjače. Tak človek pozablja, da so sredi vsesplošnega propadanja kristjani zgradili Cerkev, ki je po 2000 letih kot najstarejša družba na svetu še vedno živa, da so prinesli nauk, ki je točno določen, plodovit in sposoben pametnega razvoja, pa tudi moralo, ki je trdna, zdrava in splošno veljavna. Ko je v 5. stol. rimsko cesarstvo propadlo, je bilo krščanstvo že sposobno za vse tiste osvojitve, ki so to, kar je antična civilizacija imela lepega in velikega, ne le kronali, ampak tudi ohranili kot trajno posest.«²⁸

Nekaterim pa prepričanje o Kristusovem božanstvu in zato tudi o resničnosti njegovega nauka in sploh krščanstva raste zlasti iz razmišljanja o Jezusovi osebnosti. K. Adam pravi: »Ne, niti Judje niti helenisti niso sami iz sebe mogli priti do tistega Kristusovega lika, ki sije in žari iz evangelijev. Beseda o ustvarjalni veri občestva in kult herojev je, če gledamo zgodovinsko, kriva in goljufiva beseda. In pristavimo: Če ne bi pretresljiva resničnost sama, enkratnost nedopovedljivo vzvišenega dogajanja tega Jezusovega življenja na galilejskih tleh na široko naslikala, si ne bi mogli nobeni človeški možgani izmisliti takega življenja ali ga skomponirati človeška umetnost. 'Neštevilni in strašni so' — je dejal nekoč Lavater — 'dvomi mislečega kristjana; a vse jih premaga Kristusova osebnost, ki je ni mogoče iznajti'. V resnici ni mogoče iznajti tega božjega Sina, ki na križu kliče: 'Moj Bog, moj Bog, zakaj si me zapustil' (Mt 27, 46). Ni mogoče iznajti tega presvetega, tega 'solus sanctus', ki je tovariš cestničarjem in grešnikom in ki se pusti maziliti od zaničevane prešušnice. Ni mogoče iznajti tega Vstalega, Gospoda slave, ki poljubi izdajavca in molči, ko mu pljujejo v obraz... Noben Jud, noben Rimljan, noben Grk, noben German bi ne mogel in ne hotel nikdar izsanjati takega Zveličarjevega lika... Ne, ne, ta podoba Mesija evangelijev nima nikakega zemeljskega izvora. Ne moremo je razložiti verstveno-zgodovinsko, še manj jo z razlago sploh odstraniti. Neznanski [unheimlich] lik je, ta Kristus evangelijev, kakor strahovit misterij [tremendum mysterium], postavljen v našo sedanost. Zahtevajoč stoji pred nami kakor uganka, ki jo je treba rešiti, kakor vprašanje, ki je treba nanj odgovoriti. Kakor naša usoda stoji pred nami. Tako je: Jezus je naša 'krisis', naša sodba. Teksti so napisani, priče nastopajo. Gledati moramo. Svojega ušesa ne moremo zapreti.«²⁹

c) Gotovost, ki ne temelji na »popolni« ali »matematični« razvidnosti

Priznati moramo, da t. i. popolne ali matematične razvidnosti glede bivanja osebnega Boga in glede Kristusovega božanstva in s tem glede vsega, kar iz tega sledi glede resničnosti krščanstva, ni mogoče dobiti. Tu je mogoča samo t. i. nepopolna razvidnost, glede katere pa naj takoj

²⁷ Prim. V. M. J a c o n o, Il fatto di Risurrezione, v: Il simbolo IX—XI², Assisi 1960, 125—155, zlasti 147 sl.

²⁸ P. Defrennes, v: Gott-Mensch-Universum, 385.

²⁹ K. A d a m, Jesus Christus,² Augsburg 1933, 100 sl.

pripomnimo, da tudi takšno razvidnost ob danih pogojih modroslovje šteje za pravo razvidnost, na katero se je mogoče popolnoma trdno zagnati tudi pod logičnim vidikom in torej priti do prave gotovosti.³⁰

Glede velike večine življenjsko kar najbolj pomembnih resnic in dejstev moremo sploh priti samo do t. i. nepopolne gotovosti, ki bi jo mogli še bolj primerno imenovati gotovost (ali izvestnost) ob nepopolni razvidnosti; ob njej se duh ne umiri popolnoma, »a se vendar zaveda, da je v posesti resnice« in »da bi bilo nespametno, če bi se vdal težavam in zaradi njih popustil vidno logično zvezo resnic«.³¹ Neredki novejši modroslovci imenujejo to tudi moralno gotovost. Moralno gotove so tiste spoznave, ki jim um pritrdi »brez dvoma in trdno, a ne brez vpliva нравnega razpoloženja«. Sem spadajo takšne spoznave, ki močno vplivajo na нравno življenje, kar prav posebno velja ravno za verske spoznave.³² Imenuje se ta gotovost tudi svobodna (v nasprotju z nujno = certitudo necessaria) gotovost, ker pri njej nismo prisiljeni k priznanju, kakor se to zgodi npr. pri spoznavi, da je $2 \times 2 = 4$. Vendar tudi pri tej nepopolni, moralni ali svobodni gotovosti ni treba dodati predmetu samemu nekaj, kar bi izviralo le iz moralnih dispozicij, iz volje, kajti v takšnem primeru bi gotovost sploh ne bila več razumska in prava gotovost; volja le odbija nesmiselne dvome, ki se pri spoznavanju hočejo vsiliti, a ne doda predmetu ničesar iz svojega. Nesmiselne dvome pa ne samo smemo, marveč tudi moramo zavračati, in sicer ravno zato, ker ovirajo razum pri njegovem objektivnem spoznavanju.³³

Ne smemo pa misliti, da sta takšna razvidnost in iz nje izvirajoča nepopolna ali moralna³⁴ oziroma svobodna gotovost nekaj manjvrednega. Za veliko večino stvarnosti, ki so za nas nadvse važne in o katerih resničnosti smo trdno prepričani, moremo sploh imeti le »nepopolno« razvidnost in le »svobodno« ali »moralno« gotovost. V nekem pogledu je taka razvidnost in gotovost kljub svojemu imenu popolnejša kakor tista, ki se imenuje »popolna«; in isto je treba reči o primerjavi »svobodne« gotovosti

³⁰ A. Ušeničnik pravi: »V pravi izvestnosti [= gotovosti] so trije znaki. Prvi je trdnost sama, ki z njo pritegnemo kaki trditvi; namreč da ne dvomimo, tudi ne menimo samo, temveč smo trdno prepričani. Drugi je tisto, o čemer smo prepričani, npr. o svetu, da res biva, da je nekaj realnega, da ni le predstava v nas. Tretji je spoznanje, da je res tako, kakor mislimo, da se ne varamo in ne prenašamo le subjektivnih dojmov na ven«, n. d. 22.

³¹ Ušeničnik, n. d. 32; 95.

³² Ušeničnik, n. d. 100.

³³ Prim. sv. Tomaž 1 q. 1 a. 5 c. et ad 1. Prim. Ušeničnik, n. d. 98 sl.

³⁴ Paziti je treba na to, da ima »moralna gotovost« (ali izvestnost) lahko tri pomena: a) pomeni gotovost, ki sloni na moralnih zakonih (ne na metafizičnih ali fizičnih); b) svobodno gotovost, ki zavisi od moralnih dispozicij spoznavajočega subjekta, če naj bo prepričan o dejanstvu, glede katerega sploh ne more biti res smiselnega dvoma; c) v moralni teologiji pomeni moralna gotovost tako tisto gotovost, ki izključi vsak pameten dvom, kakor tudi gotovost — vsaj včasih — ki ni nič drugega kakor neka višja stopnja verjetnosti, na kar misli sv. Alfonz Ligvorijski, ko pravi: »Aliae enim sunt rationes, quibus iudicamus de rei veritate, aliae quibus iudicamus de honestate actionis«. O tem razlikovanju glej A. Ušeničnik, *Introductio in philosophiam*, Ljubljana (pred 1940, stilogr. kot skripta) 15. Tu je Ušeničnik še bolj precizno, čeprav kratko, izdelal nauk o izvestnosti kakor v svojih tiskanih delih.

z »nujno« (ki jo imenujejo tudi »absolutno«; reduktivno absolutna more postati tudi »nepopolna« gotovost).

Popolna, bodisi da je to empirična ali pa matematična razvidnost (in zato tudi »popolna« gotovost), je možna samo glede bitnosti, ki so nižje od človeške osebnosti. To je pri naravoslovnih in matematičnih spoznanjih, ki se po svojem bistvu nanašajo na kvantitativne odnose in ki nam omogočajo tudi razpolaganje nad snovjo, kolikor nam je pri snovi mogoče spreminjati kvantitativne odnose. Toda naravoslovno in matematično spoznanje je pravzaprav nekaj zelo revnega. Nič nam ne pove, kaj je pravzaprav snov, kaj je pravzaprav število, kaj električnost, privlačnost itd. Pač pa nam da z veliko točnostjo spoznati, kakšni učinki bodo sledili, če v velikosti ali legi snovi sprožimo razna predrugačenja. Vendar pa takšno spoznanje vedno ostane le na površju bitnosti, čeprav je za človekovo življenje in za njegovo udobnost zelo koristno, dà, nepogrešljivo. Koristno je ravno zato, ker nam omogoča razpolaganje nad tem, kar spoznamo. A takšno razpolaganje ostane bitjem nekaj čisto zunanjega in se notrajnega jedra snovi sploh ne dotakne.³⁵

Če vidimo idealno obliko razumske gotovosti ravno v »popolni« ali nujni, »nesvobodni« gotovosti (certitudo necessaria), potem bomo »svobodno gotovost« seveda imeli za pomanjkljiv način razumske gotovosti. Če pa pravilno gledamo, je nujna, nesvobodna gotovost, kakršna obstoji pri matematičnih in pri abstraktno-metafizičnih stavkih, v resnici bolj nepopoln, za človeka pravzaprav pomanjkljiv način gotovosti. Tak način gotovosti se dejansko ne uresničuje pri nikakih »eksistencialno« važnih, to je za resnično in polnovredno človeško življenje pomembnih povedkih. Svobodnost, ki je lastna takšni gotovosti, nikakor ne dela konkurence pametnosti verovanja, razumsko docela trdni gotovosti, na kakršni temelji dejanje verovanja. Takšna svobodnost marveč pravzaprav šele omogoča pametnost gotovosti in v našem primeru razumsko utemeljenost verovanja, kolikor je dejanje vere tudi spoznavno dejanje. V teh, v človeško življenje tako globoko posegajočih stvareh, bo videl samo tisti, ki hoče videti, ki se je svobodno odločil, da gre s svojim spoznavanjem do kraja in da se noče ustaviti pri površju, katero je dosegljivo čutnemu izkustvu ali pa matematično preračunljivemu sklepanju.³⁶

O takšni pripravljenosti za spoznavanje, ki je potrebno, če naj človek pride do vere in vztraja v njej, govori J.-H. Newman, ko pravi: »Tisti, katerih vero je (Kristus) hvalil, niso imeli nič večje razvidnosti kakor tisti, katerih nevero je obsojal; toda uporabljali so svoje oči, uporabljali so svoj razum, napeli so svojega duha, in vztrajali so v iskanju, dokler niso našli; drugi pa, katerih nevero je obsodil, so sicer slišali, pa so pustili božje seme poleg pota ali na skalnatih tleh ali pa med trnjem, ki ga je zadušilo... Pa ne mislite, bratje moji, da se to na noben način ne tiče vas. Res, katoličanom ni treba šele iskati; na tesnobna vprašanja, ki jih postavlja naravna vest, so v vašem primeru odgovori v polnosti dani. Vi veste, kdo vas odrešuje in kako; toda zavedajte se, da je ista tenkočutnost

³⁵ Glej A. Brunner, *Entleerter Glaube. Das Ende einer Entwicklung*, v: *StdZ* 164 (1958-59) 182-186.

³⁶ Prim. J. Trütsch, v: *LThK* IV² (1960) 922.

in nežnost vesti, katera je nujno potrebna kot razpoloženje za vero, tudi varuhinja vere in njena hrana, ko jo človek končno dobi v posest. Ta tenkočutnost in nežnost vesti daje hranivo plamenu vere in napravlja, da vera svetlo gori.³⁷ S tem je Newman lepo povedal, kako gotovost glede »praeambula fidei« stalno ostaja svobodna gotovost tudi za vernika, ki kar najtrdneje veruje in ki milost njegovo vero v pogledu na nagib vere same (Bog sam s svojim nevarljivim pričevanjem) napravlja bitno mnogo bolj trdno, kakor pa je kakršnakoli naravno pridobljena gotovost pri spoznanju naravnih dejanstev. A dejanje vere spoznavna zmožnost izvrši le »ob ukazu svobodne volje«,³⁸ čemur se pridruži še milost, ne da bi bilo izvršeno nad razumom kakršnokoli nasilje. Na to misli 2. vatikanski koncil v izjavi o verski svobodi, ko pravi: »Cerkveni očetje so stalno oznanjevali, da mora človek Bogu z verovanjem prostovoljno odgovoriti... Dejanje vere je namreč že po svoji naravi prostovoljno, ker se človek... ne more okleniti Boga, ki se mu razodeva, razen če, pritegnjen od Očeta, izkaže Bogu razumno in svobodno poslušnost vere« (št. 10).

Sicer pa je tudi v čisto navadnem človeškem življenju polno takšnih stvari, o katerih resničnosti noben pameten človek, naj bo veren ali neveren, ne dvomi in je o njih, praktično vzeto, absolutno prepričan, da so resnične ter gradi na njih pravzaprav vse življenje — in vendar glede njih nima matematične, metafizične, »popolne«, »nujne« ali »absolutne« gotovosti, marveč samo »moralno«, »nepopolno«, »svobodno« gotovost. Glede tega, npr. da so to in to moji starši, imam in morem imeti samo »moralno«, »nepopolno« ali tudi »relativno« gotovost. Večje gotovosti o tem ne more dobiti noben otrok. In vendar bi bilo naravnost noro, če bi v normalnih primerih otroci začeli v tem pogledu dvomiti. Ali pa je sinova globoka ljubezen in vdanost do staršev kaj zmanjšana zaradi tega, ker je gotovost, da so to res njegovi starši, samo nepopolna ali relativna? Nikakor ne. Na gotovosti, ki ni »popolna«, je pri tej sinovi ljubezni zgrajena gotovost, ki je praktično absolutna, popolna, čeprav bi morala, ako jo vzamemo natančno, filozofsko, biti samo relativna ali nepopolna. Nekaj takega je pri verovanju. Dejanje vere je bistveno svobodno dejanje,³⁹ in sicer ravno kot dejanje spoznanja (svoboda je možna v pravem smislu le tam, kjer je spoznanje), kot svoboden odgovor na razodevajočo božjo besedo.⁴⁰ A s tem dejanjem se izvrši celostna podaritev Bogu, tako da se

³⁷ Newman, *Sermons on various occasions*, New ed., London 1892, 70 sl. in 73.

³⁸ Denz. 1791; 1814; prim. 789. 798. 1620. 1791. 1840. Pravkar navedeni dokumenti cerkv. učiteljstva govore tudi o »pius credulitatis affectus«. — Podobno govori 2. vat. koncil. Zlasti važno mesto ima konstitucija o božjem razodetju: 5: »Bogu... smo dolžni poslušnost vere, s katero se človek svobodno ves izroči Bogu, ker izkazuje Bogu, ki se razodeva, popolno pokorščino razuma in volje in svobodno pritrdi njegovemu razodetju. Da pa pride do take vere, je potrebna predhodna in pomagajoča božja milost ter notranja pomoč Svetega Duha, ki nagiba srce in ga obrača k Bogu, odpira duhovne oči in daje vsem prijetnost v soglašanju z resnico in v veri vanjo. Isti Sveti Duh tudi stalno s svojimi darovi spopolnjuje vero, kolikor globlje postaja spoznanje razodetja.«

³⁹ Glej tekste, navedene v op. 38.

⁴⁰ Prim. 2. vat. koncil, Izjava o verski svobodi 10; konstitucija o božjem razodetju 5; pastoralna konstitucija 7, 3.

človek odloči za Boga z neko absolutnostjo in z vero nato tudi vztraja v tej absolutni podreditvi Bogu. Verujoči napravi tisto, kar je izpričano, tudi v spoznavnem oziru, za absolutno trdno točko in za absolutno zanesljiv pravec svojega spoznanja.⁴¹ Čeprav imajo »praeambula fidei« zanj pravzaprav samo nepopolno ali relativno gotovost, nastane s svobodno odločitvijo za pritrditev Bogu popolna ali absolutna gotovost v oklepanju božje resničnosti in nevarljive božje zanesljivosti: »certitudo adhaesionis« je tukaj popolna in absolutna, podobno kakor se otrok oklepa svojih staršev z absolutno gotovostjo. Mnogi kristjani, ki živijo v večinoma nevernem okolju, si z naravno razumske strani spet in spet pomagajo do jasnosti, ki je tukaj na prvi pogled ni, s sledečim premislekom: Nikdar še nihče ni dokazal in ne more dokazati, da je kak človek ali da je ves svet nastal sam od sebe, da ima razlog sam v sebi; prav tako nihče ni dokazal in ne more dokazati, da ni po smrti ničesar več in da ljudje nismo odgovorni za svoja dejanja. Nekomu »nad« nami (čeprav »v njem živimo in se gibljemo in smo«: Apd 17, 28). Pač pa je polno stvari in polno zgodovinskih in drugih dejstev, ki govorijo za Boga in za krščanstvo; in govori mi o tem vest in teženje po smiselnosti življenja. Če me to drugo vara, potem pride v poštev edinole nihilizem. In tako more vera v kristjanu postati neprijetno tesneje povezana z vsem njegovim življenjem in z najglobljimi plastmi njegovega bitja kakor pa vsa svetna zgodovina, literatura, zemljepis, astronomija in polno drugih stvari, in s tem praktično pravzaprav nekaj bolj gotovega kakor vse te stvari, čeprav jih ravno kot kristjan ne sme zanikati in v polnem pomenu »prezirati«.⁴²

č) Moralna gotovost ni manjvredna gotovost

Kar na splošno velja: Čim se naše spoznavanje nanaša na stvarnosti, ki človeka življenjsko globlje prizadevajo, ki se nanašajo na človekovo osebnost, na njegov notranji svet ter na osebnost zunaj mene, s katero naj pridem v stik (posebno če gre za najvišjo osebnost Boga samega), tedaj matematična razvidnost in na njej temelječa nujna ali absolutna gotovost sploh ni mogoča, čeprav smo prepričani, da so takšna naša spoznanja ob ustreznih pogojih popolnoma zanesljiva in vsaj tako važna kakor kake matematične spoznave. A. Brunner pravi: »Vsak dan občujemo s svojimi soljudmi in mislimo, da jih tako spoznamo, kakor so sami na sebi, čeprav to po kantizmu pravzaprav ne bi smelo biti možno. Spoznanje, da imamo opraviti z ljudmi in ne samo s pojavi (fenomeni) nečesa v sebi ne-spoznatnega, bi moralo, če bi kantizem imel prav, ostati nedokazljiv postulat ali pa bi ga morali razlagati kot projekcijo spoznanja samega sebe. Življenje je šlo vedno mimo takšnih sivih teorij. V vsakdanjem občevarju ne dvomimo o tem, da moremo imeti o nam blizu stoječih ljudeh v mnogo-

⁴¹ Prim. J. Beumer, v: LThK IV² (1960) 942.

⁴² V past. konst. 37, 4 npr. pravi 2. vatikanski koncil: »Človek, ki ga je Kristus odrešil in v Svetem Duhu napravil za novo stvar, more in mora ljubiti tudi stvari, ki jih je ustvaril Bog. Od Boga jih namreč prejema in zato gleda nanje ter jih ceni kot pritekajoče iz božje roke. Zahvaljuje se zanje božjemu dobrotniku; in ko uporablja ter uživa stvari v duhu ubožstva in svobode, postaja pravi posestnik sveta.«

terem pogledu gotovo in pravilno, čeprav ne izčrpno spoznanje, in sicer ne le o njihovi telesnosti, ampak tudi in celo predvsem o njihovem enkratnem značaju kot značaju teh enkratnih ljudi, o njih kot subjektu mišljenja in delovanja. Seveda je to spoznanje duhovnega možno samo tedaj, če se našemu, na čute navezanemu spoznanju ponudi hkrati predmet, v tem primeru telo, predvsem obraz.⁴³ K temu pristavlja: »Važno je uvideti, da s tem spoznanjem sočlovek ne postane predmet v strogem pomenu; prav tako ne postane človek s tem tak, da bi smeli in mogli z njim razpolagati... Samo v nesebičnem priznavanju se nam odpre bit osebnosti; kajti samo ta odnos, odnos priznavanja, je primeren temu, kar osebnost sama v sebi jè, in primeren njeni svobodi... Spoznanje oseb kot takih ne podeli nikake moči razpolaganja, in osebe tudi ne popredmeti. Nasprotno, takšno spoznavanje postavlja spoznavajočemu zahteve: napredovati mora k vedno čistejšemu in nesebičnejšemu priznavanju in postati vedno pravičnejši temu, kar osebnost dejansko jè. Ker je tukaj volja za priznavanje brezpogojno potrebna, zato to spoznavanje, v nasprotju z matematičnim in naravoslovnim, človeka ne prisili, da bi se ne mogel temu spoznanju odtegniti. Nikakor pa zato to spoznanje ni relativno. Vse zahteve krščanstva so končno utemeljene na ta način: kristjan naj čisti absolutosti Boga, ki se je razodel v Kristusu, izkazuje s pokorščino adoracije in z nesebično ljubeznijo priznavanje, kakršnega božja osebnost zasluži in ki ji ga je zato stvar dolžna.«⁴⁴

Takšno spoznanje ni bolj nepopolno kakor matematično in naravoslovno, in gotovost (izvestnost), ki jo imamo o njem, ni morda le subjektivna, ampak je objektivna in logična ter popolnoma zanesljiva, skladna z najpristnejšim jedrom človekovega bitja, kakršno je v sedanjem stanju, ko je še »na poti« — skladna s človekovo svobodo ne le za dobro, ampak tudi za zlo. Spet naj govori A. Brunner, ki se je mnogo let ukvarjal s temi vprašanji: »V posesti imamo pravo spoznanje duhovnih stvarnosti; in to spoznanje je kot spoznanje mnogo popolnejše kakor naravoslovno: duhovne stvarnosti razumemo; čisto drugače vemo, kaj je veselje, dobrot, duhovna moč in podobno, kakor pa kaj je električnost, težina.«⁴⁵ Seveda pa, tako pristavlja Brunner, sije tudi na snovnih predmetih še nekaj drugega, kakor pa se nudi našim čutom, če le znamo videti.

O gotovosti ali izvestnosti, ki jo je mogoče doseči v verskih stvareh, je pač najgloblje razpravljal kardinal J.-H. Newman, ki ga imenujejo največjega misleca 19. stol. sploh, posebej pa še »največjega, najplemenitejšega in najuspešnejšega apologeta katolicizma novejših časov.«⁴⁶ Th. Haecker, velik poznavavec Newmanovega dela poudarja popolno razumsko prepričanje, ki si ga je z globokim, dolgotrajnim študijem Newman pridobil glede temeljev, na katerih sloni resničnost vsega, kar uči katoliška Cerkev. »Nedovoljeno in samo iz površnosti izvirajoče ravnanje je, ako hoče kdo Newmana privedi v sosedstvo s pragmatizmom in moderniz-

⁴³ A. Brunner, n. d. (gl. op. 35) 187 sl.

⁴⁴ Brunner, n. d. 188 sl.

⁴⁵ Brunner, n. d. 191.

⁴⁶ Tako pravi Th. Haecker, *Christentum und Kultur*, München 1927, 156.

mom.«⁴⁷ A ravno Newman je nasproti tedaj v Angliji nastopajočemu racionalizmu zelo poudarjal, da o verskih stvareh — podobno kakor v drugih življenjsko najvažnejših stvareh — ni mogoče dobiti takšne gotovosti, ki bi človeka prisilila k pritrditvi in k verovanju. »Dokazi za religijo« tako pravi med drugim v eni od svojih pridig, »nikogar ne prisilijo, da bi veroval, kakor tudi argumenti za lepo življenje nikogar ne prisilijo, da bi jim bil poslušen... Naj tudi vidimo iz lastne moči, kaj je prav, tako v stvareh verovanja kakor poslušnosti vendar brez božje milosti ne moremo hoteti, kar je prav... Nikakršno dejanje vere ni potrebno za pritrditev resnici, da je dvakrat dve enako štirim: ne moremo drugače kakor pritrditi; in torej ni nikakega zasluženja v tej trditvi. A je zasluženje v verovanju, da je Cerkev od Boga. Kajti čeprav je polno razlogov, da nam to dokažejo, vendar moremo brez absurdnosti godrnjati nad sklepanjem; moremo morda tožiti, zakaj ni jasnejše; moremo svojo pritrditev odlašati; moremo v stvari imeti dvome, ako hočemo — in samo milost more zlo voljo spremeniti v dobro.«⁴⁸ Več kot deset let prej pa je zapisal: »Ne smemo misliti, da bi imel jaz kak strah pred dokazi razuma za stvar krščanskega verovanja, kakor da bi bila pamet za to nevarna, kakor da bi vera ne mogla obstati pred natančnim raziskovanjem. Nič ni bolj neumestnega, čeprav je kar preveč v navadi, metati ta očitek na branivce cerkvenih nauk. Naj imajo s svojimi dokazi v posameznostih prav ali ne; toda dejansko postavljajo dokaze; pripravljeni so dokazovati; prepričani so, da imajo razum na svoji strani... Vendar pa po vsem tem moramo reči: ako človek hodi okrog samo z dokazi, ako ne išče Boga z zanesljivejšimi sredstvi — s pokorščino, z vero pred razumskim dokazom — tedaj ali resnice ne bo dosegel, ali pa bo dobil o njej samo votel, nestvaren nazor.«⁴⁹

V »Apologiji« je Newman na očitek anglikancev, da je prestopil v katoliško Cerkev samo iz nekake užaljenosti in ne iz prepričanja, ali pa da se vsaj zdaj kot katoličan ne počuti dobro, odgovoril: »Sem katoličan, ker verujem v Boga, in če me vprašajo, zakaj verujem v Boga, odgovorim, da zato, ker verujem v samega sebe, ker čutim, da je nemogoče verovati v svojo lastno eksistenco (in o tem dejstvu sem popolnoma gotov), ne da bi veroval tudi v eksistenco Njega, ki živi kot osebno, vsevidno, vse sodeče Bitje v moji vesti.«⁵⁰ »Od vseh točk vere je po mojem spoznanju z največjimi težavami zvezano bivanje Boga, in vendar se ta resnica našemu duhu vriva z največjo močjo. — Ljudje menijo, da je težko verovati v nauk o transsubstanciaciji. Jaz sam nisem veroval tega nauka, dokler nisem postal katoličan. Kakor hitro pa sem veroval, da je rimsko-kato-

⁴⁷ Haecker, n. d. 173. Pragmatizem uči, da je edino merilo za resnico koristnost; da se resnica spozna samo po svojem praktičnem pomenu za življenje. Modernizem pa misli, da dogme o Bogu, Kristusu, Cerkvi in zakramentih niso nič drugega kot menjajoče se oblike, v katerih je krščanstvo poskušalo po svoje izraziti v človekovi notranjosti živeče, a samo po sebi nedoločeno versko čustvo. Prim. A. Ušeničnik, Izbrani spisi X, 310 in 324.

⁴⁸ Newman, v pridigi po avg. 1849, Mix. congr. 11; v: Newman-Karrer, Kirche I, Einsiedeln-Köln 1945 (okr. K I), 115.

⁴⁹ Newman, Tract V, dne 21. 9. 1838; v: K I, 107.

⁵⁰ Newman, Apologia pro vita sua, London 1904 (okr. Ap.) 123.

liška Cerkev oznanjevalka resnice in da je razglasila, da ta nauk spada k prvotnemu razodetju, mi ne dela nobene težave, verovati ga.«⁵¹

Ker so se nekateri spotikali nad Newmanovim govorjenjem o gotovosti, do katere pride človek na temelju »kopičenja verjetnosti«, češ da v takšnem govorjenju tiči pravzaprav skepticizem, je Newman odgovoril: »To, kar mislim, se da najbolje ponazoriti s kablom, ki je sestavljen iz večjega števila posameznih žic, izmed katerih je vsaka sama zase slabotna, skupaj pa so tako močne kakor železen drog. — Železni drog nam predstavlja matematično ali strogo dokazovanje; kabel nam predstavlja moralni dokaz, ki obstoji v kopičenju verjetnosti — te verjetnosti posamezno ne zadostujejo za to, da bi dale gotovost, vzete skupaj pa sestavljajo neovrgljiv dokaz. Človek, ki bi rekel: 'Ne morem zaupati kablju, imeti moram železen drog', bi bil v kakih določenih primerih nespameten, neumen; prav tako je s človekom, ki pravi: potreben mi je strogi, ne pa moralni dokaz za religiozno resnico.«⁵²

d) Če je Bog neskončen in človek končen, morajo v religiji biti skrivnosti

Gotovost, o katerih je tukaj govor, se nanaša na predpogoje vere, na »praeambula fidei«. To so res le predpogoji, da more človek brez sleherne nespameti tudi razumsko pritrditi skrivnostim vere, o katerih ne more imeti notranje, ampak le zunanjo razvidnost, kajti za njihovo resničnost mu jamči le božja avtoriteta, ne pa lastni naravni razumski uvid, čeprav velja trditev 1. vatikanskega koncila, da »z vero razsvetljeni razum z božjo pomočjo doseže neko, in sicer zelo koristno umevanje skrivnosti ako raziskuje vneto, pobožno in trezno«.⁵³ Ta gotovost glede predpogojev vere ostane pri verniku stalni razumski temelj, tudi še potem, ko je pod vplivom milosti in svobodno, brez slehernega nasilja, zunanjega ali notranjega, in brez iracionalnega skoka v temo, v pametni pokorščini že izvršil uklonitev svojega razuma neskončnemu božjemu razumu in suvereni svobodnosti božje ljubezni.

Druga gotovost, tista namreč, s katero se oklepa božjega pričevanja glede resničnosti verskih skrivnosti, je mnogo odličnejša od zgolj razumske gotovosti glede »praeambula fidei«. Saj je nagib za gotovost glede resničnosti verskih skrivnosti Bog sam, kateremu človek z dejanjem vere, če je res pristna, reče brezpogojni »da«, in sicer ne le s hladnim razumom, ampak na neki način z vsem bitjem, zavedajoč se, da je Bog »življenje mojega življenja« (sv. Avgustin), in se nato v tej pritrditvi »čuti gotovega ter ve, da je na nečem trdnem«, ko stoji v »celostni vezanosti na Boga«.⁵⁴ Ta druga gotovost je do prve nekako v podobnem odnosu, v kakršnem je gotovost najidealnejše medsebojne ljubezni dveh moralno izredno visoko stoječih oseb glede vsega tistega, kar spada k jedru te ljubezni, do hladne in brezosebne gotovosti, da je ta in ta gora visoka toliko in toliko.

⁵¹ Newman, Ap 147 sl.

⁵² Newman, v pismu kanoniku Walkerju, z dne 6. 7. 1864; v: *Ausgewählte Werke* (hrsg. von dr. M. Laros) X. Bd., Mainz 1931, 13. Več glej Bogoslovni vestnik 25 (1965) 12–38, zlasti 30–37.

⁵³ Denz. 1796.

⁵⁴ R. Schnackenburg, v: *LThK IV*² (1960) 914; prim. tisto, kar je bilo rečeno v tekstu, na katerega se nanaša op. 35.

Skrivnosti, ki so predmet krščanskega verovanja, v nekem pogledu tej gotovosti in trdnosti verovanja ne le da niso v oviro, ampak ravno nasprotno. Newman je že kot anglikanec dejal na pomisleke glede verske skrivnosti: »Jaz sem nasprotno mnenja, da ta značaj skrivnosti, kolikor sploh kaj dokazuje, naravnost govori za zveličavni nauk. Nočem reči, da je resničen, **ker** je skrivnosten [gre za nauk o presv. Trojici]; a če je resničen, ne more biti drugačen kakor skrivnosten. Bilo bi res čudno — ako bi nauk, ki ima opraviti z neskončnim, večnim božjim bistvom, ne bil skrivnosten. Nastal bi celo ugovor zoper vsakteri nauk o božjem bistvu, če bi ne bil skrivnosten.«⁵⁵ To prepričanje je Newmana od njegovega »prvega spreobrnjenja« (v 15. letu starosti) naprej neprestano spremljalo. Kratko je to povedal v govoru l. 1849: »Logičnemu mislec mora biti jasno: ako je Bog neskončen in človek končen, morajo v religiji biti skrivnosti.«^{55a}

Po Newmanovem mnenju velja sledeče: V človeku, ki je došel do res »realne« (ne zgolj »nacionalne«, pojmovne) vere v Boga, je v zvezi z njegovo spoštljivo pritrditvijo Bogu vključno podana že tudi vera v božje razodetje, izvršeno v učlovečenem božjem Sinu, in hkrati vera v Cerkev in njene dogme — v Cerkev kot trajno nadaljevanje božjega učlovečenja med ljudmi.⁵⁶

Nedvomno je, da kristjan stoji v svojem verovanju pred skrivnostmi, ki jih ne more nikdar docela razumeti. Toda to ga ne moti, ker se zaveda, da »s pozemeljskimi lučicami nikakor ne moremo razkazovati in razsvetljevati nebeških zvezd«,⁵⁷ in da »vse tisto, kar je nedoumljivo, ne neha zaradi tega biti resnično«. Saj nam »vera pove to, česar nam čuti ne povedo, ne pa nekaj nasprotujočega temu, kar čuti vidijo. Nad čute je, ne pa zoper nje«. ⁵⁸

So težave, ki jih kljub milosti, katera kristjana razsvetljuje in podpira, in kljub dobri volji utegne marsikdaj tudi iskreno veren človek čutiti ob verskih skrivnostih — toda »deset tisoč težav«, pravi Newman, »še ne napravi niti enega samega dvoma.« Vse te težave pa dobivajo svojo rešitev in svojo luč v eni sami skrivnosti: to je »Kristusova skrivnost«, o kateri kot povzetku krščanstva tako mnogokrat gori 2. vatikanski koncil.⁵⁹ Ob pojavu Jezusa Kristusa se kakor na križišču vseh poti božjega razodetja, nadnaravnega in v nekem smislu tudi naravnega, srečujeta razumska gotovost glede predpogojev krščanskega verovanja in gotovost vere glede

⁵⁵ Newman, z dne 21. 5. 1837; v: K I, 230. Sploh se pri Newmanu pogosto vrača misel: Doslednemu mislec je popolnoma jasno, da morajo biti skrivnosti, saj je vendar človek končen, Bog pa neskončen. Prim. tudi J. Daniélou, ki pravi: »Filozofija je v celoti samo prag. Obvezuje nas, da podstavljamo Boga, a ga ne more spoznati. Najvišje njeno dejanje je na ta način to, da sama sebi postane vprašanje in da tako pokaže, da je ta postavitev vprašanja, ki pomeni trditev obstoja nečesa razum presega, zahteva razuma.« Glej Daniélou, Dieu et nous, Pariz 1956, 96.

^{55a} Newman, Mix. congr. 9, v: Kirche I, 281.

⁵⁶ Prim. O. Karrer, v uvodu k Newman-Karrer, Kirche I, 15.

⁵⁷ Zdravnik dr. H. Lassère-F. Marešič, Jasen odgovor, Ljubljana 1942, 23.

⁵⁸ Blaise Pascal, Pensées III, P. II a. 14 in a. 17.

⁵⁹ Npr. BR 2; 7, 1; KC 1; 7, 1; 55; LK 2; 100; B 14, 1; 16, 3. 4; D 14, 2; 22, 3 itd.

resničnosti vseh nedoumljivih skrivnosti notranjega božjega življenja, ki se je v Kristusu v docela svobodni ljubezni približalo človeku (prim. 1 Jan 4, 9).

Navedimo K. Adama, ki je o problemu izvestnosti vere veliko razmišljal. V že navedeni knjigi o Kristusu pravi: »Kakor božanstvo in odrešeništvo sveta, katerega si Jezus prideva, v svoji bitnosti gotovo pripada nadnaravni, nadzgodovinski sferi vere, tako gotovo spada to pridevanje samo skupaj z znamenji, s katerimi Jezus potrjuje to izpovedovanje o samem sebi (da je Bog in odrešenik sveta), zgodovinski stvarnosti in potrebuje zato, kakor vsak drug zgodovinski pojav, racionalno-kritičnega raziskovanja in utemeljevanja. Šele potem morem jaz kot misleči in odgovornosti se zavedajoči človek pritrditi razodevanju Boga, ki se je izvršilo v Kristusu, kadar je zgodovinsko dejstvo tega razodetja dovolj izpričano, kadar je postalo za moje spoznanje in mojo vest verodostojno. Da govorimo v jeziku teologov: Nadnaravna, od Boga podarjena vera v svet Kristusove skrivnosti podstavlja racionalni uvid v verodostojnost 'historičnega' Jezusa, uvid v 'nagibe verovnosti'. Šele ko dobim zgodovinsko izvestnost o tem, da je bil nekoč človek, ki se je glede samega sebe zavedal, da je božji Sin in odrešenik sveta, in dalje, ko dobim zgodovinsko izvestnost o tem, da človek more temu možu brezpogojno zaupati, šele tedaj sem pred njegovim spoznanjem in vestjo upravičen, še več, obvezan zaupati tistemu skrivnostnemu, v globine troedinega Boga segajočemu pričevanju tega moža o samem sebi, pričevanju, ki ga historično ne morem kontrolirati. Pot do Kristusovega misterija torej ne gre prek tajnosti nečesa metahistoričnega, tajnosti, ki jih ni mogoče kontrolirati, mimo prepadov paradoksnega in neverjetnega, marveč gre prek svetle, jasne ravnine Jezusovega zgodovinskega življenja. To je pot vere: po Jezusu h Kristusu, ali da s sv. Avguštinom govorimo še jasneje: po človeku Kristusu težiš k Bogu Kristusu.«⁶⁰

Pristavlja pa tudi K. Adam, da mora razen treznega in resnega naravnega razmišljanja, če naj se Kristusovi skrivnosti približam, sodelovati tudi milost, torej Bog in človek. »Gotovo je, da more zgolj na samo sebe postavljeno naravno, zdravo človekovo mišljenje s pomočjo zanesljive metode, prebujeno in prežarjeno od religioznega čustva, iz samega sebe postaviti določene nedvomljive trditve o Jezusu in njegovem delovanju in se dvigniti prav do razvidne verodostojnosti njegove osebe in njegovih izjav o samem sebi; toda prav tako gotovo je tudi, da more pri tem zgolj človekovem prizadevanju iti vendarle samo za zgolj človeško, torej omejeno in pogojno spoznanje. Šele tisti skrivnostni vzgibi in moč božje ljubezni, ki našega duha, naš posebni način čutenja, spoznavanja, hotenja, odprejo za to, kar je specifično nadnaravnega v historičnem dogajanju, ki našega duha obdarijo z novim globljim čutom za posebne načine božjega samoodkrivanja, z neke vrste 'razločevanja duhov' za zgodovinske sile ki delujejo v globini; šele tisti skrivnostni vzgibi in tista ljubezen, pravim, nas usposobijo za to, da v tkanini naravnega, zgodovinskega, spremenljivega z nezmotljivo gotovostjo zaznamo votek nadnaravnega, večnega, nespremenljivega in mu potrdimo. Iz zmede tisočernih glasov stvarstva, iz

⁶⁰ K. A d a m, Jesus Christus,² 57 sl.

človeških glasov, moremo — ob navdihovanju milosti — z neko novo, nezaslišano instinktivno izvestnostjo razložiti Očetov glas in z gotovostjo brez primere priznati: Amen, amen, Dominus dixit, Dominus fecit.⁶¹

e) »Credo, quia mysterium«

Razmišljanje o verskih »skrivnostih« in o naravni gotovosti, do kakršne more priti razum v pogledu na predpogoje verovanja (praeambula fidei), in o nadnaravni gotovosti v pogledu na resničnost verskih skrivnosti, nam pokaže, da je edino smiselno jedro trditve »credo, quia absurdum«, mogoče izraziti s stavkom: »Credo, quia mysterium«. Verujem, ker v sedanjem življenju sploh ne morem imeti jasnega notranjega uvida v stvarnost, na katero se nanaša »skrivnost«. Tista stvarnost je prevelika in preveč vzvišena; s kozarcem vode ni mogoče zajeti oceana neskončnosti. Toda popolnoma trdne razumske razloge imam, da pritrdim temu, kar me vera uči. Če razmišljam globlje in z odprtostjo za vse stvarnosti, kjerkoli in kakor koli jih najdem, če »premagam v sebi krčevito vase zaverovanega Evropejca in spet sprostim v sebi pristnega, resničnega, živega človeka, če se vrnem k samemu sebi, k temu, kar je v meni bistvenega«,⁶² bom — seveda ob skrivnostni podpori božje milosti — prišel do vere in ob življenju iz nje kmalu razumel in začutil, da skrivnostnost Boga, ki »je luč in teme v njem ni nobene« (1 Jan 1, 5) in ki je razodel svojo ljubezen do nas s tem, da je »na svet poslal svojega edinorojenega Sina, da bi mi po njem živeli« (4, 9), za moj razum ni obtežitev, ampak olajšanje in sprostitev, kakor tudi njegova postava ni zaslužnje, marveč »postava svobode« (Jak 1, 25). »Ker je to skrivnost, zato verujem!« Nikakor pa ne verujem na slepo, fanatično, brez trdnih razumskih temeljev; saj bi kaj takega bilo neetično, v nasprotju z bistvom človeka kot umnega bitja, v nasprotju z božjim razodetjem, ki hoče naravo dvigniti, ne pa je uničiti. Kaj šele, da bi verjel nečemu, kar sem spoznal za nesmiselno!

Kdor se ni seznanil s tem, kaj je »skrivnost« kot predmet krščanskega verovanja, temu bo ta pojem res lahko postal povod za misel, kakor da mora kristjan napravljati nasilje svojemu razumu ali da mora biti razumsko manj vreden, če naj trdno veruje. Kdor pa se bo srečal z resničnim in pravilnim pojmovanjem »skrivnosti« ter podobno kakor veliki francoski mislec H. Bergson spoznal, kaj pomeni krščanska skrivnost v življenju velikih krščanskih osebnosti, kakršni so svetniki, ta bo začel razumevati, kaj je mislil Kristus s trditvijo: »Jaz sem luč sveta. Kdor gre za menoj, ne bo hodil v temi, marveč bo imel luč življenja«. (Jan 8, 12).

V prvotnem krščanskem slovarju, ki ga je 2. vatikanski koncil spet začel uveljavljati, pomeni skrivnost (misterij) manj temnost predmeta vere kakor zgodovinsko in hkrati transcendentalno dejstvo velikega odrešitvenega dogajanja, s katerim pride vernik v stik, ko se odpre za krščansko razodetje. Zato vera v polnem pomenu združuje v enoto tisto dvojje, kar je v nauku Janeza Evangelista o veri tako tesno združeno: »videti in

⁶¹ K. Adam, n. d., 58 sl.

⁶² K. Adam, n. d., 32.

verovati».⁶³ Saj je skrivnost pravzaprav nekaj osebnega, je Bog sam, ki se nam po Kristusu v Cerkvi približa; in vera v globljem pomenu je srečanje oseb, nikakor pa ne »sprejemanje ugank«.⁶⁴

3. »DOGMATIČNOST« KRŠČANSTVA

V krščanstvu in posebej v katoliški Cerkvi obstoje »dogme«, ki jih je treba verovati, če hočeš biti kristjan ali katoličan. To je razlog, da govorimo o »dogmatičnosti« krščanstva. Tudi ta dogmatičnost je bila in je še danes za mnoge spotika in povod, da pri vernih katoličanih radi postavljajo slepo, protirazumsko podrejanje različnim »dogmatičnim formulam«.

a) Dogmatičnost in dogma v svetni govorici

Odpor do »dogmatičnosti« krščanstva se je med evropskim izobraženstvom uveljavil zlasti od časa razsvetljenstva naprej. I. Kant je še posebej zavestno razglasil geslo razsvetljenstva: »Sapere aude! Imej pogum, uporabljati svoj lastni razum!« In je to uporabil kot nasprotje veri v »dogme«. Od tedaj dalje je dogma posebno izrazito prišla na slab glas, češ da gre pri njej za »dogmatizem«. Dogmatizem pa Kantu pomeni umsko stališče, ki misli, da je mogoče vse probleme rešiti iz vnaprej zamišljenih, abstraktnih načel, ne da bi človek imel pravico, vprašati se, če je to upravičeno.⁶⁵ In ta pomen ima dogmatizem danes kar na splošno. Dogma pa v filozofski in podobni literaturi danes splošno pomeni bodisi zgolj nedokazano mnenje bodisi neopravičeno ali neopravičljivo trditev. Njen psihološki korelat je ravno dogmatizem. Tak dogmatizem more iti tako daleč, da po trditvi Gabriela Marcela dogmatistično izključuje sleherni dogmatizem.⁶⁶

Neverni v splošnem poznajo samo tisti pomen »dogme«, ki se uporablja v profanem življenju in v filozofiji. Ta smisel pa radi prenašajo tudi na versko področje in mislijo, da se Cerkev z dogmami zapira sama vase, izgublja s tem obzorja bodočnosti in napravlja svoje člane, ki se hočejo oklepiti dogem, nesposobne za resnično sproščeno in ustvarjalno kulturno življenje ter za dejavno izboljševanje družbene ureditve.⁶⁷ Tako je nekega dne (11. 2. 1895) pred francosko skupščino govoril Jean Jaurès: »Predvsem je treba pomniti eno — da ni nobene svete resnice..., ki bi je ne bilo človeku dovoljeno v polnosti raziskovati... Ni je večje stvari na svetu, kakor je svobodnost duha; to se pravi, da nobena notranja ali zunanja sila, nobena dogma ne sme omejevati človeškemu rodu neprestanega prizadevanja in neprestanega iskanja.«⁶⁸

⁶³ P.-A. Liégé, v: *Catholicisme* IV (1956) 1395.

⁶⁴ Prim. Liégé, prav tam.

⁶⁵ Kant, *Kritik der reinen Vernunft* B XXXVI, nav. W. Kaspar, *Evangelium und Dogma*, v: *Catholica* 19 (1965) 199.

⁶⁶ A. Dondeyne, *Foi chrétienne et pensée contemporaine*, Louvain 1952, 185.

⁶⁷ Prim. W. Kaspar, v: *Catholica* 19 (1965) 199.

⁶⁸ Nav. Dondeyne, n. d. 185.

Pri nevernem človeku, ki je poleg tega še prepričan pozitivist in ki torej priznava pravo veljavnost samo »pozitivnim« znanostim, je tak odpor zoper dogme in dogmatičnost pravzaprav popolnoma razumljiv. Kakšen smisel bi imela npr. kaka državna instances, ki naj bi odločala, kaj je treba misliti npr. o kaki rudnini ali o atomski energiji? Saj morejo na področju naravnih stvarnosti, ki so načelno spoznatne v vsem, kar je dostopno izkustveni znanosti in njenim, na kvantitativnih odnosih temelječim matematičnim računom, odločati v resnici le znanstvena dognanja. Zgolj človeške instance so sicer upravičene, v določenih mejah urejati dejanja ljudi, da ta dejanja ne bodo v škodo, ampak v korist obči blaginji; nikdar pa niso upravičene »določati«, kaj naj znanost odkrije in kaj naj človek misli glede stvari, ki jih čisto jasno dojema s svojim naravnim spoznanjem.

Danes pozitivizem in neopozitivizem sicer nima več tako samozavestnih zastopnikov, kakor je bilo to npr. pred 50 leti.⁶⁹ Vendar pa tudi tisti misleci, ki sicer ne prisegajo na pozitivizem, ampak priznavajo tudi duhovne vede in posebej filozofijo za pravo znanost, pač zelo težko razumejo »dogme« in »dogmatičnost« krščanstva, ako ne verujejo v osebnega Boga in zlasti ne v božje razodetje, v svojem vrhuncu izvršeno v Kristusu. Mislijo si pač, da človek, ki veruje v »dogme«, ne more »misliti s svojo glavo«.

b) Dogma v govorici Cerkve in utemeljenost dogmatičnosti krščanstva

Čisto drugačno stališče bo mogel imeti do dogem, kdor jih tako razume, kakor jih dejansko pojmuje katoliška Cerkve in ki je prepričan, da je v Kristusu Bog stopil na zemljo in da po Cerkvi nadaljuje svojo odrešeniško poslanstvo, k čemur spada tudi pričevanje za resnico (prim. Jan 18, 37; 14, 6). V Cerkvi dogma ni istovetna z idejo »pedsodka«, z idejo »svete resnice«, ki je »prepovedana človeškemu raziskovanju«. Zato npr. katoliška morala ni »zaprta«, »statična in nasprotna napredku«, čeprav je resnično zakoreninjena v dogmi. Saj v teološkem pomenu »dogma« ni soznačna z »dogmatizmom«, marveč pomeni navsezadnje samo skrivnost božje ljubezni do človeka. In krščanska morala je v odličnem pomenu morala življenja, ker se ta morala zakoreninja v združenju člo-

⁶⁹ Prim. Fr.-Martin Schmölz, *Das Ende eines Traumes. Adam Schaff oder die Frage nach dem Menschen in Marxismus*, v: Wort und Wahrheit 21 (1966) 449—456. Schmölz navaja Schaffove besede, zapisane v njegovi knjigi »Marxismus und das Menschliche Individuum, Wien 1965, 313 sl.: »V resnici postopa filozof, ki npr. pretehtava vprašanje o smislu življenja, v svojih raziskovanjih drugače kakor po metodi naravoslovne znanosti. On mora ravnati drugače, ker mu to narekuje predmet njegovega zanimanja. Iz tega pa nikakor ne sledi, da je način njegovega ravnanja nedovoljen ali celo neznanstven... To preprosto iz tega razloga, ker ravnanje naravoslovca in eksperimentatorja tukaj ne zaleže veliko. Področje razmišljanj je drugačno in se ne da raziskovati z metodami eksaktnih znanosti — vsaj ne v današnjem stanju znanja, in dvomim, da bo kakršen koli napredek znanja v tem pogledu kaj predrugačil. Seveda je to neprijetno... Osebnost bi mi bilo ljubše, če bi mogli na tem področju izreči kaj bolj gotovega in odločilnejšega. Žal, tega ni mogoče storiti. Toda to neprijetno dejstvo problematike ne spravi s tega sveta, pa tudi ne zmanjša njenega pomena« (W. u. W. str. 452). Znano je, da je Adam Schaff idejni voditelj marksističnih mislecev na Poljskem.

veka z Bogom, kar nam posredujeta vera in milost, in ker je po svojem notranjem počelu morala ljubezni.⁷⁰

Dogma pomeni »resnico«, ⁷¹ katero kot od Boga razodeto oznanja Cerkev. O Cerkvi pa je veren človek tudi razumsko prepričan, da je od Kristusa postavljena in z darom Svetega Duha usposobljena za oznanje-vavko odrešujoče božje besede in za »zakrament ali znamenje in orodje notranje zveze z Bogom in edinosti vsega človeškega rodu« (KC 1). Ker gre pri božjem razodetju za stvarnosti, ki so v zvezi s svobodnimi božjimi načrti in ki presegajo naše naravno spoznanje (čeprav mu ne nasprotujejo, ampak mu odpirajo pogled v nova, naravno neslutena obzorja spozna-vanja), zato je razumljivo, da se tukaj razum ne more opreti le nase. Kardinal Newman pravi v knjigi, ki je bila nekak zadnji korak na nje-govi poti v katoliško Cerkev: »Kakor je bistvo vsake religije avtoriteta in pokorščina, tako je razlika med naravno in razodeto religijo v tem, da ima prva subjektivno, druga pa objektivno avtoriteto. Razodetje obstoji v javljanju nevidne božje moči ali v nadomestitvi glasu vesti z glasom Zakonodajavca. Vrhovna oblast vesti je bistvo naravne religije, vrhovna oblast apostolov ali papežev, Cerkve ali škofov je bistvo razodete religije. In če tako zunanjo avtoriteto odstranimo, pade duh nazaj k tistemu notranjemu vodniku, ki ga je imel celo, preden je bilo razodetje razglašeno. In če je zahteva po nezmotljivem razsodništvu v religioznih spornih vprašanjih tako zelo važna in tako močno koristna za svet v vseh časih, potem je tem bolj dobrodošla v času, kakor je sedanjí, ko je človeški duh tako dejaven, mišljenje tako plodovito, mnenja tako mnogotera...«⁷² V svoji Apologiji iz l. 1864 pa piše Newman o samem sebi: »V mnogih stvareh sem se spremenil, v tem se nisem. Od 15. leta starosti je bila dogma osnovno načelo moje religije. Drugačne religije nisem poznal; nisem se mogel vmisliti v drugačno vrsto religije; religija kot zgolj čustvo je zame sanjarstvo in le videz. Prav toliko je možna sinovska ljubezen brez obstoja kakega očeta kakor pobožnost brez obstoja najvišjega Bitja. Česar sem se držal 1816, sem se držal 1833 in se držim 1864.«⁷³

Da avtoriteta sv. pisma sama v verskih stvareh ne zadostuje, je Newman jasno povedal že v svoji anglikanski dobi: »Pritrditev svetopisem-skemu tekstu ne zadostuje za namene krščanskega občestva... Saj sv. pismo nima pred očmi sistematičnega pouka in vera, katero uči, je raz-tresena prek posameznih pisem in jo je mogoče razumeti le, če jih gledamo kot celoto... Kako nespametno je potemtakem mnenje, da je za eno-dušnost v mišljenju in delovanju dovolj storjenega, če se zahteva pritrditev kakemu besedilu, ki slučajno stoji v sv. pismu! Ako hoče Cerkev delovati močno in s poudarkom, potem mora v svojem nauku govoriti odločno in jasno in mora gledati na svojo vero kot na določno prepričanje duha in ne kot zgolj na domišljijsko podobo.«⁷⁴ Na ugovor, češ da je katoliška

⁷⁰ Prim. Dondéyne, n. d. 210.

⁷¹ Tukaj jemljemo resnico ne zgolj v »intelektualističnem« smislu, ampak tako, kakor jo jemlje sv. pismo; glede bibličnega pomena resnice prim. X. Léo n-Dufour etc., *Vocabulaire de théologie biblique* (okr. VThB), Paris 1962, 1092–1098; prim. op. 54; prim. tudi A. Brunner, *StdZ* 164 (1958-9) 186 sl.

⁷² Newman, *Development*, v: K I, 359.

⁷³ Newman, *Ap.* 30; prim. tudi *Ap.* 152.

⁷⁴ Newman, *Arians* 2, napisano l. 1832, v: K I, 223.

Cerkev s svojim dogmatičnim načelom »uničila moč katoliškega razuma« in da je »tako vplivala na razum posameznikov, da niso imeli nobenih osebnih prepričanj in so smeli izbirati le med suženjskim praznoverjem in skritim uporom svojega srca«, pa je Newman v svoji Apologiji odgovoril zelo kratko: »Mislim, da vsa zgodovina teologije zavrača tako domnevo.«⁷⁵

Sicer pa niti reformatorji 16. stol. nikakor niso hoteli ustvariti kakega dogem prostega krščanstva. Luther je humanistu Erazmu, čigar odpor zoper »dogmatično načelo« je znan, zabrusil v obraz: »Odstrani trditve in odstrani si krščanstvo!«⁷⁶ Tudi še danes ne manjka med evangeličani odličnih vernikov in teologov, ki odločno zagovarjajo »dogmatično načelo« krščanstva; saj kdor je prepričan (in sicer tudi razumsko) o »Kristusovem misteriju«, na kakršnega se naslanja krščanstvo vseh 20. stoletij, pravzaprav sploh ne more misliti, da to ne bi bilo prav. Znani teolog luteranske smeri Wilhelm Stählin pravi v naslonitvi na Raz 22, 15: Cerkev mora imeti zidove in jih braniti »nedotaknjene, da se ‚znotraj‘ in ‚zunaj‘ ne zamenjavata«. Dolžna je skrbeti za to, da moremo razlikovati med resnico, kateri se brez strahu zaupamo, in domišljijo, ki ogroža življenje s samouničenjem. »Brez takšne dogmatične službe čuvanja bo zid, ki notranji prostor Cerkve loči od vdiranja zmote, hitro razpadel. Prav tako gre pri vseh prizadevanjih za pravo obliko bogoslužja ne toliko za umetnostna pravila..., marveč preprosto za to, da se svetemu približujemo z dolžnim češčenjem in se mu dajemo z iskreno vdanostjo srca, namesto da bi samo govorili o tem svetem. In končno je zid potreben tudi za jasnost in trdnost v vseh vprašanih reda v pomešanosti ljudi med seboj.«⁷⁷ In še dalje pravi W. Stählin: »Kako mnogi ljudje sanjajo o ‚nedogmatičnem‘ krščanstvu, ki se odpove vsem mejam zdravega nauka in zmehčava ‚otrple‘ forme teoloških pojmov v prid splošnim religioznim idejam in čustvom!... Toda celo najostrejši teološki prepir more biti izraz odgovornosti za vso Cerkev in služiti resnični edinosti bolj kakor pa tista nejasnost, za katero se skriva miselna nejasnost.«⁷⁸ Podobno govori prof. teologije v Heidelbergu Edmund Schlink, ki je bil tudi eden najuglednejših opazovavcev na 2. vat. koncilu.⁷⁹

Kajpada moramo priznati, da se zlasti med evangeličanskimi teologi marsikje uveljavlja protidogmatična miselnost, ki poleg vseh drugih vzrokov dobiva svojo hrano tudi iz vpliva Sörena Kierkegaarda. Kot nasprotnik Heglove filozofije se Kierkegaard bori zoper »objektivnost samo na sebi«. Krščanstvo, tako poudarja Kierkegaard, ni nikak nauk, marveč Kristusova oseba in osebna vezanost na Kristusa. To je »nauk o eksistenci«. »Gobeždanje o objektivnem nauku je hinavščina... Kakor da bi kršćan-

⁷⁵ Newman, Ap. 164.

⁷⁶ M. Luther: »Tolle assertiones et christianismum tulisti«, WA 18, 603 (De servo arbitrio. 1525), nav. W. Kaspar, v: Catholica 19 (1960) 200.

⁷⁷ W. Stählin, Jerusalem hat Mauern und Tore, v: Zur Erbauung des Leibes Christi. Festgabe für Prof. D. P. Brunner, hrsg. von E. Schlink u. A. Peters, Kassel 1965, 77 sl.

⁷⁸ W. Stählin, n. m. 79 sl.

⁷⁹ E. Schlink, »Die Aufgaben der ökumenischen Dogmatik, v: Zur Erbauung (gl. op. 77) 84—93.

stvo bilo objektivno posredovanje nauka in ne hoja za Kristusom!⁸⁰ Nedvomno je v tem zelo veliko resnice. Sicer pa sploh ni zmote brez kosa resnice, včasih zelo velikega. Nekaj resnice je celo v znanem izreku R. Bultmanna, češ da »ni važno, ali je Kristus vstal, važno pa je, da se odločim zanj«. Vendar je za pametnega človeka odločilno važno tudi to, ali je Kristus v resnici vstal od mrtvih, saj sv. pismo samo, na katerega se evangeličani sklicujejo kot na edino avtoriteto v verskih stvareh, zagotavlja: »Če pa Kristus ni vstal, potem je prazno naše oznanjevanje, prazna tudi naša vera. Očitno je pa tudi, da smo laž 've priče božje, ker smo pričali zoper Boga, da je obudil Kristusa... Ako Kristus ni vstal, je prazna naša vera, še ste v grehih« (1 Kor 15, 14—17). Spet pa niti od daleč ni dovolj, da zgolj razumsko pritrdim osrednjemu dejstvu, na katerega apostoli in vsa prva Cerkev naslanjajo svoje pričevanje o prihodu božjega kraljestva na zemljo, ne da bi se življenjsko odločil za Kristusa in za hojo za njim.

c) Vrnitev k bolj dinamičnemu pojmovanju dogme

Tu se moramo za trenutek ustaviti ob zožitvi pojma »dogme« v teološkem pomenu, ob zožitvi, ki je iz raznih vzrokov polagoma nastajala zlasti od časa razsvetljenstva dalje.⁸¹ Iz težnje po »jasnosti«, ki pa je večkrat premalo pazila, da imamo v teologiji in v oznanjevanju opraviti z božjo neizmernostjo, ki je ni mogoče zajeti v nikakršne formule, pa naj bodo tiste formule še tako neutajljivo nezmotne, je nastalo v glavah neuredkih vernikov, včasih tudi zastopnikov »sedeče teologije« (o kakršni govori K. Rahner), nesporezumljenje: kakor da bi razodeto božjo resnico bilo mogoče spraviti v nekake vreče in jih dajati ljudem kakor v obliki nekakšnih kovancev.⁸² Kdo ne bi prišel v zadrego, ko se zgodi, da kak prav dober vernik hoče zvedeti, kolikšno je natančno število dogem in kje jih je mogoče najti zapisane lepo po vrsti in pregledno! Kakor da bi dogmatična formula mogla do dna izraziti vse neizmerno bogastvo božje skrivnosti, kakor da bi tisti, ki dogmo pozna, v celoti poznal tudi stvar, na katero se dogma nanaša, in mogel nekako razpolagati z njo! Če bi katoliška Cerkev tako pojmovala »dogme«, potem bi bil odpor mnogih modernih protestantov v odnosu do dogem popolnoma upravičen. Saj vendar človek ne more razpolagati s skrivnostjo Boga samega in s tem, kar je božjega — to bi bila nezaslišana drznost: človek bi pozabil na svoj položaj, ki ga zavzema kot stvar, in bi se postavil na isto stopnjo z Bogom in celo nad njega; to bi bila resnično magija v pravem pomenu.⁸³

Katoliška teologija sicer kaj takega direktno nikoli ni učila, še manj katoliška Cerkev. Vendar pa je bilo pri teologih pač marsikdaj najti kaj takega, kar je dajalo povod za takšno do kraja osirotelo in celo napačno pojmovanje dogme. Če pa teologija ni na višku, se to redno pozna tudi v oznanjevanju.

⁸⁰ S. Kierkegaard, nav. A. Focke SJ, v: *Der grosse Entschluss* 12 (1956-57) 326 sl.

⁸¹ W. Kaspar, v: *Catholica* 19 (1965) 202.

⁸² Prim. Kaspar, prav tam.

⁸³ Prim. A. Brunner, v: *StdZ* 164 (1958-59) 181.

Sv. Tomaž Akvinski je »dogmo« jemal v bolj širokem pomenu, kakor pa se je polagoma uveljavilo od srede 17. stol. dalje.⁸⁴ V zvezi s tem je tudi zelo jasno učil, da se dejanje verujočega človeka sploh ne usmerja na dogmatično formulo, da bi se ustavilo pri njej, ampak na stvar samo, na katero se nanaša dogma; na ta način je razumljivo, da so dogmatične formule res samo sredstvo, ki nam pomaga, da vsaj nekoliko spoznamo zdaj ta, zdaj oni vidik nedoumljive skrivnosti notranjega božjega življenja.⁸⁵ Newman je v enakem smislu govoril o tem, kako posebno ob evharistični skrivnosti živo začutimo, da ne verujemo v kako formulo ali pojem, marveč v dejanstvo, tako stvarno, kakor smo stvarni mi sami.⁸⁶

Danes se v teologiji spet uveljavlja bolj dinamično pojmovanje »dogme«, tisto, ki se je po času sv. Tomaža polagoma umaknilo močno statičnemu umevanju, kakršno je ustrezalo bolj defenzivnemu mišljenju potridentske dobe. Seveda ni s tem rečeno, da dogmatična formula ne izreka resničnega vidika vélike božje skrivnosti, na katero se nanaša.⁸⁷ Nikakor noče bolj dinamično pojmovanje dogmatičnih formul trditi, da gre tu le »izražanje subjektivnega stanja tistega, ki govori«; dogmatična formula marveč hoče tistemu, ki posluša, približati ravno objektivnost stvarnosti, za katero gre, a z zavestjo, da so v dogmatični formuli vsebovani povedki le analogni⁸⁸ in da kažejo na božjo skrivnost, kakršna je sama v sebi in ki kljub vsemu vendarle ostane za trajno skrivnost, neizmerno presegajoča vse naše pojmovanje in govorjenje.⁸⁹

V tej luči je bolj razumljiv tudi »razvoj dogem«. K. Rahner pravi o tem: »Verujoča Cerkev ima v posesti to, kar veruje: Kristusa, njegovega Duha, aro življenja, moči večnosti. Te stvarnosti ne more dojeti mimo besede. A nima samo besede o stvári sami. Njeno poslušanje besede in njeno razmišljanje o besedi, ki jo sliši, nista le logično delo, ki skuša iz poslušane besede kot vsote stavkov polagoma iztisniti vse logične virtualnosti in konsekvence; tu gre marveč za razmišljanje o poslušanih stavkih v živem stiku s stvarjo samo. Takšno razmišljanje Cerkve, ki v nas po 'teologiji' dojame vero Cerkve, razvija, razjasnjuje, prihaja do 'novih' stavkov vere in ne le stavkov teologije; se dogaja ob besedi in ob stvari sami hkrati: eno v drugem, nobeno brez drugega. Drugače povedano: luč vere in pomoč Svetega Duha, ki delujeta v tem razmišljanju in v napredujoči verski zavesti, ne pomenita le nekaj takega, kakor je nadzorstvo kakega učitelja, ki pazi na to, da učenec, ki izvaja svoje računske in logične operacije, ne pogrési ... Luč Duha in vere se marveč uveljavita v rezultatu samem: skrito navzoča stvarnost deluje, ko gre za to, kako je treba razumeti to stvarnost.«⁹⁰

⁸⁴ Glej Kaspar, n. m. 202.

⁸⁵ Sv. Tomaž, 2—2 q. 1 a. 2: »Objectum fidei est... res ipsa, de qua fides habetur«; ad 2: »Actus credentis non terminatur ad enuntiabile, sed ad rem«; tudi a. 6 sed contra.

⁸⁶ Newman, v: K I, 240.

⁸⁷ Prim. K. Rahner, *Schriften zur Theologie* V, 56.

⁸⁸ Prim. K. Rahner, *Schriften* V, 59.

⁸⁹ Prim. K. Rahner, *Schriften* V, 72 sl.

⁹⁰ K. Rahner, *Schriften* I, 61.

Z navedbo tega odstavka iz K. Rahnerja naj bi bilo ponazorjeno, kako dogmatične povedke ne smemo imeti zgolj za abstraktne stavke, brez povezanosti s konkretno božjo stvarnostjo, o kateri stavki govorimo.

To bolj dinamično pojmovanje dogem je v zvezi z bibličnim pojmovanjem »resnice«. Od Parmenida dalje se je na Zahodu uveljavilo tisto pojmovanje resnice, ki ima svoj temelj v identičnosti mišljenja in biti. Bibličnemu mišljenju pa je lastno tisto pojmovanje resnice, ki temelji v identičnosti obljube in izpolnitve. Resnica je po pojmovanju sv. pisma tisto, kar ima obstoj, trajnost, prihodnost. Identičnost obljube in izpolnitve (in zato zanesljivost!) ima svoj temelj v osebni božji zvestobi. Toda Bog je v svoji zvestobi vedno večji, kakor ga moremo mi razumeti, njegova izpolnitev obljube prekosi vsako pričakovanje. Zato je razumljivo, da je dogma sicer nauk, ki se (zaradi božjega varstva, danega celotni Cerkvi) sklada s tem, kar v stvarnosti sami resnično obstoji in ki ima že sedaj resnično veljavo — saj je s Kristusom že prišla resnica končno veljavna na svet in je bila zagotovljena Cerkvi. Toda z druge strani je dogma v pravem pomenu nekaj *z a - č a s n e g a*, nekaj, kar bo svojo resničnost v polnosti izkazalo šele v prihodnosti. Dogma je »pričevanje za večjo resnico evangelija« in stoji v znamenju eshatološkega načela »že in še ne«.⁹¹

4. VERA KOT »TVEGANJE«

Kadar sv. pismo, posebno nova zaveza, govori o veri, misli skoraj vedno na takšno vero, ki je hkrati tudi spreobrnjenje. Vera v takšnem pomenu »izvrši revolucijo v mišljenju«, pravi J.-H. Newman.⁹² S človekove strani pomeni vera prelom z zgolj svetnimi nagibi življenja, prelom s prejšnjim vrednotenjem, ki se je naslanjalo na tisto, kar je neposredno vidno in kar se krije z neposrednimi individualnimi potrebami; hkrati je vera prestop v »horizonte nevidnega božjega kraljestva«.⁹³

1. Nekateri govorijo v zvezi s takšnim polnim pojmovanjem verovanja o »tveganju«, češ da mora človek, če naj resnično in globoko veruje, skočiti v temo, tvegati skok v brezno, ki mu nikjer ne vidi dna.

Že takoj v začetku moramo reči: Če je vera skok v popolno temo, potem bi tisti, ki vernim ljudem pripisujejo »credo, quia absurdum«, v bistvu imeli prav. Ali pa katoliška teologija res uči takšno tveganje kot nekaj, kar spada h krščanskemu verovanju?

Reči moramo, da niti protestanti (evangelikani) ne priznavajo upravičenosti in dovoljenosti takšnega tveganja v verovanju. H. Grass pravi: »Tveganja vere ne razumemo pravilno, če ga opišemo kot skok v negotovost [ins Ungewisse] in če mislimo, da je pravo bistvo verovanja v tem, da je brez vseh osnov [Grundlosigkeit]. Kakor je gotovo, da vera ne podeli popolne varnosti, tako gotovo je, da vera ne pomeni le radikalnega odvzema varnosti eksistence. Tveganje vere ne sme zaiti v bližino eksisten-

⁹¹ Glej W. Kaspar, v: *Catholica* 19 (1965) 205—207 in tam navedeno literaturo.

⁹² Newman, *Grammar of assent*, New York 1955, 112.

⁹³ P.-A. Liégé, v: *Catholicisme* IV, 1381.

cialno-filozofskega tveganja v ,nič'. Bilo je eno od temeljnih spoznanj reformatorjev, da vera podeljuje gotovost, ker je Bog v svoji milosti resničen in zvest.«⁹⁴

2. S katoliške strani omenimo samo nekaj takih teologov, ki se nikakor ne »zapirajo« pred moderno miselnostjo, bolj naklonjeno »eksistenci« kakor pa »bistvom«.

Ko P.-A. Liégé OP govori o veri v bibličnem pomenu, v tistem namreč, h kateremu naj se danes spet vrne teologija in oznanjevanje, pravi: »V zvezi s témo vera-spreobrnjenje so govorili o ,tveganju'. Ali je beseda točna? Gotovo ne, ako bi nam pomenila isto kakor stava.« Nato Liégé navaja za primer sv. Pavla: »Vem, komu sem veroval, in sem prepričan, da more moj zaklad ohraniti za oni dan. — Drži se kot pravila zdravih nauk, ki si jih od mene slišal v veri in ljubezni, ki je v Kristusu Jezusu« (2 Tim 2, 12. 13). »Bog je zvest; naš govor do vas ni ,da' in ,ne'. Kajti Sin božji, Jezus Kristus, ki smo ga pred vami oznanili jaz in Silvan in Timotej, ni postal ,da' in ,ne', marveč v njem je ,da'« (2 Kor 1, 18. 19). »Zvest je Bog, ki vas je poklical v občestvo s svojim Sinom Jezusom Kristusom, Gospodom našim« (1 Kor 1, 9). Še naprej pa Liégé nadaljuje: »Pač pa moramo reči, da je življenje iz vere in v veri tveganje v tem pomenu, da verujoči postavlja vse svoje upanje v obljubo življenja, katero zavisi samo od Boga; človek se odpove svoji samozadostnosti in prizna krhkost svoje sposobnosti za neposredno življenje, ki ga ima v svoji moči, in postavlja svoje upanje samo v svobodno-ljubečo božjo vsemo-gočnost. To je odločitev, ki pomeni prelom z življenjsko skopostjo in s človekovo samozadostnostjo; to pomeni odtrgati se od samega sebe, kar se mesenemu človeku zdi kakor tveganje [risque]: ,Kdor hoče svoje življenje rešiti, ga bo izgubil, kdor pa hoče svoje življenje zaradi mene izgubiti, ga bo rešil' (Lk 9, 24). In s tem je dovolj jasno povedano, kako zelo zavezuje vera vsega človeka, in najprej njegovo svobodo. Človek veruje s srcem, če to ,srce' vzamemo v bibličnem pomenu, po katerem pomeni središče osebnosti, kraj, iz katerega priteka tisto, kar imenujemo odgovornost, predanost [engagement], usoda. Na nekaj takega misli npr. prilika o sejavcu (Lk 8, 5—16): ,Ono, ki je v dobri zemlji, so tisti, ki besede slišijo in ohranijo v dobrem in plemenitem srcu ter obrode sad v potrpljenju'.«⁹⁵

Drugje pravi isti avtor: »Spreobrnjenje je tveganje: ne v smislu negotovosti dejanja vere ali v smislu stave [pari] — saj ni ničesar bolj trdnega in zvestega kakor Bog, pač pa v smislu zapustitve vidnih, prijemljivih zavarovanosti. Spreobrnjenje je sprejem: presrečno srečanje z Bogom, ki je prišel naproti, ki je klical in ki se je dal spoznati kot neprimerljiv prijatelj.«⁹⁶

Podobno sodi o odnosu med vero in tveganjem O. Semmelroth.⁹⁷ Nič drugače M. Schmaus. Tisto tveganje in tista nezavarovanost, ki sta pove-

⁹⁴ H. Grass, v: RGG II³ (1958) 1609; podobno W. Stache, prav tam 1558 in 1561.

⁹⁵ Liégé, v: Initiation théol. III³ (1961) 472.

⁹⁶ Liégé, v: Catholicisme IV, 1381 sl.

⁹⁷ O. Semmelroth, Was heisst glauben? Wesen und Gestalt des christlichen Glaubens, Kevelaer, zlasti 5—9.

zana z verovanjem, obstojita v nečem drugem in ne v skoku v popolno temo. Vera v Boga, stvarnika in odrešenika, nam marveč sredi neizmer-
nosti vesoljstva, v naglici vsakdanjosti in ogroženosti eksistence podarja
ravno zavest varnosti in nas rešuje ledene osamljenosti in obupa, pravi
M. Schmaus.⁹⁸ S tem je v upravičenih mejah zadoščeno tistemu, kar je
Peter Wust imenoval »potrebo po zavarovanosti« [Sekeritätsbedürfnis].
A ker je človek ustvarjen iz nič, pravi zopet Schmaus, mu je krhkost
in ogroženost, zapadlost smrti, kateri se neizbežno približuje, nekaj last-
nega. Če človek hoče zares in globoko verovati, mora biti pripravljen
sprejeti nase tisto nezavarovanost in negotovost, ki je lastna ospredju
stvarstva. Poklican je k temu, da zadnjo varnost išče tam, kjer edino jo je
mogoče najti: v vsemogočni božji ljubezni; in to tem bolj, čim večja je
ogroženost življenjskih področij ospredja. Površinska negotovost in po-
slednja gotovost celo rasteta v enakem razmerju. Negotovost je vedno
objeta od gotovosti v Bogu. Po zaupanju na poslednjo varnost v Bogu se
v Boga verujoči človek razlikuje od eksistencialističnega filozofa. Obema
je sicer lasten trezen pogled na ogroženost življenja, toda čisto drugačen
bo njun življenjski odziv na to ogroženost. Kristjan ve, da se bo izvršila
spremenitev sveta in da je vse stvarstvo v sedanji obliki zapisano razpadu,
spremenitvi v »novo nebo in novo zemljo« (Raz 21, 1 sl). Ta spreminitev
sveta se utegne zgoditi šele čez milijone let ali pa tudi že v naslednji
sekundi. To zavisi od svobodne, za nas nespoznatne, nedoumljive božje
volje. Ker je s svetom tako, zato sta svet sam in naše bivanje na njem
nezavarovana, točneje rečeno, naša sedanja oblika bivanja je vedno in do
globin nezavarovana. Zoper to ogroženost se človek ne more zavarovati
prav z ničemer, ker ne more ničesar storiti zoper vsemogočnega Boga. In
izkušnja kaže, da je treba mnogo prizadevanja, da končno postane človek
pripravljen na sprejem te negotovosti, ki je lastna ospredju stvarstva, in
da išče poslednje varnosti samo tam, kamor mu kaže »svetilka, ki sveti
na temnem kraju, dokler ne zasiže dan« (2 Pet 1, 19).⁹⁹

Kdor je zaverovan v napačno »zavarovanost« in se izogiblje sleherni
ogroženosti totranskih oblik življenja, kakor nam ga postavljajo pred oči
čuti in naše trenutno nagnjenje, ta sploh ni pripravljen iskati resnice,
če je še ne pozna. Naravnost izogibal se je bo.¹⁰⁰ Tu veljajo Jezusove be-
sede: »Kdor ljubi svoje življenje, ga bo izgubil, in kdor sovraži svoje živ-
ljenje na tem svetu, ga bo ohranil za večno življenje« (Jan 12, 25). Enako
ali še bolj kakor za začetek verovanja velja to za vztrajanje v veri in v
življenju po njej.

Za zgled vere in za »očeta vseh tistih, ki verujejo« (Rimlj 4, 11), nam
razodetje postavlja Abrahama, ob katerem je tudi dobro vidno, kakšno
tveganje je potrebno za vero. Abraham tudi razumsko ve, da je Bog in
da mu je govoril, naj zapusti domovino in gre v tujo deželo, v negotovost,
v nejasnost; toda Abraham je »proti upanju upal in veroval, da postane

⁹⁸ M. Schmaus, *Kath. Dogmatik II*³⁻⁴, München 1949, 63.

⁹⁹ M. Schmaus, *K. Dogm. II*, 62 sl.; 129 sl.

¹⁰⁰ Prim. Newman, govor »Disposition for faith«, *Sermons on var. occ.*, London, 70 sl.

oče mnogih narodov, kakor je bilo rečeno... Ni se dal zbegati z nezaupnostjo, temveč se je v veri utrdil in dal Bogu hvalo, popolnoma prepričan, da more tudi storiti, kar je obljubil« (Rimlj 18, 20—22). V preskušnji je Abrahamova vera sposobna žrtvovati celo edinega sina, na katerem se je že začela uresničevati obljuba (1 Mojz; Hebr 11, 8—19).

Verovati božji besedi se že po nauku stare zaveze pravi, izbirati med dvema vrstama modrosti, zaupati se božji modrosti in se nehati zanašati na svojo razumnost (Preg 3, 5; 28, 26). »Gorje mu, kdor zaupa v človeka... Blagoslovljen mož, ki zaupa v Gospoda« (Jer 17, 5—7). Jezus še z večjo jasnostjo in zahtevnostjo uči potrebnost začetne odločitve, ki zavrže vse druge učениke, kolikor so v nasprotju s tistim, čigar moč, modrost in očetovska ljubezen zaslužijo neomejeno zaupanje (Mt 6, 24—34); tudi na svojo pravičnost naj se človek ne zanaša, treba je marveč iskati pravičnost božjega kraljestva, ki prihaja od samega Boga in ki je dosegljiva samo veri (Flp 3, 4—9). To neomajno zaupanje je obenem pogoj zvestobe in vztrajnosti v veri (Hebr 3, 14), pa tudi veselega poguma, ki mu ni treba že zdaj videti sadove preskušane vere (prim. Hebr 3, 6; 13, 6; Rimlj 5, 1—5; 8, 38.39; 2 Kor 4, 13—18; Hebr 11, 3.26.27) in ki ve, »da tistim, ki Boga ljubijo, vse pripomore k dobremu, njim, ki so po njegovem sklepu poklicani« (Rimlj 8, 28).¹⁰¹

Jasno je, da takšne vere niso sposobni ljudje, ki hočejo imeti vse »lepo zavarovano in pregledno, kakor v priročnih predalčkih«, ljudje, ki se vda-jajo iluzijam o življenju, v katerem naj bi bilo že od vsega začetka jasno in določeno, ki iz sveta golega »ospredja« ne znajo in niso pripravljeni prodreti v »ozadja« vidnih bitnosti, v božje globine, ki so temelj tudi za vse tisto, kar se odigrava v ospredju. Tveganje v takšnem pomenu in pripravljenost na takšno tveganje je v resnici potrebno za vero v polnem smislu in za sfanovitnost v takšni veri. Kaj naj rečemo šele za tiste, ki hočejo biti poklicni oznanjevalci te vere! Tem je še posebno potrebna pripravljenost, da veljajo, če treba, tudi za »nespametne zaradi Kristusa« (1 Kor 4, 10; prim. 1, 23—31; 2 Kor 11, 19.23; 12, 9).

Vendar pa takšnemu tveganju vere ni mogoče očitati, da se ravna po izreku: »Credo, quia absurdum«. Krščansko tveganje mora biti vedno »razumna poslušnost« (Rimlj 11, 1) (čeprav ne ozkosrčno računska), pri kateri človek ve, komu je veroval in zakaj (prim. 2 Tim 1, 12). To velja tudi za tisto »paresia«, katero sv. pismo pripisuje oznanjevalcem božje besede in ki bi ji v slovenščini mogli reči tudi »sveta drznost« (prim. 1 Tes 2, 2; Apd 28, 31). Če bi ne bila tudi umsko utemeljena, bi jo seveda morali označiti za »fanatizem«, ki je slepa zavzetost za stvari, kakršne pred razumom in pred pravilno oblikovano vestjo na noben način ni mogoče opravičiti in katera je v popolnem nasprotju s krščanstvom ter s pravim bistvom človekove osebnosti.¹⁰²

¹⁰¹ Prim. sestavek *Confiance*, v: VThB 153—155; in sest. Foi, v: VThB 389—399.

¹⁰² Prim. A. Brunner, v: StdZ 164 (1958-59) 186 sl. Mogli bi to »držno« tveganje vere primerjati t. i. »slepi pokorščini«, o kakršni govori sv. Ignacij Lojolski in ki vzbuja z njo toliko »pohujšanja« pri ljudeh, ki mislijo na res slepo pokornost. Beseda »slepa« pokorščina je bila v asketičnem jeziku v rabi že dolgo časa pred sv. Ignacijem. V resnici ni slepa, ampak pomeni usmerjenost

3. Na tveganje, ki ni iracionalni skok v popolno temo, temveč v neizmerno božjo luč, je mislil Newman s svojo znano trditvijo, da je vera tveganje. Tveganje Newmanu ne pomeni, da človek začne verovati brez trdnih razumskih temeljev in da vztraja v veri samo za ceno rizika, da je vse skupaj zmotno in le samoprevara, podobno kakor se tolikokrat zgodi z vero v človeka in v človeško besedo. Nezaupanje do razuma je pri Newmanu bolj videz, razen če gre za zaupanje golemu razumu brez potrebnih »duševnih dispozicij« in brez »ljubezni« v smislu tistega, kar teologi imenujejo »pius credulitatis affectus« pri pripravi na verovanje. Newman se je boril še kot anglikanec zoper racionalizem tedanje anglikanske »Evidential Scool«, ki je gotovo preveč zaupala razumu. A v tem pogledu se Newman docela sklada z naukom cerkvenih očetov, ki so ob vsaki priliki poudarjali zvezo med očiščenjem srca in med duhovnim spoznanjem. Ob vsem tem se je Newman že od vsega začetka trudil za trdne apologetične argumente kot »praeambula fidei«, in sicer v neprestanem duhovnem naporu, ki pelje od »Esejev o čudežih« zgodnjega anglikanskega časa pa do viška v »Grammer of Assent«, ko je bil že 70-letnik. Iz vsega se vidi, da pri Newmanu ne gre za sovražnost nasproti razumu, ampak le za poudarjanje še nečesa drugega, na kar premnogokrat tudi dobri kristjani in teologi skoraj docela pozabijo: iskrena pripravljenost za poslušanje božjega glasu, ki govori zlasti v človekovi vesti, za pokorščino temu glasu, pa naj bi zahteval od nas tudi velike žrtve — v tem pomenu je nujno treba tvegati, in to premnogokrat v življenju, drugače ni mogoče priti k polnovredni veri in ne vztrajati v njej.¹⁰³

Urban Plotzke OP pravi čisto v smislu kardinala Newmana: »V Boga verovati ne pomeni pustolovščine, katere izid se zdi zelo dvomljiv.« Za kristjana, kolikor zadeva božjo stran, ta izid prav nič ni dvomljiv. Tveganje vere v krščanskem pomenu je pogum kristjana, ki pozna in priznava meje svojega razumskega spoznanja in ki se v svoji stiski spričo zmede človeških mnenj postavi na Boga, ki »je luč brez najmanjše sledi somraka, nevarnosti varanja in teme«.¹⁰⁴

Nemški pastoralist Fr. X. Arnold v svojih spisih ponovno ugotavlja dejstvo, da je dandanes čas »samoumevnega verovanja« mimo. Verovati in po veri živeti je za naše »ospredje«, že za »ospredje« tega, kar vsakega posameznika neposredno zadeva (teženje po ustrežanju trenutnim nagnjenjem), težje kakor pa ne verovati. Toda kdor je ob »neizrekljivem daru« (2 Kor 9, 15) našel dragoceni biser in se globoko zazrl v neponarejene njegove lepote, ta bo tudi v »pluralističnem svetu« mogel biti svoje

duše, ki pri poslušnosti predstojnikom ne išče ničesar drugega kakor božjo voljo in v pogledu nanjo izpolni v danem trenutku predstojnikovo odredbo. To razpoloženje ne zapre oči za druge dolžnosti, ki jih ima, in tudi ne za pravno upravičenost ukaza. Pač pa zatajuje upornost svoje narave in lastno nagnjenost k samovoljnosti ter mirno in po možnosti tudi navdušeno izpolni ukaz, kakor da ne bi bilo nikakih težav. Prim. L. Koch, Jesuiten-Lexikon, Paderborn 1934, 650 sl.

¹⁰³ Newman, npr. Var. occ. 73.

¹⁰⁴ Urban Plotzke OP, *Aller Glaube ist Wagnis*, Frankfurt a. M. 1963, 7 sl., nav. E. Busch, v: *ThRev* 61 (1965) 120.

vere globoko vesel, čeprav bo treba marsikaterega »tveganja«, vsaj tega, da hoče biti član »majhne črede« (Lk 12, 32) in da po »potrebi« mirno sprejme nase očitek: »Credo, quia absurdum«, ki pa je stvarno docela neutemeljen, čeprav »spredje« ustvarja videz utemeljenosti.

Kliment Ohridski in njegova književna šola¹

Maks Miklavčič

Dne 27. junija 1966 je preteklo 1050 let, odkar je umrl v Ohridu škof Kliment kot »starček« in »zgrbljen od starosti, izčrpan od dela«. Že sodobniki so občudovali njegovo svetost, učenost, delavnost in ljudomilost. Verjeli so tudi, da je čudodelec in njegova izredna osebnost je prešla v legendarno veličino. Ob letošnjem jubileju se je zlasti slovanski svet realistično spominjal, kako močno še danes živi od sadov njegovega vzgojnega in književnega dela. — Prava Klimentova veličina se je tembolj dvignila iz zgodovinskega ozadja, ker je svet pred tremi leti obhajal 1100-letnico, odkar sta slovanska blagovestnika Ciril in Metod prišla oznanjat evangelij na Veliko Moravo v jeziku Slovanov. Takrat je proslava izzvenela v obžalovanje, da je bila genialna zamisel obeh solunskih bratov, rojenih Grkov, da bi na Moravskem ustanovila močno cerkveno občestvo na temelju slovanskega obrednega jezika in slovanske književnosti, po Metodovi smrti (885) obsojena na propad. Letos pa je bil 1050-letni jubilej ves v znamenju velike zmage, ki jo je za idejo solunskih bratov dosegel njun učenec sv. Kliment s pomočjo tako imenovane ohridske književne šole. Kar je zamislil genij obeh slovanskih »blagovestnikov«, je rešil neutrudljivi Kliment, ki ga »niso nikdar našli brez dela«. A ne samo rešil propada, ampak tudi ohranil in obudil k tako močnemu življenju in bogastvu, da je iz njega prostran slovanski svet črpal do naših dni.

Krščanska pravičnost in ljubezen do resnice, kakor jo odkriva objektivna zgodovina, nam narekujeta dolžnost, da se tudi Slovenci hvaležno spominjamo Klimentovega jubileja. Na cerkvenem področju dolgujemo njemu in ohridski šoli več, kakor se običajno misli! — Da se Slovenci pridružujemo letošnjemu jubilejnemu slavlju, nas drami ne samo prisrčno bratstvo s slovanskimi brati, ki še danes uživajo sadove Klimentove prizadevnosti za dvig njihove književnosti, ampak tudi srečna zavest, da smo tudi mi šele preko Klimentove ohridske šole mogli biti dejanski dediči po Cirilu in Metodu. Ohrid je v začetku negoval predvsem glagolico in šele nato nudil svoje duhovne zaklade vzhodnemu slovanstvu preko cirilskega črkopisa. Iz Velike Morave se nam je neposredno ohranilo le prav malo tega, kar sta ostvarila sv. Ciril in Metod. Tudi mi smo se v stoletjih pred Trubarjem jezikovno hranili iz glagoljaških cerkvenih knjig preko Ohrida, ki je varoval neskalsko izročilo solunskih bratov. Odtod so prejeli Hrvati svoje najboljše glagolske rokopise, v precejš-

¹ Predavanje na ljubljanski teološki fakulteti dne 14. novembra 1966 ob spominu 1050-letnice Klimentove smrti.

njem obsegu pa tudi Slovenci, ki so na Koprskem glagoljali še do l. 1830 in čez. Da ni bilo Ohrida, bi nam bili študenti staroslovenskega bogoslužja po rimskem obredu že davno in mnogo prezgodaj usahnili. Končni, a ne najmanjši vzrok, da se pridružujemo Klimentovi proslavi, je v naši pristržni želji, da sodelujemo pri obnavljanju vsekrščanskega občestva, kar je velika naloga našega časa. Osvežiti hočemo svojo ljubezen do vsega, kar je drago in življenjsko pomembno drugim bratom v naši skupni domovini. Klimentova ohridska šola sodi pač med najlepše spomine na našo davno versko in cerkveno edinost. Skupno praznovanje tega jubileja nas lahko zopet zbližuje.

Na našo srečo nista ne osebnost sv. Klimenta ne njegova šola kaka neznanka v slovenskem zgodovinopisju. Če se omejim samo na najnovejše in najboljše knjige, lahko opozorim, da imata oba v »Zgodovini narodov Jugoslavije«² kar častno mesto. Mnogo obsežneje in s prizadevnim vrednotenjem opisuje oboje Fr. Grivec v svoji zadnji knjigi »Slovenska blagovestnika sv. Ciril in Metod«.³ Ker pa nam gre za čim nazornejšo zgodovinsko sliko razmer in oceno daljnosežnih načrtov, nam je koristen še širši vidik. Za ta primer nam je na voljo v slovenščini knjiga G. Ostrogorskega, slovečega poznavalca virov, »Zgodovina Bizanca«.⁴ Isti predmet ki ga Grivec presoja z zahodnega vidika, čeprav z razumevanjem drugačnih stališč, nam Ostrogorski osvetljuje z lučjo od vzhodne strani in tako na njem odkriva poteze, ki jih doslej pri nas morda nismo dovolj upoštevali. Pred nami tako zaživi razgibano pozorišče celotnega vzhodnega Sredozemlja. Da se v dogodke na Balkanskem polotoku ob koncu 9. in začetku 10. stoletja vpletajo tudi še druge evropske sile, se lahko prepričamo iz vsake dobre evropske ali svetovne zgodovine, ki se ozira tudi na Ohrid. Tako mu npr. bernska »Historia Mundi«⁵ priznava vidno vlogo v razvoju balkanskih držav. Ko v tako pridobljeni snutek vnašamo votek cerkvenozgodovinskega dogajanja, se nam stopnjema odkriva prav tista in taka zgodovinska podoba, ki je vredni predmet naše proslave.

* * *

Ožje pozorišče, kjer nastopa Kliment s svojimi sodelavci, je mlada država Bolgarov, ki hoče na balkanskem področju postati resen tekmeec Bizancu. Bolgari so v tem času že gospodarji v notranjosti polotoka, medtem ko se v dinarskem območju hrvatska država šele pripravlja na popolno neodvisnost. Kako je prišlo do te situacije?

Razvoj v to smer se je začel s porazom Obrov pred Carigradom l. 626. Razbite šibke sile poraženih Obrov so se umaknile v Panonsko nižino, da se tu spet strnejo. Namesto Obrov, ki so bili dotlej vodilna sila tudi za balkanske Slované, se tisti mah vrinejo Bolgari, da nadaljujejo dvoboj z

² Zgodovina narodov Jugoslavije I. del, Ljubljana 1953, 261—263.

³ Fr. Grivec, Slovenska blagovestnika sv. Ciril in Metod, Celje 1953, pogl. 44—48.

⁴ G. Ostrogorski, Zgodovina Bizanca, Ljubljana 1961; naša snov na str. 227—235 in 244—253.

⁵ Historia Mundi, V. knjiga, Bern 1956, poglavje o zgodnjem slovanstvu, avtorja G. Vernadsky in Lj. Hauptmann, passim 266—316.

Bizancem. Že pod kanom Kuvratom (626—60) naletimo na trdno zvezo med turškimi in ogrskimi rodovi ter Slovani. Kuvratov sin Asparuh že obvlada zemljo do vrhov Balkanskega gorstva, slovanski rodovi zadobe v državi številčno premoč in azijski vladajoči sloj kmalu prevzame slovansko govorico. Ostali slovanski rodovi že vidijo v Bolgarih varuhe svobode, ki jim jo krati Bizanc. Poznejši kan Krum je še bolj velikopotezen: po zmagi Karla Vel. nad Obri zasede Sibirij, da bi postal sosed največje evropske države, a 813 stoji prvič pred Carigradom. Leta 828 se Bolgari pojavijo pred našim Ptujem (v Dol. Panoniji). Kan Presian je nato previdnejši, krepí notranje sile s privzemom novih slovanskih rodov, v njegovi oblasti sta že Bitola in Ohrid. Njegov naslednik Boris, ki se je pozneje tako tesno povezal s Klimentom, je že gospodar skoraj nad vso sedanjo Albanijo. Ob tolikšnem širjenju meja pa so narasle notranje napetosti in zlasti verske težave. V začetku Borisove vladé srečujemo na bolgarskih tleh poleg nestrpnega šamanstva bojarov kristjane vzhodnega in rimskega obreda, a tudi prve pristaše fanatičnega perzijskega dualizma v krščanski preobleki, ki pa se skuša prilagoditi staremu verskemu izročilu Slovanov (predhodniki bogomilov). Vrh tega naletimo na vsiljivo judovsko in mohamedansko propagando, ki sta jo že drugod morala zavračati tudi Ciril in Metod.

Boris se je odločil za sprejem krščanske vere, ki naj duhovno poveže konglomerat različnih rodov, hkrati pa državo zavaruje na zunaj. Ne mara krščanstva, ki bi mu vzelo neodvisnost. Zato si poišče stike najprej s Franki. Bizanc mu takoj ponudi svoje misijonarje, vedoč, da mu je krščanski sosed manj nevaren. Ker Boris ponudbe ni sprejel, je cesar Mihael III. rad ustregel moravskemu knezu Rastislavu in mu 863 poslal Konstantina-Cirila in Metoda, ki naj na Moravskem oznanjata evangelij v slovanskem jeziku. S to mojstrsko potezo, ki naj za Borisovim hrbtom Carigradu pridobi nove slovanske zaveznike, je franko-bolgarska zveza izgubila svojo pravo vrednost. Ko so isto leto (863) Bizantinci dosegli zmago nad Arabci in dobili proste roke v Evropi, so znova zahtevali od Borisa, naj sprejme njihove misijonarje. Iz Carigrada so se za boj pripravljene čete razporedile ob bolgarski meji, ob obali pa je nastopilo cesarsko brodovje. Boris se tedaj ni zanesel na zmago ob spopadu, zato je raje izpolnil bizantinske zahteve in l. 864 sprejel krščanstvo iz Bizanca. Ob tej priložnosti je dobil Boris ime Mihael po bizantinskem cesarju, ki mu je botroval. Grška duhovščina se je takoj lotila pokristjanjevanja bolgarskega naroda in organizacije bolgarske Cerkve.⁶

Sprejem krščanske vere je pomenil za Bolgare velik kulturni napredek, pospešil je proces slovanizacije ter s tem politično in etnično združitev. Odpor bolgarskih mogotcev, ki so se dvignili v obrambo svojega privilegirane položaja, vezanega na staro (pogansko) vero in etnično razcepljenost, je Boris - Mihael zadušil in dal usmrtiti 52 bojarov. Navzlic doseženim prednostim za razvoj države in notranjo strnitev Bolgarije, je bil Boris - Mihael razočaran. Bizanc si je preveč prizadeval spraviti bol-

⁶ Odtod dalje lahko sledimo opisu nastalega položaja po Ostrogorskem, n. d. 228 sl. Dodati mu bo treba le nekaj obče znanih dejstev.

garsko Cerkev pod upravo grške duhovščine in jo podrediti carigraski patriarhiji. Bizanc se je čutil tako močnega, da Bolgarom ni ponudil koncesije v obliki slovanskega bogoslužja kakor Moravanom. Bolgarski knez pa je nasprotno želel, da bi njegova mlada Cerkev dobila popolno samostojnost pod upravo lastnega slovanskega patriarha. Ker se mu želje niso izpolnile, je Boris obrnil Bizancu hrbet in se obrnil na Rim. Za papeža Nikolaja I. je bila to edinstvena priložnost, da loči Bolgarijo od Carigrada in jo spravi pod rimsko jurisdikcijo. V Bolgarijo je poslal svoje legate, ki so se neutegoma lotili dela. Grški duhovniki so se vrnili domov. Kazno je bilo, da bo prišla Bolgarija docela pod rimski vpliv. Bizanc je moral gledati, kako se mu sosedna slovanska zemlja izmika in kako se rimsko vplivno področje bliža samemu njegovemu središču.

Tedaj je nasprotje med Rimom in Carigradom doseglo višek. Kot nasprotnik Rima je patriarh Fotij postal branilec ne samo neodvisnosti bizantinske Cerkve, marveč tudi življenjskih koristi bizantinske države. Cezar Bardas in cesar Mihael III. sta se mu brez obotavljanja pridružila. Cesar je poslal papežu pismo, polno ponosa in samozavesti. V ultimativni obliki je zahteval preklic papeževe razsodbe proti Fotiju in ostro zavrnil rimske pretenzije na supremat. Patriarh je storil še korak naprej: prilastil si je vlogo sodnika in očital rimski Cerkvi zablode v vprašanju liturgije in cerkvene discipline, predvsem pa je pobijal zahodni nauk o izhajanju Sv. Duha od Očeta in Sina (Patre Filioque). Poleti leta 867 so izrekli na cerkvenem zboru pod cesarjevim predsedstvom anatemo nad papežem Nikolajem I., rimski nauk o izvoru Sv. Duha obsodili kot krivoverski, vmešavanje rimske Cerkve v zadeve bizantinske države pa razglasili za nezakonito. Patriarhovo okrožnico z ostro obsodbo rimskih doktrin in običajev, predvsem spet nauka o Sv. Duhu, so poslali vzhodnim patriarhom.

V trenutku največje zaostrenosti tega zgodovinskega boja, znanega kot Fotijev razkol, pa je prišlo v Carigradu do državnega prevrata, ki je docela spremenil položaj. V svojo nesrečo se je bil Mihael III. spoprijateljil z Vasilijem »Makedoncem«. Vasilij je bil doma v Makedoniji in je doraščal v revščini. Prišel je iskat srečo v Carigrad, se tu hitro znašel in zaradi svoje telesne moči in spretnosti v politični igri postal konjar na cesarskem dvoru. S tem se je začel njegov izredni vzpon. Postal je najintimnejši prijatelj Mihaela III. in mož njegove nekdanje ljubice Eudokije Ingerine. Z železno odločnostjo, ki se ni ustavljala pred čemerkoli, je težil za najvišjo oblastjo. Zato se je zapletel v spor s cesarjem Bardasom. Mihael III. je tako zelo podlegel vplivu svojega ljubljenca, da mu je brez pomisleka žrtvoval strica. S prevaro in krivo prisego sta zvalila velikega državnika v past: ob pohodu na Kreto, ko je Bardas sedel na prestolu blizu svojega nečaka (Mihaela III.), ga je Vasilij zahrbtno napadel in ubil z lastno roko (21. aprila 866). Za nagrado je dobil krono sovladarja, ki mu jo je Mihael III. podaril po vrnitvi v Carigrad (26. maja 866). Zdaj je imel Vasilij vse, kar mu je cesar mogel dati. Zadnje dejanje krvave tragedije je pospešilo to, da je čudaški in nezanesljivi cesar začel spreminjati razpoloženje nasproti sovladarju (Vasiliju). V noči med 23. in 24. septembrom 867 so Vasilij in njegovi prijatelji pri dvorni gostiji ubili pijanega cesarja v njegovi spalnici.

S tem je postal Vasilij cesar, razkola je bilo konec in Fotij je moral zapustiti patrijarški sedež. Zasedel ga je spet Ignatij. Vse to je opazoval bolgarski kralj Boris - Mihael. Odločil se je, da gre v cerkveni politiki lastno pot — ne oziraje se na Carigrad. Cesarski dvor mu ni mogel biti za zgled krščanskih kreposti. Pozorno je opazoval razvoj dogodkov v odnosih med Carigradom in Rimom, da bi varoval koristi bolgarske države.

Cesar Vasilij je po odhodu Fotija v samostan preko novega patriarha Ignatija obnovil zveze z Rimom. Cerkevni zbor v Carigradu 869/70 je potrdil odstavitev Fotija in ga izobčil. Popolnega soglasja sicer ni bilo, ker dvor ni pristal na papeževo stališče glede jurisdikcije v mejah patriarhije. Ko je cerkveni zbor končal delo, je to nesoglasje postalo posebno vidno. Bolgarski vladar Boris se je ta trenutek obrnil na koncil, naj odloči glede pripadnosti Bolgarije na Vzhod ali Zahod. Škofje so se znova zbrali na sejo in proti volji papeževih legatov odločili v korist Carigradu. Cesar in patriarh sta bila to pot bolj velikodušna kakor doslej: Bolgarom je patriarh Ignatij posvetil nadškofa, ki je imel veliko cerkveno samostojnost in višjo hierarhično stopnjo kakor drugi bizantinski nadškofje in metropoliti. Boris si je tako izposloval cerkveno neodvisnost, zakaj podrejenost pod carigradskega patriarha je bila zgolj zunanja in formalna. Dobil je iz Carigrada, kar mu je Rim dvakrat odklonil, ni pa hotel s tem pretrgati stikov z Rimom. Tudi papež ni maral iti zaradi Bolgarije v hud nov spor s Carigradom. Izkoristil pa je pozneje dane možnosti, da Bolgare spet naveže nase. Tako Rim kakor Carigrad sta morala priznati rastočo veljavo Slovanov na Balkanskem polotoku. Vezi Dalmacije in slovanskih plemen v notranjosti s Carigradom so se v 9. stol. rahljale. Slovani so se čutili ob sporih med Latinci in Grki neprizadete in so mislili le na povečanje svoje lastne vloge in izkoristili pomoč z Vzhoda ali Zahoda, da se sami okrepe. Tako so ravnali prej Moravani; zdaj Bolgari, kmalu pa tudi že drugi, zlasti Hrvati, ki so si tedaj urejali lastno neodvisno državo, priznано 880.

Enako se je tudi Dubrovnik leta 876, potem ko so ga Arabci oblegali že 15 mesecev, obrnil na Carigrad za pomoč. Bizantinska mornarica je Arabce pregnala, nakar se je Dalmacija spet dala organizirati v posebno témo, ostala pa je dejansko bolj odvisna od slovanskega zaledja kakor od Carigrada.

Arabska nevarnost je zblížala tudi oba cesarja Vasilija in Ludovika II., da sta šla skupno v vojsko, da ubranita Sicilijo in južno Italijo pred stalnimi arabskimi napadi. V začetku Bizanc ni toliko napredoval kakor latinsko cesarstvo, ko pa zahodno cesarstvo po smrti Ludovika II. (875), zadnjega Karolinga v Italiji, ni imelo več močnega naslednika, Bizanc pa močnega vojskovodja v Nikeforu Foka, ki je znova utrdil bizantinsko oblast v Južni Italiji, je bil tudi Rim prisiljen iskati zaščite pri bizantinskem cesarju Vasiliju. Prav zato se je papež skušal v cerkvenih vprašanjih sporazumeti z Vzhodom, hkrati pa krepiti vlogo Slovanov v Cerkvi po daljnovidni zamisli solunskih bratov; nadškofu Metodu je papež dal veljavo apostolskega legata nad Slovani v Podonavju. Žal moravski knez Svetopolk ni tako izkoristil novih možnosti, kakor jih je želel izrabiti bolgarski vladar Boris.

Vendar je tudi Bizanc pod Vasilijem moral biti previden. Kakor v Italiji je sicer tudi v Mezopotamiji zmagoval nad oslabele arabsko silo, vstal pa mu je nov nasprotnik v Armeniji; 885 (ali 887) je moral Bizanc priznati armenskemu vladarju Asotu I. kraljevski naslov. Cesar Vasilij je moral sprejeti politiko ravnovesja in sporazumevanja, če se je hotel obdržati na moči. Prav zato je na zunaj podpiral Metodijevo poslanstvo, na znotraj pa je vnovič izkoristil bistrornost odslovljenega patriarha Fotija.

Fotij je v samostanu postal modrejši in sposobnejši, da bi mogel nastopiti kot mož miru, sprave in krščanske vesoljnosti. Postal je uvidevnejši do Rima, se 875 vrnil na dvor in 877, ko je umrl (23. okt.) Ignatij, znova zasedel patriarški sedež. Rim ga je z nekimi pridržki priznal in Fotij je bil dovolj daljnoviden, da do svoje druge odstavitve (886) ni več izzval novega razdora s papežem. Nasprotno: cesarju je prav gotovo on sestavil idealne zakonodajne predpise o soglasju neodvisne cerkvene oblasti z državo, ki naj ima na skrbi zgolj svetne dobrine. Ta načela so najvažnejša novost v Vasilejevem zakoniku EPANAGOGE iz leta 879. Prešla so pozneje tudi v zakonodajo slovanskih držav na Balkanu in v vzhodni Evropi; Rusija se nanje opira še v 17. stol.

Spravljiva in uvidevna politika Bizanca do krščanskih dežel, da se te skupno obvarujejo pred nevarnostjo islamskih držav, je veljala do smrti Vasilija I. (886). Sledila mu je omenjena druga odstavitev Fotija in nastop cesarja Leona VI. Modrega, ki se ni hotel več omejevati na boj proti Arabcem. Nastala so nova sovraštva nasproti Bolgarom. Pod Borisom, ki je odstopil (889), sprave z Bizancem ni bilo mogoče obnoviti, zato se je njegov naslednik, poznejši car Simeon (893—927) odločil za boj z Bizancem na življenje in smrt. Da bi mogel v tem boju zmagovati, je hotel imeti iz krščanskih prvin porojeno kulturo, ki se je srečno začela že pod Borisom. Simeonov starejši brat Vladimir, ki je prvi sledil Borisu na prestolu, je zmotno sodil, da bo kos Bizancu, če se opre na staro pogansko vero. Simeonovo trdno prepričanje je bilo prav nasprotno: le krščanska Bolgarija more postati vodilna država na Balkanu in odstraniti od tod verolomno bizantinsko cesarstvo, ki se je pod Leonom VI. vrnilo k politiki sovraštva do Slovanov. Vrgel je Vladimirja s prestola in postal največji vladar srednjeveške Bolgarije — v stalnem tekmovanju z Bizancem.

* * *

Danes nas ne zanimajo zunanji dogodki v tem velikem spopadu, ampak veličina slovanske krščanske kulture, ki ji je dal že Boris varno zavetje v Ohridu, vodil pa jo je sv. Kliment Ohridski, najslavnejši učenec solunskih bratov Cirila in Metoda. V zvezi z zgoraj povedanim navedimo najprej poglobitve temeljne poteze t. i. ohridske šole:

1. Na makedonskih tleh je ta šola učencev sv. Metoda nadaljevala z istim delom, ki sta ga začela sv. brata z odobravanjem Bizanca in papeža na Moravskem in je po Metodovi smrti (885) moralo nasilno prenehati.

2. Delo te šole se je opiralo na pomoč in sodelovanje bolgarskih vladarjev, ki imajo izrečno voljo nastopati kot voditelji slovanskih narodov

na Balkanskem polotoku; hoteli so nastopati kot varuhi slovanske neodvisnosti, oprti na oživiljeno kulturo v narodnem jeziku in krščanskem duhu.

3. Boris in še bolj Simeon sta po tej šoli hotela spodriniti zgolj politični vpliv Bizanca, prevzemala pa po zrelem preudarku po njem ohranjenjo občo krščansko dediščino.

4. Hotela sta spopolniti izročila iz dobe, ko je Balkan sprejel krščansko vero tako iz Carigrada kakor iz Rima in kakor se je ta krščanska kultura mogla razmahniti v duhu spravljljive politike pod vladjo cesarja Vasilija in po smernicah papeža Janeza VIII., ki je 880 slovesno proglasil, da imajo Slovani pravico do lastnega bogoslužja.

Prav zaradi take trdne in nesporne podlage je vpliv ohridske šole mogel zajeti vse slovanske zemlje, ki so svojo lastno kulturo zajemale na videz sicer iz bizantinskih, dejansko pa bolj iz obče krščanskih virov. V te vire sta se prva poglobila blagovestnika Ciril in Metod, pa nista našla za svojo zamisel odkrite in zavestne podpore na Moravskem. Na makedonskih tleh, v osrčju Balkanskega polotoka so bila za genialni načrt sv. bratov ugodnejša tla, ker sta se za to zavzela kan Boris in car Simeon. Ne bi se pa mogel ta načrt uresničiti zgolj ob volji obeh vladarjev. Nujna jima je bila pomoč v daljnovidnem, pobožnem in organizacijsko izredno nadarjenem sv. Klimentu in njegovih sodelavcih. Da ni bilo sv. Klimenta, duše ohridske šole, bi ne bilo duhovnega počela in oživljajočega duha, iz katerega je zaživela krščanska slovanska kultura.

Kultura ohridske šole je torej bila hoteno obče krščanska in kljub krajevnim omejenosti odprta za dobre vplive od vseh strani. Kakor je miselnost sv. Cirila in Metoda oblikovala meniška šola, tako je tudi Ohrid ohranjal izročilo, da menišstvo ne pripada nobeni oblastno opredeljeni cerkveni pokrajini, ampak celotni, vesoljni Cerkvi. Redovništvo je bilo tako na Vzhodu kakor na Zahodu nosilec ideje vesoljnosti, ekumenizma, ki združuje vse kristjane v idealu popolnosti in bratstva in mu je bil vsaj še tedaj vsak razdor v Cerkvi pojmovno protislovje. Le tako sta se že solunska brata čutila enako povezana z Vzhodom kakor z Zahodom in tako sta brez težav našla pot do slovanske duše. Kdor tega vidika njenega dela ni doumel, ne bo zlahka razumel osebne sproščenosti, ki sta z njo sv. brata zasnovala in izvajala svoje poslanstvo med Slovani, in tudi ne bo zaslutil smisla ohridske šole, ki nadaljuje isto poslanstvo.

Ohridska šola pa ni bila le obče krščanska, ampak splošno slovanska. Pri njej so sodelovali vsi tedaj že krščanski Slovani, kar upravičeno naglašja tudi prof. Djoko Slijepčević v najnovejši knjigi »Istorija srpske pravoslavne Crkve«.⁷ Tej šoli so pripadali Slovani solunske pokrajine enako kakor Moravani in Panonci, oklepala je tako Makedonce kakor Srbe in Bolgare, mogli pa so jo za svojo priznati tudi Hrvati. Brez težav so pozneje njeno miselnost privzeli na sedanjem Romunskem, v Ukrajini in Mali Rusiji. Konstantinu in Metodu gre prvenstvo zamisli in prvega uspešnega, čeprav ne trajno učinkujočega poskusa, ohridski šoli pa prvenstvo široke popularizacije in tisočletnega obstanka krščanske slovanske kulturnosti, ki smo ji priče še danes tudi mi. Današnje vzhodne Cerkve

⁷ Djoko Slijepčević, Istorija srpske pravoslavne Crkve, München 1962, 38.

v obilni meri nadaljujejo izročila ohridske šole, čeprav so posamezne tem izročilom dodale še nove značilnosti v skladu s kulturnim in narodnim razvojem. Zato je povsem v soglasju s pravilnim pojmovanjem slovanskega kulturnega razvoja, da ob letošnjem jubileju (916—1966) v prvi vrsti proslavljamo spomin na osebnost sv. Klimenta in veliko delo ohridske šole pod njegovim vodstvom. Pravično vrednotenje tega jubileja je za nas pogoj, da moremo začenjati bratski dialog z vzhodnimi brati in še posebej koristna podlaga za sporazumevanje z njimi, ker je nam ohridska šola predstavno bližja kakor sedaj obstoječe vzhodne Cerkve. V veliko oporo nam je lahko v bodoče dokaj soglasno spoznanje, da je sv. Kliment s svojo šolo enako ljub tako zahodnim kakor vzhodnim Slovanom, posebno nam Jugoslovanom, ki smo ponosni, da Ohrid pripada naši skupni domovini.

* * *

Kratek vpogled na osebnost in delo sv. Klimenta, in še posebej na ostvarjene kulturne dobrine ohridske šole, bo mogel samo podpreti in dopolniti navedena spoznanja. V podrobnosti ne bo treba posegati, ker so dostopne v knjigah prof. Grivca in so tudi predmet strokovnega študija na naši fakulteti.

Kliment nedvomno po rodu izhaja iz tal stare Makedonije. Po letih je bil mlajši od sv. Cirila, ki ga je kot učitelja vzljubil in ga posnemal. Do 916 je učakal precejšnjo starost, ki jo viri ponovno navajajo. Oba solunska brata je spremljal na Moravsko, v Kocljevo Panonijo in v Rim, kjer so ga posvetili v duhovnika. Po vrnitvi v Panonijo si moramo misliti, da je ostal pri knezu Koclju ves čas, ko so nadškofa Metoda Nemci držali v ječi v Ellwangenu. Z Metodom se je nato vrnil na Moravsko in imel po Metodovi smrti (885) najodličnejše mesto med osirotelimi učenci poleg Gorazda. Ko se sled za Gorazdom izgubi, velja Kliment za voditelja skupine, ki se je prebila na jug. V njej so bili njegovi rojaki: Naum, njegov najmočnejši sodelavec (u. 910), prezbiter Konstantin, poznejši preslavski škof in verjetni utemeljitelj cirilice, pa Angelar, ki ga je prvega ugrabila smrt v domovini.

Poveljnik mesta Beograda Boritakan je družbo gostiteljsko sprejel in javil njen prihod kralju Borisu. Ta jih je pozdravil kot dobrodošle pomočnike, ki naj dajo bolgarski Cerkvi tako zaželeni slovanski značaj. Ko je Cerkev v Bolgariji 870 sicer dobila lastno in dokaj samostojno hierarhijo, je bila ta, kakor vse kaže, povsem grškega pokolenja. Slovanskega jezika so se ti Grki gotovo vsaj delno priučili in ga nekaj rabili po bizantinskem običaju kot ljudski jezik v bogoslužju; njihovo znanje slovanskega jezika pa je bilo nepopolno. Novi Borisovi gostje pa so bili jezikovno in bogoslovno visoko izobraženi ter tako sposobni, da so poglobili krščansko vero med ljudstvom ter postali oblikovalci slovanske knjižne kulture. Z njo bi šele Bolgarija prešla v krog kulturnih držav in uveljavila svojo veljavo v svetu. Boritakan je vladarju upravičeno sporočil, da so s Klimentom prišli možje, ki jih Boris željno išče.

Ob prihodu Metodovih učencev je pri Bolgarih od zunanjega prehoda na krščansko vero minulo šele dobrih 25 let, prekratka doba za duhovno in moralno prevzgojo naroda, ki se je šele stapljal v enoto iz slovanskih

in turkofinskih prvin. Onih 52 bojarov, ki so se novi veri uprli in so zato bili kaznovani s smrtjo, je pripadalo azijatskemu sloju prebivalstva. Sprejem krščanstva je tako Boris vezal s slovanstvom. In temu slovanstvu je želel dati možnost, da se kulturno, zlasti književno razvije tako visoko, da bo Bolgarija mogla tekmovati z Bizancem.

Okrog Preslave, državne prestolnice, je Boris očitno že imel neko kulturno žarišče, kamor je pozneje pozval presbiterja Konstantina, da postane škof, za sv. Klimenta in Nauma pa je ustanovil novo središče kulture okrog Devola v zahodni tretjini države, kjer danes živijo Albanci in Makedonci. Tedaj so imeli ti kraji več slovanskega življa in niso bili pod oblastjo turkofinskih velikašev. Klimentovo delo je bilo tod nemoteno, dobrodošlo ljudstvu in velikodušno podprto z Borisovimi gmotnimi sredstvi. Novi samostan in nova cerkev v Ohridu sta postala središče Klimentove, povsem nove teološke in književne šole, ki je po svojem središču zadobila ime ohridska šola.

Kliment se je oprijel dela, ki mu ga je zaupal Boris, z izrednim navdušenjem. Tudi grški pisci, kakor Teofilakt, ki sicer slovanstvu niso naklonjeni, poročajo o Klimentovi pobožnosti, delavnosti in priljubljenosti med ljudstvom z nedeljenim spoštovanjem. Duhovni obraz te šole je zanesljivo mogoče razbrati iz trojnega Klimentovega prizadevanja:

1. da povsod širi češčenje sv. Klementa Rimskega, čigar relikvije je spremljal v Rim. Tega je tako proslavljajal, da so pozneje svetništvo obeh v liturgijah kar zamenjavali. Vidni zunanji odraz te povezave Klimenta z Rimom, sedežem sv. Petra, je v Ohridu ohranjena freska, kjer vidimo na izviren način upodobljenega prvaka apostolov (Petra), ki nosi cerkev na ramenih, poleg njega pa stoji ne sv. Pavel, kakor je splošno običaj, ampak sv. Kliment;

2. da je imel za stalni vzor pred seboj delo sv. Cirila in Metoda, ki ju je stvarno in ljubeznivo opisal, tako da so mu nekateri pripisovali celo avtorstvo Metodovega Žitja. Sploh je vse delo Klimentovo v Makedoniji potrudljivo nadaljevanje, posnemanje in dopolnjevanje celotnega poslanstva solunskih bratov med Slovani;

3. navdušenje za širjenje svetniškega češčenja, zlasti Marije, apostolov, cerkvenih očetov in velikih cerkvenih govornikov med makedonskim ljudstvom v govorih, življenjepisih in pesmih. Zdi se, kakor da Kliment hoče privabiti zборе nebeščanov, da mu pomagajo vzgojiti njegove Slované h kar najbolj prisrčni pobožnosti.

Miselnost Klimentovega učenja najbolj poznamo iz njegovih spisov. Klimentovo osebno književno delo, posebno tisto na cerkvenem področju, dokaj izčrpno navaja že Teofilakt, poznejši ohridski grški nadškof, v svoji veliki hagiografiji. Po njem opis povzema in ga dopolnjuje »Knjiga za Kliment Ohridski«, ki je letos izšla v Skopju.⁸ Le malo Klimentovih spisov že v izvirniku nosi njegovo ime, za večino dobimo zagotovila, da so res Klimentovi, iz beležk prepisovalcev, za nekatere dokaj zanesljivo sklepamo po notranjih in vnanjih kriterijih, zlasti po vsebini in slogu. Največ Klimentovih spisov sodi med take, ki so bili namenjeni za neposredno bogo-

⁸ Haralampio Polenaković, Knjiga za Kliment Ohridski, Skopje 1966, 26—38.

služno rabo in imajo naslove: slovo, poučenje ali pohvala. Ugotovljeni so govori za Gospodove praznike, osem po številu, in se nanašajo zlasti na veliko noč, božič, razglašenje in podobne praznike. Najmanj štirje govori proslavljajo Marijine praznike (spočetje, oznanjenje, vnebovzetje), okoli trideset pa jih Kliment obrača v pohvalo svetnikom in bibličnim osebam. Kar trije med njimi so v čast Janezu Krstniku, dva v čast apostoloma Petru in Pavlu (eden še posebej samo sv. Pavlu), dva sv. Kozmu in Damijanu, po eden sv. Dimitriju Solunskemu (mučen v Sirmiju in v Solun prenesen, kakor Hermogenes-Hermagora v Oglej!), Klementu Rimskemu (njegova zavzetost za tega mučenca domnevno izvira odtod, ker je sodeloval pri prenosu njegovih relikvij, ali odtod, ker je nosil njegovo ime) in sv. Nikolaju. Drugi govori ali poučenja se obračajo še na stvarjenje, kesanje in smrt, praznike in poste. Med poučenji nas Slovence posebej zanima tisto, ki je namenjeno na splošno spominu na apostola ali mučenca, ki ima več izrazov in misli podobnim onim v II. freisinškem spomeniku, o čemer je ponovno pisal naš nepozabni profesor Fr. Grivec.⁹ Tudi zgoraj navedena svetniška imena upravičeno vzbujajo našo pozornost. Mimo Teofilakta je znanost dognala gotovost ali vsaj verjetnost avtorstva še za nekaj važnih Klimentovih spisov. Sem sodijo Pohvala za Lazarja in tri poučenja (za škofe in duhovnike, za nedelje, o izgubljenem sinu), posebno pa še Pohvala o sv. Cirilu, ki velja za najbolj pesniško Klimentovo delo. Na kakšen in kolikšen način je bil Kliment udeležen pri sestavi obeh panonskih legend (ŽK in ŽM), med učenimi raziskovalci še ni pravega soglasja. Več kot gotovo pa je, da je Kliment sodeloval kot pobudnik, urejevalec ali korektor pri obilnih prevodih, ki so izšli iz njegove ohridske šole. Teofilakt poroča, da je Kliment še na smrtni postelji preučeval prevode obrednih knjig in je tako močno verjetno, da so vsaj tri take knjige (Sinajski trebnik, Klovov zbornik in t. i. Cvetni triod) šle skozi njegove roke. Da je bil teološko temeljito izobražen, kaže Klimentov najobsežnejši govor »O sv. Trojici, stvarjenju in sodbi«.

Obsežnost vzgojne in izobraževalne šole, ki jo je Kliment sam vodil le 7 let (886—893), se vidi iz poročila, da je vzgojil 3500 učencev in jih v skupinah razpošiljal v razne kraje države, najbrž s skupno dolžnostjo, da ustanavljajo nova šolska središča. Ustanavljal je posebne šole za odrasle in posebne za otroke. Samo tako je mogoče pristati na možnost toliko izobražencev v tako kratkem času. Obseg njegovega truda dopolnjuje izročilo, da je gojil meniško askezo, urejal dobrodelnost in učil ljudi celo umnega sadjarstva, ki ima v Makedoniji še danes velik pomen.

Leta 893 je novi bolgarski vladar Simeon, ki je sicer zelo spoštoval Klimenta, močno spremenil njegovo usodo. Postavil ga je za škofa v kraju Velika (odtod ime Kliment Velički), ki zanj vemo le, da je bil v gorah nekje ob albanski meji. Vodstvo šole v Ohridu je prevzel sv. Naum, ki je bil po slovanskih virih Klimentov rodni brat. V vzhodni Bolgariji, ki je zdaj uvedla cirilski črkopis, pa je škofiji in novi šoli postal voditelj Konstantin. Klimentovo delo je postalo v bistvu pastirsko, kar se je prilegalo njegovi naravi.

⁹ Fr. Grivec, n. d. 82 sl. in 189 sl.

Kliment ni bil tako vseobsežen duh kakor sv. Ciril in ne pripraven za državniške naloge kakor sv. Metod, ampak je ljubil preprosto delo med ljudstvom in za ljudstvo. Izredna je bila pri njem sposobnost, da je znal vzdramiti pri svojih gojencih talente in jim zaupati novo delo. Tako se po njegovem odhodu na škofovski sedež ohridska šola pod sv. Naumom nadaljuje in morda šele od tedaj zastavi velikopotezen načrt za vsestransko prosvetlensko delo. Če je ta načrt nastal že poprej, pa kaže, da je bil Kliment tolikšen asket, da je pustil, da so slavo, zasluženost z njegovim delom, vsaj deloma poželi tudi drugi, zdaj že pod neposrednim vplivom carja Simeona, ki se je šolal v Bizancu in je hotel, da ohridska šola povzame v slovanskem jeziku izbor vsega, kar je ustvaril grški genij.

Ohridska šola se je odločila, da prevede v slovanski jezik najprivlačnejše spise starih asketov (Nauki sv. očetov, Janez Klimakos), velikih grških cerkv. očetov (Krizostom, Janez Damaščan, Metod Olimpiski), pa tudi nekaterih rimskih (sv. Hipolit), važna zgodovinska dela (Malalasova Kronika). Samostojni deli sta zlasti dve: »Zbor mnogih očetov« (neke vrste teološki leksikon) in spis o črkopisu, ki mu je bil avtor psevdonimni Crnorizec Hrabr, pod čigar imenom se morda skriva sam sv. Naum.¹⁰ Pisal ga je v pohvalo glagolici, v kateri so bile spisane knjige ohridske šole.

Mnogo teh knjig so pozneje prepisali še v cirilski rokopis, namenjen krajem, ki so bili bližje seznanjeni z grško pisavo. Cirilica je grško pismo spopolnila z glagoliškimi znamenji, da je mogla zajeti vse slovanske glasove.

Tako je nastalo veliko književno delo, sposobno, da ponese krščansko in narodno kulturo vsem Slovanom. Danes občuduje ves svet ta ogromni napor in se spominja ob 1050-letnici, da mu je bil duša sv. Kliment Ohridski.

Poslanstvo sv. Jožefa v zgodovini odrešenja

Francè Rozman

DE MISSIONE SANCTI IOSEPH IN HISTORIA SALUTIS (Mt. 1, 18—25)

Summarium: Haec pericope in tota Scriptura sacra unica est, in qua directe de sancto Ioseph agitur, in ceteris autem Ioseph solum connominatur. Decursu temporis pericope diversimode interpretabatur. Quarum interpretationum variarum ratio exstitit in brevibus S. Matthaei assertionibus, quae sibi apparenter opponuntur.

Quomodo Ioseph iustum nominare possumus, si occultat ea, quae secundum Legem publice denuntianda erant? Si Ioseph sibi conscius erat sponsam suam innocentem esse et eam dimittere volebat, etiamsi occulte, estne haec iniustitia? Iustitia eius in hoc sensu valde dubia est. Intentio evangelistae profundior est quam expressis verbis apparet.

Resolutio problematis deducitur: a) ex notione termini iustus in Novo Testamento, praesertim in Evangelio S. Matthaei; b) ex recta versione textus graeci, qui peculiaritate linguae hellenisticae gaudet; c) ex reconstructione textus aramaici subiacentis textui graeco. Ex quo apparet S. Ioseph iustitiam religiosam habuisse.

¹⁰ Prav tam, 196

S. Matthaeus hanc pericopam afferens demonstrat, quomodo Messias in familiam David introductus sit. Ioseph gaudebat hac dignitate: Erat vir iustus et ad stirpem Davidicam pertinebat. Introductio Messiae inter descendentes familiae David possibilis erat, quia Ioseph invitationem ad hanc functionem, a Deo per angelum annuntiatam, voluntarie accepit. Qua acceptione Ioseph pater Filii Dei adoptivus factus est.

V Matejevem poročilu o Jezusovem rojstvu (1, 18—25) ni v središču pozornosti Odrešenik, niti njegova mati, kot je v Lukovem poročilu (2, 1—20), ampak sv. Jožef. V kratkem sporočilu pojasni evangelist, kako Jožef sprejema nase z avtoriteto samega Boga, izraženo po angelu, obveznosti legitimnega očeta napram otroku in kako zaroki, sklenjeni z Marijo, daje polnomočje s poroko. Ob tako vzvišeni dolžnosti podčrtava evangelist na Jožefu dve prednosti. Prva se nanaša na njegovo pokolenje: je potomec Davidove rodbine; druga pa na njegov notranji lik: bil je pravičen.

Jožef se ne pojavi v svetem pismu iznenada kot Melkizedek, ne da bi vedeli za njegov rod, ampak spada med ugledne potomce Davidove hiše. Matej našteva v prvem poglavju (1—16) Jožefove prednike do kralja Davida in očaka Abrahama, s čimer dokazuje, da se v Jožefovih žilah pretaka Davidova kri. V razdobju tisočletne zgodovine so se Davidovi potomci razpršili po Judeji in Galileji in ko so izgubili kraljevo žezlo so tudi obubožali. Čeprav je Jožef po socialnem poreklu vse prej kot kralj, je vendar po krvi sin Davidov in zato deležen vseh obljub, ki jih je Bog dal Davidu in njegovemu zarodu (2 Kralj 7, 13). Čeprav našteva evangelist Jožefove prednike, prestavi, potem ko pride do Jožefa, težišče pozornosti na Marijo, in zaključi rodovnik: »Jakob je imel sina Jožefa, moža Marije, iz katere je bil rojen Jezus, ki je Kristus« (v. 16). O Jezusu izrečno pove, da je bil rojen iz Marije, torej je med Jezusom in Marijo razmerje: mati, sin. V kakšnem razmerju pa je Jožef do Jezusa, evangelist tukaj ne pove. Gotovo v drugačnem odnosu kot so bili Jožefovi predniki med seboj, če ne, bi Matej moral logično zaključiti rodovnik: in Jožef je imel sina Jezusa.

V kakšnem odnosu je Jožef do Jezusa in Marije, pojasni evangelist v naslednjem odlomku (1, 18—25). To je edini odlomek v svetem pismu, ki je izključno posvečen Jožefu. Jožefa omenjajo vsi evangelisti (Mr 6, 3; Lk 1, 27; 2, 16; 4, 23; Jan 6, 42), toda samo v zvezi z Jezusovo mladostjo ali v zvezi z ugovori s strani rojakov in farizejev glede Jezusovega porekla. Edino Matej mu posveča večjo pozornost in to s posebnim namenom. Zatrditi hoče, da je Jezus v resnici sin Davidov, ker je tudi Jožef sin Davidov. Kako pa more biti Jezus po Jožefu sin Davidov, če pa Jožef ni njegov naravni oče? Če pa nasprotnike prepriča, da je Jezus res Davidov sin, ker raste v Jožefovi hiši, ali ne bodo prav zaradi tega spodbijali njegovega božanstva (Mr 6, 3; Jan 6, 42)? Ugovore nasprotnikov zavrača Matej v navedenem odlomku, kjer pojasnjuje, kakšno je bilo resnično poslanstvo Jožefovo ob prihodu Odrešenika na svet.

Odlomek je na prvi pogled preprost, miselno enoten. Zdi se, da gre samo za Jožefovo odločitev, ali naj vzame k sebi Marijo ali ne. Ko pa se vanj poglobimo, razpade na miselne sestavine, ki si med seboj bolj nasprotujejo kot se skladajo. Podoben je mozaiku; gledan od daleč, se prikazuje kot skladnost barv, od blizu pa razpade v sestavne kamenčke, ki

si po velikosti in barvnih odtenkih bolj nasprotujejo kot se skladajo. Kaj hoče Matej s tem odlomkom povedati? Ali je morda uvod v evangelij? Ali morda teološka razlaga zgodovinskih dejstev? Ali svetopisemska opora dogmatični resnici, da je Marija deviško spočela in rodila Odrešenika? Ali apologija Jezusovega božanstva? Odlomek moremo pravilno razumeti samo, če poznamo izvirno, navdihnjeno Matejevo misel. Najboljši razlagavec je evangelist sam, zato odlomka ne smemo iztrgati iz celotne miselne zgradbe evangelija. Vodilna misel evangelija se odraža tudi v navedenem odlomku. Kako, pa bo pokazala razprava. Zaradi pravilnega razumevanja se opiram na izvirno grško besedilo in rekonstruirani aramejski tekst. Stavke bom prevedel kar se bo dalo dobesedno, čeprav bo slovenskemu stilu nekoliko tuje, samo da bo izvirna misel bolj vidna. V luči sodobne eksegeze skušam spraviti v sklad Matejeve misli in pokazati, s kakšnim namenom je evangelist napisal ta odlomek.

Iz strukture odlomka je razvidno, da gre za ustaljeni tip svetopisemskih pripovedi. Tako so sestavljeni odlomki, ki opisujejo prikazni angelov, ko prinašajo sporočilo iz nebes določenim osebam. Odlomek ima naslednje dele:

1. uvod (v. 18)
2. Jožefova odločitev (19—20 a)
3. angelovo sporočilo (20 b—21)
4. refleksija na prerokbo (22—23)
5. uresničitev sporočila (24—25).

U v o d

Z rojstvom Jezusa Kristusa pa je bilo tako: Ko je bila njegova mati Marija zaročena z Jožefom, je bila, preden sta prišla skupaj, noseča od Svetega Duha (1, 18).

Iz navedenega Matejevega in vzporednega Lukovega poročila (1, 26), zvemo, da sta bila Marija in Jožef že zaročena. Judje so se na zakonsko skupnost pripravljali v dveh etapah: z zaroko in poroko. Zaroko (*erûšin*) sta zaročenca sklenila pred nevestinim očetom in pričami. Podkrepili so jo z darom, ki ga je nevesta prejela iz očetovih rok (Tob 8, 21. 22). Po judovskem pravu sta zaročenca uživala zakonske pravice moža in žene,¹ le da nista še živela pod skupno streho. Približno eno leto po zaroki je ženin pripeljal nevesto na svoj dom in takrat so z vsemi slovesnostmi obhajali poroko (Mt 25, 1—12; 1 Mkb 9, 37). Ženitovanjske slovesnosti so trajale tudi več dni. Obhajali so jih navadno jeseni, potem ko so pospravili pridelke s polja. Poroka se v judovskem izrazoslovju imenuje *nissû'in*, kar pomeni: vzeti v posest.

V čas med zaroko in poroko postavlja Matej svojo pripoved. Jožef je takrat že imel po postavi izključno pravico do Marije, svoje zaročenke. Zgodilo pa se je, da je bila Marija že noseča, še preden sta prišla skupaj. Priti skupaj (*sünelthein*) je bil rabinski strokovni izraz za začetek skup-

¹ Philo, *De legibus specialibus* 3, 12, 72.

nega bivanja po poroki. Kdaj je opazil Jožef spremembo na svoji zaročenki, se ne da točno reči. Verjetno je bilo to bliže poroki kot zaroki. Upoštevati moramo dejstvo, da je Marija takoj po deviškem spočetju odhitela na obisk k teti Elizabeti (Lk 1, 39—55) in da je bil to že šesti mesec njej, ki se je imenovala nerodovitna (Lk 1, 36). Pri teti pa je ostala nekako tri mesece (Lk 1, 56). Potemtakem se je morala vrniti domov nekako v sedmem mesecu svoje nosečnosti. Na to sklepamo tudi iz dejstva, da je Jožef zvedel za Marijino spremembo zgolj iz zunanjega opazovanja in mu skrivnost o deviškem spočetju ni bila znana iz posebnega razodetja, kot nekateri domnevajo; do tega spoznanja pa ne bi mogel priti pred Marijinim odhodom k teti Elizabeti. Iz Jožefovega notranjega konflikta sklepamo, da mu Marija skrivnosti ni zaupala, ampak je v bolesi in tišini čakala, da bo to storil Bog, kot je storil teti Elizabeti, ki je napolnjena s Svetim Duhom pozdravila njo kot mater svojega Gospoda (Lk 1, 42. 44). Po tem kratkem zgodovinskem uvodu obrne Matej svojo pozornost na Jožefa.

Jožefova odločitev

Ker je bil Jožef, njen mož, pravičen in je ni hotel osramotiti, jo je sklenil skrivaj odsloviti. Ko je to premišljeval ... (19—20 a).

Marijina nosečnost je spravila Jožefa v neprijeten položaj. Prepričan je bil, da je oropan za pravico, ki mu jo je dajala postava, do svoje zaročenke. To mu je povzročalo hudo dušno bolečino in je v tej notranji razdvojenosti sklenil, da bo na skrivaj razdril zaroko in nezvesto zaročenko odslovil.

Opazovanje Marijine nosečnosti je Jožefa prepričalo, da mu zaročenka ni bila zvesta. Ker je bil z njo že sklenil zaroko, se je znašel pred mučno dolžnostjo. Postava je ukazovala, da mora mož nezvesto ženo naznaniti (5 Mojz 22, 23). To se mora zgoditi javno. Zaročenka, ki je prelomila zvestobo zaročencu, mora poprej doživeti prezir in obsodbo javnosti, nato pa jo zadene kazen kamenjanja. K temu ga je silila tudi vest, saj pravi evangelist, da je bil pravičen. Vendar Jožef misli vse to izpeljati na skrivaj, ker noče osramotiti svoje zaročenke.

Matejevi trditvi, da je bil Jožef pravičen in da je hotel svojo zaročenko na skrivaj odsloviti, si med seboj nasprotujeta. Ali je Jožef zato pravičen, ker odslavlja svojo zaročenko, katero sumi prešuštvati? Da. Toda ne razumemo, zakaj jo odslavlja skrivaj, ko pa je vendar postava izrečno zahtevala, da je treba nezvesto ženo javno naznaniti in obsoditi. Jožef pa se prav s tem, ko zaročenko skrivaj odslavlja, izmika postavi. Če tako Jožef prikriva delikt svoje zaročenke in obenem prezira dolžnosti napram postavi, mar more še veljati za pravičnega?

Mnenje, da Jožef odslavlja Marijo skrivaj zato, ker je ne samo pravičen, ampak tudi dober, ne razjasni problema. Tudi mišljenje, da je bil Jožef prepričan o Marijini nedolžnosti in ji prav zato, ker je bil prepričan, da ni oskrunila svojega devištva, noče pripraviti javne sramote, ne reši problema. Če je bil Jožef res prepričan o Marijini nedolžnosti, čemu jo

potem odslavlja? Biti prepričan, da je življenjski sodrug nedolžen, pa ga vseeno odsloviti, četudi skrivaj, je to res pravično? Kaj je slabše: prikrivati greh ali pa nekomu, o katerem sem prepričan, da je nedolžen, storiti tako nezaslišano krivico? Mar je res Jožefova pravičnost tako nepopolna? Mar je res Matej tako sodil o Jožefu, ko mu je zapisal v čast, da je bil pravičen? Ali se ne skriva v Matejevi trditvi nekaj globljega?

Kakšna je bila Jožefova pravičnost? Kako spravimo v sklad Jožefovo pravičnost z njegovim ravnanjem z zaročenko? V tem se mnenja eksegetov razhajajo. Preden razložim, kako sodobna eksegeza rešuje problem, hočem zaradi jasnosti očrtati kratek zgodovinski pregled tega vprašanja.

Zagovorniki tradicionalne razlage menijo, da je bil Jožef pravičen po postavi. Jožefova pravičnost je v tem, ker odslavlja zaročenko, osumljeno prešuštva, ker je tako ukazovala postava; je pa tudi dober, ker hoče to izpeljati skrivaj. Oporo za svoje mišljenje vidijo predvsem v vezniku in (kai), o katerem trdijo, da ima koncesivni in ne kopulativni pomen. Stavek: bil je pravičen in je ni hotel osramotiti razumejo ne v veznem, ampak v koncesivnem smislu: bil je pravičen, dasi dober in je ni hotel osramotiti. Vendar je taka razlaga prisiljena. Ne moremo jo obraniti ne eksegetično in ne slovnično. Matej preprosto združuje dve dejstvi: Jožefovo pravičnost in voljo odsloviti zaročenko. Veznik »in« združuje dve dejstvi v vezalno priredje, ne v dopustno podredje. Ta razlaga obrača vso pozornost na Jožefovo krepkost in s tem slabi navdihnjeno misel, ki jo je evangelist z vezalnim priredjem povedal. Matejev poudarek ni na besedi pravičen, ampak na funkciji, ki jo je imel pravični Jožef pri prihodu Odrešenika na svet.

Najbolj zavzet zagovornik tradicionalne razlage je bil sv. Justin v 2. stoletju. Njemu so se pridružili številni cerkveni očetje kot: sv. Avgustin, Krizolog, Ambrož. Od teh zadnji izrečno pravi, da sv. Jožef s tem moža uči, kaj mora pravično storiti, če zasači svojo ženo v prešuštvu.²

Nekoliko bolj prožno je razlagal Matejevo trditev sv. Krizostom, čeprav je bil sam pristaš tistih, ki so sumničili prešuštvo. Veznika »in« ni razumel v koncesivnem, ampak v deklarativnem smislu. Veznik »in« je eksplikacija pojma pravičnosti. Zato se stavek ne glasi: pravičen, dasi dober, ampak pravičen, kar pomeni: pošten, kreposten, značajan, popoln.³

Krizostomova razlaga pojma pravičnosti se res bolj približa novozaveznemu pojmu pravičnosti. Pravičnost ni v tem, da človek spolnjuje postavo, čeprav do pičice natančno, ampak v tem, da z dobroto v srcu služi postavi. Krizostomu ni dobrota samo potrební pogoj za izvrševanje pravice, ampak mora biti ostvarjena v toliki meri, da absorbira pravico; to se pravi, da je tam, kjer je dobrota, tudi pravica. Ne vsebuje samo pravica dobrote, ampak dobrota je pravica.

Drugače je mislil Hieronim. Jožefovo odločitev je razložil s psihološkega vidika. Takole je sklepal: Postava je ukazovala možu, da mora naznaniti prešuštnico. Jožef tega ni storil, čeprav pravi evangelist, da je bil pravičen. Zakaj se je izmikal dolžnosti? Zato ker je vedel za skrivnost deviškega spočetja. Trdno je bil prepričan, da je Marija nedolžna, zato

² PL 15, 1554 C.

³ PG 57, 43. 44.

se je to moglo zgoditi le na čudežen način. Skrivnosti pa ni razumel, zato jo je v svoji dobrohotnosti prikrival in ker iz duševne stiske ni našel izhoda, je sklenil svojo zaročenko odsloviti.⁴ Če bi Jožef ravnal logično, bi moral Marijo odsloviti, toda življenje ni logika. Življenjskih odločitev ne narekuje samo hladen razum, ampak tudi srce.

Hieronimova psihološka razlaga Jožefovega postopanja je vedno ugajala razlagalcem svetega pisma. V novejšem času jo branijo zlasti: Knabenbauer, Lagrange, Buzy. Razlaga je psihološko dobro utemeljena, toda zanjo manjka opore v svetem pismu. Kje pa pravi evangelist, da je Jožef vedel za skrivnost deviškega spočetja ali da je bil trdno prepričan o Marijini nedolžnosti? Angelovo sporočilo Jožefu takemu mišljenju celo nasprotuje. Če je Jožef zvedel za skrivnost deviškega spočetja šele iz angelovega sporočila, potem je jasno, da prej zanj ni vedel ali vsaj z gotovostjo tega ni vedel. Mogoče je o tem razmišljal, saj pravi Matej, da je premišljeval (v. 20 a), in ker je bil pravičen, je skupaj z drugimi pravičnimi stare zaveze pričakoval Odrešenika. Ali mu je angel to razmišljanje samo potrdil in ga pozval, naj prav zaradi tega vzame Marijo k sebi, pa mora biti na neki način razvidno iz besedila. To bi se reklo, da v angelovem sporočilu ne gre toliko za razodetje resnice o Mesijevem deviškem spočetju kolikor za pritegnitev Jožefa k življenjski skupnosti prihajajočega Odrešenika.

Kakor druge razlage, tako tudi Hieronimova stavi bistveni poudarek na Jožefovo pravičnost in s tem zamegli Matejevo misel. Dokler ni jasno, kaj je hotel evangelist s to pripovedjo povedati, obstaja nevarnost, da smo pri razlagi preveč enostranski. Samo iz svetopisemskih besedi je mogoče zagovarjati eno in drugo mišljenje; zato so mnogi z razlago pretiravali. Razlage so se gibale v dve skrajnosti: od sumničenja nezvestobe pa do trditve, da je Jožef vedel za skrivnost deviškega spočetja pred angelovim prihodom. O Jožefovi pravičnosti moremo soditi šele potem, ko vemo, v čem je bistvo njegovega poslanstva. Rešitev problema je možna samo:

a) iz natančne opredelitve pojma pravičnosti, in posebej kakšen pomen ima beseda v Matejevem izrazoslovju,

b) iz jezikoslovnih značilnosti biblične grščine, in

c) po dokazovanju iz aramejskega substrata Matejevega evangelija.

a) Beseda pravičen (šaddiq, dikaioš) more imeti trojni pomen: juridični, moralni in religiozni. V vseh treh pomenih se nahaja v svetem pismu. Za pravilno pojmovanje odlomka (1, 18–25), moramo vedeti, v kakšnem pomenu jo rabi Matej in kaj so si Judje v prvem stoletju po Kristusu predstavljali pod izrazom »pravičen človek«.

Beseda se najbolj pogosto rabi v juridičnem pomenu. Pravičen je tisti, ki v vesti natančno spolnjuje zakone, spoštuje običaje in daje vsakemu, kar mu gre. Juridična pravičnost se ozira predvsem na postavbo. Dokler spolnjuje postavbo v duhu, ne samo po črki, je taka pravičnost dobra. Taki so bili pravični stare zaveze, ki so živeli »po vseh zapovedih in zakonih Gospodovih brez graje« (Lk 1, 6) in so tudi svoje otroke vzgajali po Mojzesovi postavi (Dan 13, 3). Če pa človek služi postavi brez notranjega

⁴ PL 26, 24. Omembe je vreden tudi Opus imperfectum, ki prinaša razgovor med Marijo in Jožefom, kjer med drugim pravi: »Josephus magis credidit castitati eius quam utero eius...«, PG 56, 632 D.

odnosa, šamo po črki, je to farizejska pravičnost. Farizejsko pravičen človek skrbi samo za to, da zadosti zakonom, zato morejo biti njegova dela pred postavo neoporečna, dasi je poln krivice in hudobije kot pravi apostol: »Po postavi farizej, po gorečnosti preganjavec Cerkve, po pravičnosti v postavi neoporečen« (Flp 3, 6.7).

Moralna oznaka pojma pravičnosti je širša. V moralnem pomenu je pravičen, kdor daje vsakemu, kar mu gre in to ne glede ali zakon to ukazuje ali ne. Pravičnost v tem smislu ni samo strogi odnos do zakonov, ampak gleda za črkami zakonov celega človeka. Pojmu v ožjem pomenu besede se pridružijo še druge nianse kot: dobrota, modrost, zmernost, srčnost. H. Cazelles je dokazal, da je pri zapadno semitskih jezikih v besedi pravičen (šdq) vsebovan tudi pojem popolnosti in velikodušnosti. Starozavezna pravičnost je v bistvu realizacija življenjske modrosti, dobrohotne poudarjenosti; je ideal soglasja in socialne pravičnosti. Vse te kreposti pa se v najvišji meri združujejo v Mesiju.⁵ Zanimivo je, kako se v poznih knjigah stare zaveze pridružujejo pojmu pravičnosti novi odtenki. Pravičnosti v strogem pomenu besede se pridruži pojem modrosti. Ta modrost, združena s pravičnostjo, se kaže predvsem v življenjskih odločitvah, kot je razvidno iz Jobove knjige: »Tvojega bližnjega pa tvoja hudobija prizadene, sinu človekovemu pride v dobro tvoja pravičnost« (Job 35, 8). Podobne misli so izražene tudi v Pridigafju, Sirahu in v Knjigi modrosti. Vpliv grške miselnosti se odraža zlasti v Knjigi modrosti. V helenističnem območju je bila pravičnost (dikaiosúne) ena od štirih glavnih kreposti. Vse te štiri kreposti združuje biblični pojem pravičnosti: »Če kdo ljubi pravičnost, njeni sadovi so kreposti; zakaj ona uči zmernost in razumnost, pravičnost in srčnost« (Modr 8, 7). Ta pomenski razvoj ima svojo utemeljitev v pojmovanju pravice pri semitih. Njim ni bila to pasivna krepost, ampak aktivna. Pravičnost ni obstojala v pasivnem sprejemanju pravice s strani sodnikov, ampak bolj v vračanju pravice. To pa je nagibalo semita k dobroti in usmiljenju (Tob 7, 6; 9, 6).⁶

V religioznem pomenu obsega pravičnost odnos človeka do Boga. To je zvestoba do božjih obljub in duhovna poslušnost postavi. Če naravna pravičnost ureja odnose med ljudmi, potem religiozna pravičnost zadeva odnose med Bogom in ljudmi. Religiozna pravičnost ne izključuje legalne, nasprotno, postavi služi, ne po črki, ampak v duhu in resnici (Jan 4, 23). Religiozno pravičen človek nosi v sebi Boga in zaradi njega deli pravico. Meje pravičnosti njemu ne določa postava, ampak Bog. Bog pooseblja postavo, »zakaj človek se ne opraviči po delih postave, ampak po veri v Jezusa Kristusa« (Gal 2, 16). Človekova volja je podrejena božji volji. V življenju se odloča pod vplivom božje volje. Ker pa je Bog neskončno pravičen in dober, so tudi človekove sodbe pravične in odločitve dobre. Kolikor v svoji pravičnosti ne bi iskal samo Boga in njegove svete volje, bi prelomil obljubo dano Bogu in ne bi bil več pravičen. Religiozna pravičnost se iz poslušnosti postave povzpne preko službe človeku do Boga.

⁵ H. Cazelles, A propos de quelques textes difficiles relatifs à la justice de Dieu dans l'Ancien Testament, RB 58 (1951) 169—188.

⁶ X. Léon-Dufour, Vocabulaire de théologie biblique, Paris, 1962, 514—526. — C. Spicq, Joseph, son mari, étant juste... RB 71 (1964) 206.

Iz miselnega okolja Matejevega evangelija smo zaključili, da je bil Jožef pravičen v religioznem pomenu besede. Taki so bili mnogi v stari zavezi. Prav zaradi tega, ker so bili »pravični pred Bogom« (Lk 1, 6), jih je Bog poklical v svojo službo. V Matejevem odlomku pa je vse težišče na poklicu Jožefa v božjo službo. Jožefovo religiozno pravičnost dokazujemo na dva načina; pozitivno: Matej izrečno pravi, da je bil Jožef pravičen; negativno: iz pomena, ki ga ima izraz »pravičen« pri Mateju.

Noben evangelist tako izrazito ne podčrtava nasprotja med Jezusom in farizeji kot Matej. Vzrok medsebojnega nasprotovanja je ravno farizejska pravičnost. Jezusu je bila nadvse ljuba iskrenost. Kot učlovečena dobrota in ljubezen je laže trpel ob sebi grešnika, ki je iz človeške slabosti zdrknil v greh, kakor pa farizeje, ki so se imeli za pravične, v resnici pa so bili polni hudobnih misli in namenov. Jezusa je farizejska hinavščina zelo bolela. Proti zlagani farizejski morali je naperjen šesti blagor: »Blagor čistim v srcu, zakaj ti bodo Boga gledali« (Mt 5, 8), kjer Jezus ne misli na krepost čistosti, ampak na človeško iskrenost, poštenost. Človeške misli se morajo kriti z dejanji. Sam je tako delal in učil. Farizeji pa so bili pravični samo na zunaj. Do pičice natančno so izpolnjevali postavbo, toda duha postave se niso navzeli. Ljudem so nalagali z dlakocepsko razlago postave strašna bremena, sami pa so bili od vsega opravičeni. Zoper tako hinavsko početje je Jezus izrekel trde besede. Kar osemkrat jim je zaklical gorje (Mt 23, 13 sl); odločno jim je povedal, da so hinavci (Mt 23, 13 sl), slepci (Mt 23, 19, 26) in njih shajanja je imenoval gadja zalega (Mt 3, 7; 12, 34; 23, 33). Bolj je zameril farizejem kot rabljem in biričem, ki so ga bili do kosti in križali. Zanje je imel besede odpuščanja (Lk 23, 34), Pilatu pa je dejal, da imajo tisti, ki so ga njemu izročili, večji greh kot on, ki ga je obsodil na smrt (Jan 19, 11). Zato Jezus svoje učence svari pred farizeji (Mt 16, 6) in jim izrečno naroča: »Ako vaša pravičnost ne bo obilnejša kot pismarjev in farizejev, ne pridete v nebeško kraljestvo« (Mt 5, 20; 6, 5—18; 21, 32).

Iz Jezusove oznake pojma pravičnosti pri farizejih sklepamo, kakšna bi morala biti pravičnost njegovih učencev. Obilnejša! Farizejska pravičnost je zlagana, pravičnost apostolov mora biti resnična. Farizejska pravičnost vidi samo črko postave, apostolska pa črko in duha; farizejska je samo zunanja, apostolska pa skrita, notranja; farizejska se ustavlja pri postavi, apostolska pa pri tistem, ki je dal postavbo! V tem pojmu apostolske pravičnosti tiči nekaj tega, kar uči današnja celostna psihologija (Ganzheitspsychologie). Njena vsebina je v tem, da upošteva človeka v celoti. Računa z njegovimi okoliščinami, upošteva telesne zmožnosti in umske sposobnosti in ko vse preudari, šele izreče obsodbo. Grehi, narejeni iz človeške slabosti, niso tolikšno zlo kot grehi iz premišljene hudobije. Pravičen človek to upošteva.

Iz miselne zveze je razvidno, da je Jožefova pravičnost drugačna, kot je bila pravičnost farizejev. Le-to Jezus graja, Jožefovo pa evangelist s poudarkom naglaša. Vendar Jožefove pravičnosti ne smemo razumeti zgolj kot krepost, ampak je religiozna, to se pravi vsa je usmerjena k službi Bogu. To je še posebej razvidno iz angelovega sporočila. V Matejevi pri-povedi sploh ne gre za to ali je Jožef dvomil o Marijini nedolžnosti ali ne.

Ko je opazil spremembo na Mariji, je v njej zaslutil božjo veličino (k^ebod Yahwéh) in s tem tudi dolžnost, ki ga bo doletela. V svoji skromnosti pa je menil, da tega ni vreden, zato je hotel dolžnosti pobegniti. Ali je morda to samo pobožno ugibanje, ki skuša prestaviti poudarek drugam, da se izogne težki nalogi, spraviti v sklad Jožefovo pravičnost z voljo, da odslovi Marijo? Razlaga ima le toliko na sebi, kolikor je osnovana na interpretaciji izvirnega grškega besedila in podkrepljena z dokazom iz aramejskega Matejevega substrata.

**Mè fobethês paralabeîn Marian tèn gunaiká sou tò gàr
en autê gennethèn ek pneumatós estin agiôu**

**Ne boj se vzeti k sebi Marije, svoje žene; kar je namreč
spočela, je od Svetega Duha (v. 20 b).**

b) Če je Jožef zvedel za deviško spočetje šele ob angelovem sporočilu, se pravi, da zanj prej ni vedel. O njem je le razmišljal. To razberemo iz besedila: ni hotel osramotiti... sklenil je... premišljeval je. Če Jožef ne bi veroval v možnost deviškega spočetja, potem je manj verjetno, da bi bil sploh dojemljiv za takšno sporočilo v spanju.⁷ Torej ni angel Jožefu razodel skrivnosti, ampak ga je samo potrdil v njegovem razmišljanju. Angelovo sporočilo je bilo za Jožefa uradno potrdilo z nebes, da je bil Mesija deviško spočet. Istočasno pa ga je angel poklical v službo skrivnosti, kar razberemo iz natančnega prevoda izvirnega besedila: »Jožef... ne boj se vzeti k sebi Marije, svoje žene, zakaj res je, da je to, kar je spočela, od Svetega Duha, toda rodila bo sina, ki mu daj ime Jezus«.

Prevajalci niso čutili nasprotja med dvema členoma angelovega sporočila zato, ker niso bili pozorni na nianse, ki jih je imel grški jezik v času ko so evangeliji nastajali. Členica gàr (namreč, zakaj, kajti) uvaja nagib tega, kar pripoveduje v naslednjem delu stavka. Pravi nagib za Jožefa, da vzame Marijo k sebi, je Jezusovo deviško spočetje. Ta gàr prevajamo s protivnim podredjem: kajti brez dvoma... toda; res (resnično)... vendar. V klasični grščini bi se protivje glasilo: mén gar... dé (namreč res... toda). V helenistični grščini ta mén često izpade in ga je treba v mislih dopolniti. Če to storimo, je izvirna misel jasna.⁸ Členica gàr združuje dva stavka. V vsakem od teh je razodeta po ena resnica. V prvem, da je bil Jezus deviško spočet, v drugem pa poklic Jožefa v sestav svete družine. Poudarek je predvsem na drugi resnici. Jožef naj sprejme k sebi Marijo, čeprav je deviško spočela Odrešenika. Preprosto rečeno, angel mu pravi: »Ne omahuj zaradi tega, če je otrok deviško spočet! Le sprejmi dolžnost legitimnega očeta in vzemi k sebi Marijo!« Jožef pa je prav pred to dolžnostjo omahoval in zato hotel razdreti zaroko.

c) Matejeva izvirna misel se še bolj razbistri, če za grškim besedilom beremo aramejsko. Kako se je Matejev stavek glasil v aramejščini, na-

⁷ M. - J. Lagrange, *L'évangile de Jésus-Christ*, Paris 1954, 24—26.

⁸ X. Léon-Dufour, *Études d'Évangile*, Paris 1965, 67—81. Dokazov za protivno razmerje stavkov prinaša več. Ko členica mén izpade, dobi sledeči gàr protivni pomen. O funkciji členice gàr v biblični grščini razpravlja tudi M. Zerwick, *Graecitas biblica*, Romae 1960, 472—476. V točki 477 pa potrdi pravilno tolmačenje P. Léon-Dufoura Matejeve perikope 1, 18—25.

tančno ne vemo. Iz zgradbe grškega besedila moremo le sklepati nanj in to upravičeno zato, ker nosi grško besedilo na sebi odtise aramejskega sloga. Prakrščansko izročilo (Papia, Irenej, Evzebij) zagotavlja, da je Matej napisal najprej evangelij v aramejščini, katerega so nato drugi prevedli v grščino. V luči sodobne biblične znanosti pridobiva to izročilo vedno bolj na ugledu. Aramejski Matejev evangelij je moral nastati takrat, ko se je oblikovala ustna tradicija, ki je počasi prehajala v pismeno. To je doba virov. V kakšnem odnosu je Matejev aramejski evangelij s kanoničnim grškim, še ni ugotovljeno. Aramejski substrat grškega besedila ne dokazujemo samo iz aramejskih besedi, ki so ohranjene v evangeliju kot: raka (neumnež, Mt 5, 22), bar (sin, Mt 16, 17), rabbí (učenik, Mt 23, 7), ampak tudi iz tipične aramejske konstrukcije stavkov. Te moremo pravilno prevesti v moderne jezike samo, če vemo, kakšna aramejska konstrukcija se skriva za njimi.⁹

Prvi poskus rekonstrukcije aramejskega Matejevega evangelija je naredil B. Delitzsch, kasneje pa je izdal celo sveto pismo nove zaveze v hebrejščini.¹⁰ Poglejmo, kako se navedeni stavek, ki povzroča toliko težav razlagalcem svetega pisma, glasi v hebrejščini in kako bi se po pravilih hebrejske in aramejske sintakse spet glasil v modernem jeziku.

Yôsef ... 'al-tîrâ' miqqa^hat 'et miryâm 'îstekâ, kî han-nôšar b^ekirbâh mērûah haqqôdeš hû'. w^ehî' yôledet ben w^eqārâ'ta 'et-š^emô Yēšûa'.¹¹

Vezni člen »kî« nasplošno uvaja vzročno priredje, česar grški gâr ne more. Združuje dva glavna stavka, ki sta v vzročni odvisnosti. Po hebrejskem besedilu se glasi stavek v slovenskem prevodu:

Jožef ... ne boj se vzeti k sebi Marije, svoje žene; zakaj to (ali: ker to), kar je spočela, je od Sv. Duha.

Stavka razumemo v smislu: Jožef, ne boj se vzeti k sebi Marije, zakaj otrok je od Sv. Duha; pri čemer razumemo, da Jožef ni vedel za delež Sv. Duha pri Jezusovem spočetju in je zato Marijo sumil prešuštva. Tak prevod členice »kî« je sicer pravilen, toda stilistično ni dober. Ker ima vezna členica kî nasplošno podredni pomen, se stavek pravilneje glasi,

⁹ Na koncu knjige *Graecitas biblica* (494) navaja P. M. Zerwick sumarij semitskih stilističnih posebnosti, ki se odražajo v grškem besedilu svetega pisma. Tu ne gre za semitski besednjak, ampak za strukturo, ki je vplivala na grški jezik in tako »colorem semiticum evangeliorum efficit et ita nos e longinquo aliquantulum sentire facit illius mundi qui erat mundum Domini nostri Iesu Christi«.

¹⁰ hbryt hhdšh (Delitzsch's Hebrew New Testament, London 1960) S poskusom rekonstrukcije aramejskega Mateja je začel v Franciji X. Léon-Dufour in to v študiji *L'annonce à Joseph*, ki jo je objavil v *Mélanges bibliques rédigés en l'Honneur de André Robert*, Paris 1957, str. 390—397. Njegovo izvajanje je prepričalo Mihaela Krämerja in je pod tem vidikom napisal odlično studijo pod naslovom: *Die Menschwerdung Jesu Christi nach Matthäus* in jo je prinesla *Biblica* 45 (1964) 1—50, torej na prvih straneh. Po njem povzemam tudi glavne misli v razpravi.

¹¹ Mihael Krämer, n. m. 8 sl.

če ga prevedemo z vzročnim podredjem. Prevod se potem glasi: »Jožef . . ne boj se zaradi tega vzeti k sebi Marije, svoje žene, zakaj spočela je namreč od Sv. Duha«. Stavek sedaj razumemo, kakor da je Jožef domneval, da gre za čudežno spočetje in je prav zaradi tega hotel razdreti zaroko. Zaslutil je dolžnost, ki jo bo moral sprejeti nase in zato ga angel hrabri, naj se ne plaši zaradi tega. Sv. Duh je početnik spočetja, Jožef nima pri tem nobene vloge. Kot sin Davidov naj sprejme samo skrb adoptivnega očeta in otroku naj da ime Jezus. Razlaga se lepo ujema z dejstvom, da je bil Jožef pravičen. Kot tak se je znašel pred dolžnostjo, katero pa je v svoji skromnosti odklanjal. V tem je Jožef podoben mnogim pravičnim možem stare zaveze, ki so prav tako kot on trepetali pred dolžnostjo, h kateri jih je klical Bog. Kako se je izgovarjal Mojzes! »Ne bodo mi verjeli in me ne poslušali, ampak bodo rekli: »Jahve se ti ni prikazal.« In spet: »Prosim te, jaz nisem zgovoren . . imam okorna usta in okoren jezik (2 Mojz 4, 1 sl). Kako se je branil Jeremija! »Sem še mlad, glej, ne znam govoriti!« (Jer 1, 6) in kam je pobegnil Jona, da bi ušel božji volji? Ali more kdo reči, da ti možje niso bili pravični? To so bili možje, ki so v svoji skromnosti odklanjali božji klic, pa ne iz odpora proti Bogu, ampak iz zavesti lastne nezmožnosti. Zato jim Bog sam pride naproti s svojo milostjo in jih postavi v sveto službo (Jer 1, 9. 10). Ko pa službo sprejmejo, ostanejo v poklicu nezlomljivi. Tudi grožnja s smrtjo jih ne premoti, da bi prelomili zvestobo Bogu. Jeremija je kralj Sedekija dal vreči v kapnico (Jer 38), Izaija je kralj Manase (687—642) dal z leseno žago prežagati, Janez Krstnik je zaradi preroške odločnosti prišel ob glavo (Mr 6, 14—29). In Jožef? Komaj prevzame skrb adoptivnega očeta, že beži z detetom in njegovo materjo v Egipt (Mt 2, 13—18). Koliko zbadljivk in žaljivk je bilo izrečenih na račun njegovega adoptivnega očetovstva (Mr 6, 3; Jan 6, 42)! Toda Jožef ostane zvest in molči, ker je pravičen. Ali ni značilno, da pravi Matej: »in jo je hotel skrivaj odsloviti« (1, 19). On ni bil molčeč samo pri izvrševanju očetovskih dolžnosti, ampak tudi takrat, ko je z bridkostjo v srcu opazoval spremembo na svoji zaročenki. Ni mogoče misliti drugače, kakor da je v njej slutil skrivnost. Zato ni ničesar razglašal. Bal se je, da bi komu storil krivico. Ali ni to resnična pravičnost. Seveda, saj pravi celo poganski mislec, da je prva dolžnost pravice, da nikomur ne škoduje.¹²

Angelovo sporočilo

... glej, se mu prikaže v spanju angel Gospodov in pravi:
»Jožef, sin Davidov, ne boj se vzeti k sebi Marije, svoje žene; kar je namreč spočela, je od Svetega Duha. Rodila bo sina, ki mu daj ime Jezus, zakaj on bo odrešil svoje ljudstvo njegovih grehov« (v. 20b—21).

Bistvena vsebina odlomka je strnjena v angelovem oznanilu. Jožef je bil razdvojen sam v sebi in ni vedel, kako naj se izogne dolžnosti, ki bo vsak čas nastopila. Zaradi zaroke z Marijo je bil pravno vezan skrbeti za otroka. Kako naj pa skrbi zanj, če ne ve, kako se je to zgodilo?

¹² Cicero, De Officiis I 7, 20.

Tej dolžnosti bi najlaže ušel, če bi razdril zaroko. To bi tudi storil, ko ne bi prišla vmes intervencija iz nebes.

Opis angelovega oznanila začenja Matej z besedo glej ('idou). Ta beseda se ne nanaša na vsebino oznanila, zato nima posebnega eksegetičnega pomena. To je le stilistična finesa bibličnega jezika. Z njo prekine evangelist naravni tek pripovedovanja in da poseben poudarek sledeči vsebini. Beseda uvaja novo sceno v pripovedovanju. Od Jožefa obrne evangelist pozornost na angela.

Angel značilno imenuje Jožefa: sin Davidov. To je tipično mesijanski izraz. Z njim so pozdravljali Jezusa bolniki in trpeči v trdni veri, da je on Mesija. Jezus je ozdravljal »vsakršno bolezen in vsakršno slabost med ljudmi« (Mt 4, 23). Prav to pa je bila bistvena lastnost Mesije. Preroki so napovedovali, da bo Mesija zdravil bolezní (Iz 29, 18; 32, 3; 35, 4) in ker je Jezus res zdravil vsakršno bolezen, so ljudje kaj lahko naredili zvezo med preroško napovedjo in Jezusovo osebnostjo. Mesija pa bo izšel iz Davidove hiše in ker je Jezus Mesija, mora biti tudi Davidov sin. Kako pa naj bo Jezus Davidov sin, če pa nima telesnega očeta iz Davidove rodbine? Moral ga bo nekdo iz Davidove rodbine sprejeti za svojega in ga tako uvrstiti med potomce Davidove hiše. Kako bi verjeli sodobniki, da je Jezus res Mesija, če bi izšel iz kakšne druge rodbine, ko pa so vsi vedeli, da pride Mesija iz Davidovega rodu? V angelovem izrazu tiči resnica, da je Jezus zares Davidov sin. Ker je Jožef Davidov sin in ker sprejema dolžnost Jezusovega adoptivnega očeta, je jasno, da je tudi Jezus Davidov sin.

Kdo pa jamči za to? Angel Gospodov (mal'ak Yahwêh, to je Jahvejev poslanec). Ni človek uvrstil Mesija med potomce Davidove hiše, še manj je to storil Jožef sam od sebe. To je naredil Bog po svojem poslancu! Kdo bi se drznil trditi, da Jezus ni Davidov sin, če pa to špričuje sam Bog. Jezusovi sodobniki bi to radi ovrgli, toda božja avtoriteta jim tega ne dopušča. Matej hoče s svojim evangelijem nasprotnike prepričati, da je Jezus res od prerokov napovedani Mesija. To stori tako, da uvrsti Jezusa med Davidove potomce. Zato tako pomembno začenja evangelij: »Knjiga rodu Jezusa Kristusa, sinu Davidovega, sinu Abrahamovega ... (1, 1). V knjigi našteje Davidove potomce do Jožefa (v. 16). V zvezi z Jožefom omeni, da je Marija Jezusova mati, o Jožefu pa molči. V kakšnem odnosu je Jožef do Jezusa, pojasni evangelist v naslednjem odlomku (1, 18—25), zato je ves odlomek ena sama razlaga 16. vrstice. Jožefov rodovnik tako dobi zaključeno enoto.¹ Jezus je uvrščen med potomce Davidove hiše, ne po volji moža, ampak po volji Boga.

Angelov pozdrav »ne boj se!« je popolnoma v skladu z vsebino oznanila. Izraz ima povsem ustaljeno obliko in ga najdemo skoraj redno v zvezi z angelskim prikazovanjem (Lk 1, 13; 1, 30). Angel s tem ne miri razburjenega Jožefa. Tu sploh ne gre za preplah, ampak za prevzem dolžnosti. Angel hoče reči: »Ne boj se sprejeti dolžnosti, ki ti jo nalaga nebeški Oče! Če te je Bog izvolil, te bo tudi vodil!«

Izvirni pomen angelovega sporočila poznamo. Sporočilo moramo razumeti v smislu vzročno podrednega stavka. Torej ne: »Ne boj se ... otrok je namreč spočet od Sv. Duha,« se pravi, ne po volji moža, in za to ni

treba zaročenke sumiti nezvestobe. Tu ne gre za pojasnilo, kako se je spočetje zgodilo. Pravi smisel je torej: »Ne boj se zaradi tega, ker je otrok spočet od Sv. Duha, vzeti Marije k sebi.« Prav zaradi tega, ker otrok nima telesnega očeta, ker je spočet od Sv. Duha, vzemi Marijo k sebi. V tem sporočilu je izražen poziv, ne pa pojasnilo dogodka.

Za ta poklic ima Jožef vse pogoje. Najprej zato, ker je pravičen in potem, ker je sin Davidov. V luči te razlage šele pravilno razumemo Matejevo trditev, da je bil Jožef pravičen. Njegova pravičnost ni bila v tem: češ, jaz sem nedolžen, zaročenka pa je oskrunjena in zato jo mislim odsluviti. Jožefova pravičnost je obstajala v tem, da ga je Bog sam izbral za krušnega očeta svojemu Sinu. Pred to dolžnostjo pa, kot drugi pravični stare zaveze, trepeti, zato ga angel hrabri in obenem zagotavlja, da ga k tej dolžnosti kliče Bog sam.

Prva Jožefova dolžnost pri prihodu Odrešenika na svet bo ta, da bo otroku dal ime Jezus.

Refleksija na prerokbo

Vse to pa se je zgodilo, da se je spolnilo, kar je bil Gospod napovedal po preroku, ki pravi: »Glej, devica bo spočela in rodila sina, ki se bo imenoval Emanuel, kar pomeni: Bog z nami (1, 22—23).

Z navedbo Izaijeve prerokbe (Iz 7, 14) Matej ne dokazuje resnice, da je bil Mesija deviško spočet. To je moral storiti Luka, ki je pisal kristjanom iz poganstva. Nje je moral Luka z natančnim opisom Jezusovega deviškega spočetja in rojstva šele prepričati, »da pri Bogu ni nič nemogoče« (Lk 1, 37). Matej piše kristjanom iz judovstva. Ti so pa prerokbo itak poznali in zato tudi vedeli, da bo Mesija čudežno spočet. Matej z Izaijevo prerokbo brani predvsem Mesijevo božanstvo. Judje so pričakovali Mesija kot odraslega človeka, ki se bo pojavil naenkrat in z veliko močjo. Zato oni niso marali nič slišati o Mesijevem poreklu, ne o njegovih starših, ne o rojstnem kraju in domovini. Izaijevo prerokbo so razlagali drugače. Namesto besede »devica« (kar je ohranila Septuaginta: *parthénos*), so obdržali v Izaijevi prerokbi besedo 'almah (mlada deklica, godna za možitev) za pristno. Odklanjali so Jezusa, ker je bil iz Nazareta, ker je bil sin Jožefov (Lk 4, 16—30) in dejali: »O tem vemo, odkod je, o Kristusu pa, kadar pride, nihče ne bo vedel, od kod je« (Jan 7, 26. 27).

Matej pa prav z Izaijevo prerokbo dokazuje, da je Mesija pravi Bog. Otrok, ki se bo rodil, se bo imenoval Emanuel, to je Bog z nami. Mesija bo od vsega začetka Sin božji, ne pa šele od nenadnega nastopa. V obrambo te resnice Matej navaja Izaijevo prerokbo in tako dokazuje, da je Bog sam že pred stoletji govoril, da se bo Mesija imenoval Emanuel.

Uresničitev sporočila

Ko se je Jožef zbudil iz spanja, je storil, kakor mu je velel angel Gospodov ter je svojo ženo vzel k sebi. In je ni spoznal, dokler ni rodila sina, in dal mu je ime Jezus (1, 24—25).

Pri obrambi resnice o Marijinem vednem devištvu povzroča zadnji stavek Matejeve pripovedi posebne težave. Ali hoče s tem evangelist še enkrat poudariti, da je bil Mesija čudežno spočet, ali pa se v stavku skriva drug pomen? Če je res hotel povedati samo to, potem je stavek odveč. Z druge strani pa vemo, da ima ravno v Matejevem evangeliju vsaka beseda določen pomen, kaj šele stavek!

Iz grškega besedila je razvidno samo to, da je bil Mesija deviško spočet. Kakšni pa so bili odnosi med Marijo in Jožefom po Jezusovem rojstvu, evangelist ne pove, oziroma nas z besedo »dokler« postavi pred uganko. Stavek mora imeti drugačen smisel, kakor pa ga razberemo iz sedanjega grškega besedila. Rešitev problema je slovnične narave.

Beseda »dokler« pomeni v svetem pismu samo, da se je do nekega določenega časa nekaj zgodilo, ne pa, kaj se je potem zgodilo, pravi opomba v slovenskem prevodu svetega pisma (Maribor 1958). Opomba je prirejena po grškem leksikonu za novo zavezo (Lexicon graecum³ 549 do 550).¹³ Izhaja zgolj iz pomena besede, toda trdne opore za obrambo resnice Marijinega devištva ne da.

V ozadju grške besede 'eos 'oû se skriva po pomenu aramejska členica 'ad dî, ki zasluži posebno pozornost. Členica je pomenila sprva »dokler« in to v časovnem in krajevnem smislu: do nekega določenega časovnega termina (dokler), do nekega kraja (do tja) in je v tej vlogi uvajala podredni stavek, kot še danes grški 'eos 'oû. V pozno aramejskem jeziku je členica počasi začela izgubljati svoj prvotni smisel in v stavčni zvezi ni več uvajala podredja, ampak priredje, se pravi, bila je vezni člen med dvema glavnima stavkoma. V tej vlogi je močno menjala pomen. Najbolje zadenemo njen novi pomen, če jo prevedemo z besedo glej ('idou, ecce).¹⁴ Za dokaz naj navedem tri zglede iz preroka Danijela. Znano je, da je v Danijelovi knjigi ohranjenih nekaj aramejskih tekstov (6, 2—29; 7, 1—28) in tudi Matejev evangelij je bil sprva napisan v aramejščini. Zveza med Danijelom in Matejem bo prepričljiva:

Dan 7, 4: Prva je bila podobna levu in je imela orlove peruti. Gledal sem, in glej ('ad dî) njene peruti so bile izpuljene. (Slovenski prevod ima: in med tem so bile peruti izpuljene!)

Dan 7, 9: Gledal sem, in glej, postavljeni so bili prestoli in staroletni se je usedel ...

¹³ Francisco Zorell, Lexicon graecum, Paris 1961, 549. 550.

¹⁴ E. Kautzsch, Grammatik des Biblisch-Aramäischen, Leipzig 1884, § 69. Primere iz Daniela navaja Krämer v n. d. Povzemam jih zato, ker smo v akademskem letu 1965/66 enako prevajali aramejske odlomke v latinščino na Papeškem bibličnem inštitutu v Rimu.

Dan 7, 11: Ob hrupu drznih besedi, ki jih je rog govoril, sem strmел. Zagledan vanj, glej, žival je bila umorjena in njeno telo uničeno... (Slovenski prevod ima: in ko sem gledal...)

Če to spoznanje naobrnemo na Matejev stavek, se analogno z Danijelom prevod glasi: »In čeprav je ni spoznal, glej, je vendar rodila sina«. Poudarek je na resnici, da je Marija spočela in rodila sina brez sodelovanja z možem. Ta prevod se opira predvsem na pomen členice 'ad dī, ki je v pozni aramejščini zgubila časovni pomen in prevzela dopustni. Čeprav je to samo rekonstrukcija besedila, je vendar prevod slovnično pravilen. Takšna zgradba stavkov je povsem v skladu s sintakso aramejskega jezika, eksegetično pa se tak prevod najbolje ujema z evangeljsko tradicijo.

Iz celotne razprave je razvidno, da v Matejevi pripovedi ni nobenih nasprotij, čeprav se pri površnem branju odlomka vsiljujejo. Vse evangelistove besede so usmerjene k enemu cilju: uvrstitvi Mesija med Davidove potomce. To pa se bo moglo zgoditi zato, ker je Mesijev rednik sv. Jožef odgovoril angelu tako kot njegova zaročenka Marija: »Zgodi se mi po tvoji besedi!« (Lk 1, 38)

Poročilo o mednarodnem kongresu teologije 2. vatikanskega koncila

(Rim, 26. septembra—1. oktobra 1966)

RELATIO DE CONGRESSU INTERNATIONALI DE THEOLOGIA CONCILII VATICANI II

Pod pokroviteljstvom Kongregacije za semenišča in univerze so rimske visoke teološke šole organizirale kongres koncilске teologije v Rimu od 26. septembra do 1. oktobra 1966. Predavatelj, ki so imeli daljše polurne ali krajše četrturke referate, je bilo 72; med njimi so bili najvidnejši katoliški teologi iz vrst raznih redov in svetne duhovščine iz Evrope in Amerike. Udeležencev je bilo okoli 1200 iz raznih delov sveta. Tudi iz Jugoslavije je prišlo na kongres več profesorjev teoloških fakultet in semenišč; iz Ljubljane se je kongresa udeležilo šest profesorjev teološke fakultete. Nekaj je bilo tudi opazovalcev drugih krščanskih veroizpovedi, med njimi znani protestantski teolog Karl Barth ter Max Thurian iz Taizéa.

Potek kongresa je bil organiziran tako, da so daljše referate (conferentiae) poslušali vsi udeleženci skupno v veliki dvorani Domus pacis, krajši referati pa so bili na treh mestih, v veliki dvorani in še v dveh dvoranah papeške univerze za širjenje vere. Vsi so predavali in debatirali v latinskem jeziku, edina izjema je bil H. de Lubac, ki je govoril francosko. Kongres je bil razmeroma dobro organiziran. Za zunanjo stran organizacije je skrbel frančiškanski pater P. Melada, po rodu Hrvat. Pomanjkljivost organizacije je bila prevelika natrpanost programa, zlasti ker so mnogi predavatelji prekorčili določen čas in je za diskusijo ostalo le malo časa. Pomanjkljivo je bilo tudi, da krajši referati po posameznih dvoranah niso bili strogo razdeljeni po posameznih temah.

Referati so v glavnem obravnavali deset različnih tem koncilске teologije: 1. o skrivnosti Cerkve; 2. o škofovskem zboru in o izvoru škofovske službe; 3. o blaženi Devici Mariji in Cerkvi; 4. o Kristusovi navzočnosti v bogoslužnem občestvu; 5. o misijonski nalogi Cerkve in o razmerju Cerkve do nekrščanskih verstev; 6. o teološkem pojmu zgodovine odrešenja; 7. o skrivnosti sv. pisma in o izročilu; 8. o verski svobodi; 9. o teološkem temelju dialoga Cerkve s svetom; 10. o ekumenizmu. Po teh temah prinaša pričujoči pregled bistvene zanimivosti tega kongresa.

Papež Pavel VI. je po kardinalu J. Pizzardu, prefektu Kongregacije za semenišča in univerze poslal kongresu posebno pismo, v katerem poudarja pomen teološke raziskave koncilskega nauka, ki naj pripomore, da seme, ki ga je koncil položil v Cerkev, zraste in dozori. Opozoril je na nevarnost zmot in izrazil željo, da bi kongres vodil isti duh, ki je prevladoval na koncilu; vse delo naj vodi najvišje načelo: In necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus caritas. Posebej je opozoril, naj-si nihče ne drzne prevračati nauk koncila s privatnimi razlagami, ne upoštevajoč cerkvenega učiteljstva.

Podprefekt Kongregacije za semenišča in univerze nadškof G. Garrone je v uvodnem govoru naglasil potrebo, da teologija znanstveno predela koncilске nauke. Naloga teologov je tudi, da povedo, kaj je bilo na koncilu definitivno opredeljeno, kaj ne. Izrazil pa je obžalovanje, da se pod imenom koncila razširjajo mnoge ideje, ki so škodljive za Cerkev.

1. O temi »Skrivnost Cerkve« je najprej govoril nadškof P. Parente: De Ecclesiae mysterio sub lumine unionis hypostaticae et corporis

mystici. V uvodu je dejal, da je koncil premagal juridično utesnjenost, ki je doslej prevladovala v nauku o Cerkvi. V ospredje je postavil Cerkev kot skrivnost — Cerkev, ki ponavzročuje Kristusovo skrivnost. Ko je kratko pojasnil pojem skrivnosti, je podrobneje obdelal dva vidika skrivnosti Cerkve: teandričnega in ekleziološkega. Cerkev je tesno povezana s hipostatično unijo; je nadaljevanje učlovečenja in na neki način nadaljevanje hipostatične unije v kosmosu. Kakor v Kristusu tako se tudi v Cerkvi družijo božje in človeško. V ekleziološkem pogledu je koncil skrivnost Cerkve zajel širše kot le skrivnost Kristusovega mističnega telesa. Najtesneje je povezal skrivnost troedinega Boga, skrivnost Kristusa in skrivnost Cerkve. Obnovil je vizijo Cerkve, v kateri sta harmonično združeni zbornost in edinost.

Drugi daljši referat o skrivnosti Cerkve je prebral nasl. škof in priznani italijanski teolog (velja za teologa Pavla VI.) C. Colombo: *De mysterio Ecclesiae in mysterio historiae salutis*. Opozoril je na dva vidika, ki jih je koncil imel pred očmi v skrivnosti zgodovine odrešenja: univerzalnost in historičnost. Koncil je Kristusa in Cerkev predložil kot središče božjega odrešitvenega načrta, katerega univerzalnost je ne le kronološka in etnološka, ampak tudi individualna in personalna, zajema osebno slehernega človeka. Z zgodovinskega vidika je Cerkev sredi pričakovanjem izraelskega ljudstva in končnim uresničenjem prihodnje slave. Tudi v življenju poganskih narodov v preteklosti in sedanjosti moremo najti elemente priprave za evangelij. Ponovil je misel sv. Ambroža, da je bila stara zaveza senca (umbra), evangelij pa podoba (imago) resnice (veritatis), ki se bo razodela v večnosti. Zanimive so bile nadalje njegove primerjave med starozaveznim božjim ljudstvom in Cerkvijo sedanjega časa.

O tej temi je bilo tudi pet krajših referatov. H. de Lubac DJ je lepo in kratko razložil, kaj pomeni: Cerkev je skrivnost. Opozoril je na staro tradicijo, ki je gledala v Cerkvi skrivnost lune, to je odsev Kristusove skrivnosti. Cerkev kot skrivnost ne moremo popolnoma doumeti; v sebi nosi dialektična nasprotja, je božja in človeška, vidna in nevidna, zgodovinska in večna (eshatološka). S. Tromp, DJ je imel predavanje: »Sponsa se contemplans in speculo«. E. Schillebeeckx, je govoril o Cerkvi kot zakramentu: Cerkev je popolno razodetje odrešenja sveta; je zakrament odrešenja. J. Alfaro, SJ, je prikazal kristološke temelje ekleziologije 2. vatikanskega koncila v predavanju: *Ecclesia, sacramentum Christi gloriosi*. Rektor Vzhodnega instituta v Rimu J. Gill, DJ pa je govoril o različnih tendencah anglikanske ekleziologije.

2. Daljši referat o temi »Škofovski zbor in izvor škofovske službe« je imel N. Moersdorf: *Quomodo in hierarchica structura constitutionis Ecclesiae se habeat principium collegialitatis ad principium unitatis caput inter et corpus?* Poudaril je predvsem misel, da je zbor škofov pomožna institucija, katerega namen je množstvo voditi k edinosti.

Krajših referatov o tej temi je bilo kar deset. Referenti so se dotaknili raznih problemov v zvezi z zbornostjo in škofovsko službo. J. Ercole je govoril o izvoru škofovske oblasti na podlagi virov prvih stoletij. Isti problem je obravnaval J. Colson v predavanju: *De origine muneris episcopalis ab electione Matthiae ad Ignatii epistulas*. Izvor škofovske oblasti, predvsem formalni vidik škofovskega nasledstva je bila tema H. Schauffa. A. Javierre, SDB je prikazal vprašanje škofovskega zbora in izvora škofovske oblasti z metodološkega vidika v luči konstitucije »*Lumen gentium*«. O odnosu zbora škofov do papeža je razpravljala rektor lateranske univerze H. Latanzi.

Do izraza so prišla različna gledišča o enem ali dvojnem subjektu najvišje oblasti v Cerkvi. O tem je govoril R. Gagnebet, OP, ki je zagovarjal mnenje, da sta dva med seboj inadekvatno različna subjekta najvišje oblasti v Cerkvi: zbor škofov s papežem na čelu in papež sam. Zelo zanimivo je bilo predavanje G. Bertramsa, DJ: *De praesentia corporis Episcoporum in verbi Domini ministerio supremi Ecclesiae Pastoris*. Prikazal je povezanost učiteljske službe rimskega papeža z zborom škofov. M. Maccarrone je imel predavanje: »*Sedes Apostolica*« et »*Sedes Apostolicae*«: de titulo et ratione apostolice in altiore Medio Aevo. J. Salaverri, DJ je govoril o odnosu

med apostolskim in škofovskim zborom; F. Sullivan, DJ pa o škofovskem zboru kot subjektu nezmotnega učiteljstva. Iz razprav se je videlo, da nauk o zbornosti škofovske oblasti, ki ga je izrazila dogmatična konstitucija o Cerkvi »Lumen gentium«, vsebuje še vrsto nerazčiščenih vprašanj, ki bodo najbrž še dolgo na programu razpravljanja bogoslovnih strokovnjakov.

3. Panoramo nauka »O Mariji in Cerkvi« je podal dominikanec F. Braun v predavanju: *De B. V. Maria et Ecclesia: fundamentum, synthesis et desiderabilia*. Temelj Marijine odlike in njenega mesta v Cerkvi je njeno privoljenje ob učlovečenju božjega Sina, ki mu je ostala zvesta do konca. V Marijinem privoljenju moremo gledati privoljenje vsega človeškega rodu. Zato ima Marija v Cerkvi izjemno mesto. Vendar tudi kot Mati Cerkve ni izven Cerkve ampak v Cerkvi sami kot forma exemplaris interna. Koncil ni podal celotnega nauka o Mariji, vendar zasluži koncilski mariološki nauk vso pozornost teologov, ker jim nudi temeljne smernice za nadaljnje raziskovanje.

Drugi daljši referat o tej temi je imel znani hrvatski mariolog frančiškanski pater Karlo Balič: *De vi ac momento conceptus »maternitatis« accommodati muneris B. V. Mariae in Ecclesia*. Govoril je o naravi Marijinega materinstva in o vlogi tega materinstva v ekumenskem pogledu. Izrazil je zadovoljstvo, da je Marijino materinstvo v Cerkvi na koncilu in ob koncilu prišlo tako jasno do izraza. Referat je podajal, svojemu temperamentu primerno, zelo živahno. Vnesel pa je tudi osebno noto braneč se pred očitki, da preveč poudarja Marijine prednosti zlasti njeno sredniško vlogo in da je hotel, da bi cerkveno učiteljstvo že sedaj slovesno razglasilo Marijino sredništvo kot versko resnico. Ob koncu je izrazil misel, da bi kongres predlagal papežu, naj v spomin na 2. vatikanski koncil vstavi v lavretanske litanijske vzkliki: »Mati Cerkve« ali »Mati edinosti«. Predlog ni bil sprejet.

O Mariji in Cerkvi je bilo še več krajših referatov. J. de Aldama, DJ je imel predavanje: *Typus et exemplar in cap. VIII. Constitutionis »Lumen gentium«*. D. Bertetto, SDB je v referatu: *De B. V. Maria et sacerdotio Ecclesiae* med drugim izrazil misel, da je Marijino duhovništvo sredi med daritvami stare in nove zaveze. O ekumenskem vidiku mariologije in še posebej analogije med Marijo in Cerkvijo je govoril E. Carroll, O. Carm.; isto vprašanje je obravnaval tudi G. E. Medina v predavanju: *De momento oecumenico cap. VIII Constitutionis »Lumen gentium«*. O. Semmelroth, DJ je imel predavanje: *Quomodo Mariologiae cum Ecclesiologia coniunctio adiuvet utriusque mysterii interpretationem*. Opozoril je na podobne nevarnosti odklonov v mariologiji in ekleziologiji. Cerkve ni mogoče popolnoma enačiti s Kristusom, kar nekateri zagrešijo v zvezi z razpravljanjem o Kristusovem skrivnostnem telesu. Tudi ni mogoče enačiti edinosti Cerkve s Kristusom s hipostatično unijo. Idejo o nadaljevanju učlovečenja v Cerkvi je treba torej pravilno razumeti. Podobno je Marijino dostojanstvo in sredništvo v Cerkvi relativno glede na Kristusovo mesto in sredništvo. Marija vse prejema od Kristusa in vse usmerja h Kristusu.

4. Zelo zanimiva je bila tema »O Kristusovi navzočnosti v bogoslužnem občestvu«; zanimiva zlasti zato, ker katoliška teologija šele v zadnjem času ponovno odkriva ta vidik Kristusove navzočnosti. Problematiko je podal benediktinec B. Neunheuser: *De praesentia Domini in communitate cultus: status quaestionis, prima delineamenta, doctrina Concilii Vaticani II*. Najprej je orisal zgodovino tega nauka od apostolskih časov naprej. Tridentinski koncil je govoril le o realni Kristusovi navzočnosti v evharistiji in poslej je do zadnje dobe katoliška teologija obravnavala v glavnem le to navzočnost. Odlični teologi zadnje dobe kakor: Marmion, Mersch, Plus, Casel, Tillmann, so poglobili nauk o Kristusovi navzočnosti v zvezi z obhajanjem bogoslužja. V delih vrhovnega cerkvenega učiteljstva je ta nauk prišel do izraza v enciklikah »Mystici Corporis« in »Mediator Dei«; na 2. vatikanskem koncilu pa predvsem v konstituciji o svetem bogoslužju. Nato je podal osnovne črte tega nauka v zvezi s koncilskimi dokumenti. Osnovno vprašanje je, kako je Kristus navzoč v Cerkvi. Gotovo je navzoč substancialno v evharistiji; toda so še druge oblike Kristusove navzočnosti, predvsem njegova navzočnost v

bogoslužnem občestvu. Ta navzočnost sicer ni substancialna, toda tudi ne zgolj duhovna. Navzoč je tu actualiter, po svoji moči kot počelo delovanja (tamquam agens). Kristus deluje po Sv. Duhu; navzoč je torej v Sv. Duhu. Znamenje Kristusove navzočnosti v bogoslužnem občestvu pa je zbor vernih (congregatio fidelium).

Tudi krajši referati o tej temi so bili deležni velike pozornosti. A. G. Martimort je govoril o Kristusovi navzočnosti pri branju in oznanjevanju božje besede, kjer je po nauku konstitucije o svetem bogoslužju Kristus navzoč tako, »da on sam govori, kadar se v Cerkvi bere sv. pismo«. Svoja izvajanja je podprl z bogato dokumentacijo iz sv. pisma in cerkvenih očetov. J. Jungmann, DJ je razpravljal v zvezi s to temo o razlogih, zakaj je bil nauk o Kristusovi navzočnosti v bogoslužnem občestvu do sedaj zatemnjen. Opozoril je na tesno zvezo med tem naukom in velikonočno skrivnostjo, ki je imela v katoliški teologiji isto usodo. Razlog vidi Jungmann predvsem v odporu proti arianizmu, ki je povzročil, da so bolj poudarjali Kristusa kot božjega Sina, Kristusovo enakost z Očetom in manj poveljevali človeško naravo v Kristusu. Zanimiva je njegova misel, da izhodišče Kristusove navzočnosti v bogoslužnem občestvu ni evharistija, ampak Kristusovo poveljano bivanje »ad dexteram Patris«, ki je Kristusova temeljna eksistenca, iz katere izvirajo vse druge. Naglasil je pastoralni značaj tega nauka zlasti glede aktivne udeležbe vernikov pri bogoslužju. Tudi pri katehezi in pri oznanjevanju božje besede se je treba bolj opreti na to dejstvo Kristusove navzočnosti, kakor pa na različne metodološke in psihološke prijeme. Odlično so ocenili tudi referat zagrebškega profesorja p. Bonaventura Duda, OFM: De aspectibus trinitaris praesentiae Domini in communitate cultus. Ves proces ekonomije odrešenja izvira iz večne Očetove ljubezni. Realizira se po poslanstvu božjega Sina in Sv. Duha v Cerkvi, v kateri se nadaljuje velikonočna in binkoštna skrivnost, ki se razodevata predvsem v bogoslužju. Po Kristusu v Sv. Duhu imamo tudi mi pristop k Očetu. In ta pristop se uresničuje v bogoslužnem občestvu.

Sintezo nauka o Kristusovi navzočnosti v bogoslovnem občestvu je podal ob koncu v daljšem referatu K. Rahner, DJ: De praesentia Domini in communitate cultus: synthesis theologica. Najprej je razčlenil različne pomene navzočnosti. V tem primeru nima pojem navzočnosti metafizičnega in tudi ne fizičnega pomena ampak antropološkega. Vendar ne gre zgolj za moralno ampak za realno navzočnost. Vsebinski obseg (ambitus) Kristusove navzočnosti v bogoslužni skupnosti je Duh Kristusov. Sv. Duh habitualno prebiva v Cerkvi in v vernikih, v bogoslužnem občestvu pa ne le habitualno ampak tudi aktualno (actualiter). Habitualna navzočnost Sv. Duha v Cerkvi in v njenih udih je ontološki pogoj za aktualno navzočnost, ki ima različne stopnje. Bistveni učinek aktualne navzočnosti je v tem, da more človeška dejavnost doseči Boga, kakor je sam v sebi. Pri tem je opozoril, da lokalno bogoslužno občestvo ni le delček Cerkve, ampak je v njej navzoča vsa Cerkev (est ipsa Ecclesia praesens). V bogoslužnem občestvu se uresničuje v najvišji meri navzočnost Kristusa in Cerkve in zato se to občestvo razlikuje od vsake druge človeške skupnosti. Konstitutivni elementi aktivne in posvečujoče Kristusove navzočnosti v bogoslužnem občestvu so: evangeljska beseda, zakramenti — predvsem evharistija, dar upanja in ljubezni, ki ju prejemamo v milosti Sv. Duha. Novozavezna kerigma ni navadno predajanje nauka, ampak je dogajanje, v katerem se sama oznanjevana stvar predaja temu, ki posluša. Najvišja stopnja intenzivnosti Kristusove besede je v besedah, ki tvorijo zakramentalno znamenje. Pri zakramentih delivec ne le predstavlja Kristusa, ampak kakor po znamenju (per signum) po njem Kristus deluje. Kristusovo navzočnost v zakramentih bi mogli imenovati dinamično z razliko od substancialne navzočnosti v evharistiji, ki predstavlja najpopolnejšo Kristusovo navzočnost v božjem ljudstvu. Vse te navzočnosti predstavljajo eno Kristusovo navzočnost pod različnimi vidiki. »In ordine rei« je ena navzočnost, »in ordine signi« pa so različne navzočnosti.

5. O misijonski nalogi Cerkve in o razmerju Cerkve do nekrščanskih verstev je podal daljši referat J. Masson, DJ: »Ex fontali amore seu caritate Dei Patris (n. 2) omnis et tota missio«. Govoril

je o ljubezni kot temelju vsega misijonskega dela in sicer v dveh delih. Najprej je prikazal, kako mora biti s strani človeka caritas motivum agens v misijonskem delu. Misijonsko delovanje Cerkve ne izhaja iz nekega duhovnega imperIALIZMA, tudi ne iz neke filantropije, temveč temelji v religioznem redu. Izhaja iz vere, iz pokorščine Kristusu, predvsem pa iz nadnaravne ljubezni. V drugem delu je govoril o tem, kako temelji vse misijonsko delo v božji ljubezni. Caritas Dei je gibajoče počelo v zgodovini odrešenja, ki hoče v Kristusu objeti vse ljudi in jih privedi k sebi.

A. Mulders je nato v krajšem referatu podal nekatere osnovne poteze misijonske narave Cerkve. Govoril je tudi o odnosih do nekrščanskih verstev in pri tem naglasil, da je treba staro pravilo »extra Ecclesiam nulla salus« pravilno razlagati. Bolje bi ga izrazili, če bi rekli: »Brez Cerkve nihče ne more doseči zveličanja«, ali »Cerkve je splošna pomoč za zveličanje tudi za tiste, ki po evangelijskem oznanjevanju niso z njo združeni«. A. Seumois, OMI je govoril o bližnjem namenu misijonske dejavnosti, Methodius a Nembro, OFM Cap., pa o teologiji misijonske prilagoditve, kakor jo je izrazil 2. vatikanski koncil.

Drugi referenti so v zvezi s to temo govorili o razmerju Cerkve do nekrščanskih verstev. P. Rossano iz Tajništva za nekristjane je govoril o vlogi nekrščanskih verstev v zgodovini odrešenja. Ko je opisal različne možne in konkretne, pozitivne in negativne odnose katoliške teologije do teh verstev, je dejal, da danes katoliška teologija splošno uči, da so ta verstva na neki način vključena v zgodovino odrešenja in tako naravnana na Kristusa in Cerkve. C. Papali, OCD je v predavanju: *Oeconomia salutis et religiones non christianae* podčrtal misel, da so tudi nekrščanska verstva naravnana na ekonomijo odrešenja in da si mnoge vrednote, ki jih najdemo pri njih, ne moremo razložiti brez vpliva milosti. H. S. Brechter OSB je prikazal osnovna načela dialoga z nekrščanskimi verstvi. E. Löffeld, CSSp. je govoril o zveličavni vlogi predkrščanskih verstev v pripravi popolnega stika s Kristusom in Cerkvijo. Tudi ta verstva imajo določeno zveličavno vlogo v moči Kristusa in Cerkve; po njih so pogani naravnani na Kristusa in na neki način vključeni v Cerkve. Zanimiva je njegova misel, da pravzaprav nekrščanskih verstev ni. Le-ta namreč ne bi mogla imeti zveličavne vloge. Zato je po njegovem mnenju tudi današnja poganska verstva boljše označevati kot predkrščanska verstva. Ta verstva morejo biti za mnoge legitimna pot zveličanja, kolikor Bog po njih vodi narode k popolni zrelosti v Kristusu in Cerkvi.

6. Vedno večji poudarek, ki ga katoliška teologija daje zgodovini odrešenja (*historia salutis*), se je odrazil tudi na tem kongresu. Daljši referat o temi »Teološki pojem zgodovine odrešenja« je imel Z. Alszegehly, DJ; Quid reflexio circa *historiam salutis* a *theologia catholica* exigit? V prvem delu je pojasnil pojem zgodovine odrešenja, ki je zgodovina svoje vrste; spada v teologijo in proučuje vrsto časovnih dogodkov, ki so naravnani na odrešenje. Ker je odrešenje dar božje dobrote, ki ima sicer izrazit eshatološki vidik, a se vendar uresničuje v teku zgodovine, je v nekem pogledu podvrženo časovnemu napredku. Razvoj sveta se razlikuje od božjega kraljestva, vendar spada k božjemu kraljestvu. V drugem delu se je dotaknil nekaterih vprašanj, ki jih glede na zgodovino odrešenja mora upoštevati in reševati katoliška teologija: Kakšen pomen imajo v zgodovini odrešenja socialne spremembe in tehnični napredek? Kakšno vlogo imajo izraelska religija in druga nekrščanska verstva? Zgodovina odrešenja terja, da teologija upošteva zgodovinsko, personalno in eksistencialno dimenzijo. Pretirani intelektualizem more voditi v sterilnost. Razodete resnice so same v sebi večne in nespremenljive; toda nikdar jih ljudje kot takih ne dojamajo, ampak je njihovo spoznanje omejeno z različnimi zgodovinskimi pogoji. Pravilo »Quidquid recipitur, ad modum recipientis recipitur« velja tudi za razodete resnice. Zato so možne različne kategorije izražanja verskih resnic. Teologija, ki je delni aspekt zgodovine odrešenja, mora to upoštevati. Njegovo predavanje je zaradi videza, da zagovarja napačni relativizem verskih resnic, pri nekaterih vzbudilo precej negotovanja. Ko mu je našlednji dan škof Colombo postavil s tem v zvezi nekaj vprašanj, je mogel natančneje

precizirati svoja stališča prav ob primeru, kako se je v zgodovini na različne načine izražala resnica o Marijinem brezmadežnem spočetju.

O tej temi je bilo nato še osem krajših referatov. A. Trape¹, OSA je razpravljal o pojmu zgodovine odrešenja pri sv. Avguštinu. J. Ratzinger je imel zanimiv referat: *De relatione inter conceptum historiae salutis et quaestione eschatologicam*. Opozoril je, da nekateri protestanti (Bultmann) oporekajo upravičenost zgodovinskega pojmovanja Kristusovega oznanila zaradi izrazito eshatološkega značaja tega oznanila. Tako naj bi si bila nasprotna zgodovinski in eshatološki vidik teologije. Rešitev je v spojitvi obeh momentov: zgodovinskega in eshatološkega, kakor nam kaže primer Kristusovega vstajenja, kjer je zgodovinski dogodek združen z eshatološkim. C. Vagaggini, OSB je govoril o zgodovini odrešenja in teološki metodi. Zanimiva je njegova trditev, da se teološka metoda v koncilskih dokumentih ne sklada z nobeno dosedanjo, ne s patristično, ne s sholastično, ne z neosholastično, ampak predstavlja novo, četrto vrsto metode v zgodovini teologije. M. Flick, DJ je razpravljal o izvirnem grehu v zgodovini odrešenja. Zgodovina odrešenja ni povratek k prvotnemu stanju, ampak tvori črto, ki se neprestano dviga. Zgodovina odrešenja, bodisi z grehom bodisi brez greha, bi predstavljala vedno dvigajočo se črto, le da bi se v drugem primeru črta dvigala z večjo lahkoto, toda ne bi dosegla tiste višine kakor jo sedaj. Bog po grehu namreč ni spremenil svojega načrta glede smeri zgodovine odrešenja. Govorili so še: J. Dupont, OSB kako se začrtuje zgodovina odrešenja v priliki o kraljevi svadbi (Mt 22, 2—14; Lk 14, 16—24); M. Loehrer, OSB o teološkem pogledu na zgodovino odrešenja glede na tvorjenje teoloških terminov; C. Martini, DJ je opisal, kako se pojmovanje zgodovine odrešenja odraža pri evangelistu Luku v njegovem evangeliju in v apostolskih delih; R. Koch, CSSR pa je prikazal začetke zgodovine odrešenja v prvih enajstih poglavjih Geneze.

7. O skrivnosti sv. pisma in o tradiciji so bili dva daljša in štirje krajši referati. Vso pozornost je zaslužil referat dominikanca, rektorja bibličnega instituta v Jeruzalemu, P. Benoit-a: *De indole veritatis Sacrae Scripturae*. Osvetlil je štiri vidike, na katere je treba paziti pri dojemanju svetopisemske resnice. Prvič je razodeta resnica življenjska, ne zgolj spekulativna in teoretična, ampak praktična in konkretna resnica. Drugič je ta resnica resnica religioznega reda, ljudem razodeta zaradi zveličanja; ni znanost o svetu in njegovi zgodovini. Tretjič: razodeta resnica je izražena s človeškimi pojmi, na način, ki je bil lasten času, v katerem so živeli različni avtorji. Izražena je torej v relativni obliki. Četrto: božja pedagogija upošteva omejenost človeškega spoznanja, zato je bila razodeta resnica izražena sukcesivno, v časovnem razdobju 2000 let in sicer »modo progressivo« tako, da je spoznanje resnice polagoma napredovalo. Pri dojemanju sv. pisma moramo upoštevati vse različne aspekte. Resnica gledana samo z enega vidika ni resnična. Razodeto resnico je nadalje potrebno vzeti v celotnem kontekstu sv. pisma; posamezne izjave sv. pisma, iztrgane iz celotnega konteksta ne izražajo popolne resnice.

Frančiškanski pater H. Betti je imel predavanje: *De sacra Traditione iuxta Constitutionem dogmaticam »Dei verbum«*. 2. vatikanski koncil je precej drugače formuliral nauk o izročilu kakor tridentinski koncil. Sprememba je povezana s popolnejšim pojmovanjem celotnega razodetja, ki ni le besedno, ampak obsega tudi celotno odrešilno dogajanje; Kristusovo učlovečenje in vse njegovo zemeljsko življenje do odhoda k Očetu je popolno razdetje in hkrati uresničenje obljubljenega odrešenja. Evangelij ni samo oznanilo odrešenja ampak tudi konkretna aplikacija odrešenja; vsebuje božjo besedo pa tudi sredstva, ki jih je Kristus določil za zveličanje. Izročilo je integralno oznanjevanje evangelija, zato je hkrati verbalno in realno. Vsebuje tudi institucije, ki jih je Kristus postavil za odrešenje. Prav v tem bistveno dopolnjuje razodetje, kolikor je obsežno v sv. pismu. Sv. pismo in izročilo sta med seboj tesno povezana in drug drugega podpirata. Sv. pismo ne more nadomestiti izročila in tudi ne obratno. Tako je bolj jasna povezava razodetja s Cerkvijo, v kateri se razodetje ohranja vedno živo in aktualno.

J. Coppens je govoril o svetlih in senčnih straneh dogmatične konstitucije o božjem razodetju. C. Boyer, DJ je ob zgodovini in razlagi stavka iz 9. člena dogmatične konstitucije o božjem razodetju »Cerkve ne črpa svoje gotovosti glede celotnega razodetja samo iz sv. pisma«, razglabljal o medsebojnem razmerju izročila in sv. pisma. H. Holstein, DJ je v predavanju: *De testimonio Traditionis in fide populi christiani, ad mentem Constitutionis dogmaticae »Lumen gentium«*, prikazal, kako ta konstitucija dopolnjuje nauk 1. vatikanskega koncila glede nezmotnosti Cerkve. Ne le škofje tudi laiki so po delovanju Sv. Duha deležni nezmotljivosti Cerkve. »Sensus fidei«, o katerem govori konstitucija »Lumen gentium«, je karizma vse verujoče Cerkve, tako učiteljstva kakor laikov. O medsebojni odvisnosti razlaganja sv. pisma in resnic, ki so ohranjene v tradiciji, je govoril P. Lengsfeld.

8. O verski svobodi je imel daljši referat ameriški teolog J. Murray, DJ: *De argumentis quibus comprobatur libertas religiosa*, kjer je prikazal vso zapletenost tega problema. Koncilski očetje so se bavili s tem skozi vsa štiri zasedanja. Koncilska izjava o verski svobodi pa je še danes predmet zelo nasprotujočih si mnenj: enim je najodličnejši, drugim najpogubnejši koncilski dokument. Na podlagi tega koncilskega dokumenta je predavatelj navedel tri dokaze oziroma temelje, na katerih sloni verska svoboda. Prvi je ontološke narave, je naravni impulz iskanja resnice v človeku: vsakdo ima dolžnost in pravico iskati resnico v religioznih zadevah. Drugi temelj je psihološko-moralne narave: vrhovna norma v človekovem delovanju je njegova vest. V religioznih zadevah ne sme biti nihče prisiljen, da dela proti svoji vesti. Tretji temelj je sociološke narave: dostojanstvo človeške osebe omejuje pravice javne človeške oblasti. Nobena človeška oblast nima pravice omejevati človeka ali mu ukazovati v tem, kar se tiče verskega prepričanja. Širjenje verske zmote je sicer per se malum v moralnem redu, toda pri vprašanju verske svobode je v ospredju pravni red. Nato je navedel pet načel, iz katerih izhaja načelo verske svobode: 1. Izhodiščna točka verske svobode je dostojanstvo človeške osebe, ki je v tem, da človek kot oseba prevzema pred Bogom odgovornost za svoja dejanja, ki se tičejo vere in zveličanja. 2. Temu ontološkemu principu se pridružuje drugi, sociološki: človeška oseba je temelj in cilj vsega družbenega življenja in tvori vez med moralnim in juridičnim redom, ki mora absolutno spoštovati človeško osebo. 3. Iz tega izvira naslednje načelo, načelo svobodne družbe, ki je dolžna v največji meri zagotoviti svobodo posamezniku. 4. Četrto načelo je pravna enakost vseh članov družbe. 5. Poslednje načelo je politično: javna oblast ima dolžnost braniti vse te pravice, ki tvorijo substanco skupnega dobrega (*bonum commune*). Zanimivo je njegovo mnenje, da se človekova pravica do svobode ne da dokazati iz sv. pisma. Iz njegovega prikaza je dihala tipično ameriško presojanje svobode.

J. Wright je v daljšem referatu: *De aspectu pastoralis declarationis de libertate religiosa* posegel najprej nekoliko v zgodovino nastajanja izjave o verski svobodi. Pri tem je poudaril, da so mnogi nasprotovali tej izjavi zaradi predvidenih pastoralnih težav; bali so se indiferentizma, popuščanja v moralnih zadevah in individualizma v sami Cerkvi. Nato je govoril o tem, v kakšnem smislu mora biti verska svoboda temelj pastoralnega dela. Pozornosti vredno je bilo tudi predavanje frančiškana H. Lio-a, ki je obravnaval koncilsko izjavo o verski svobodi v luči moralnega reda. Poudaril je, da koncilska izjava na več mestih poudarja primat objektivnega moralnega reda, ki mora biti temelj verske svobode. Po njegovem mnenju namreč koncilski dokument verske svobode ne utemeljuje na pravici, da vsakdo sledi v verskih zadevah svoji vesti. Iz predavanja je bila razvidna tendenca zožiti pojem verske svobode v koncilski izjavi. J. Fuchs, DJ je v referatu o teološkem vidiku nauka o verski svobodi izrazil mnenje, da verska svoboda ustreza krščanski svobodi, ki je v zvestobi božjemu Duhu, ustreza tudi svobodi Cerkve, ki temelji na Kristusovi oblasti. O obsegu pojma verske svobode in o neposredni utemeljitvi le-te na koncilu je govoril Th. Jimenez Urresti. Predavanje P. Pavan-a: *Libertatis religiosae obiectum et fundamentum*, je odpadlo.

9. Prvi daljši referat o temi »Teološki temelj dialoga Cerkve s svetom« je imel Y. Congar, OP: *De fundamento dialogi Ecclesiae cum mundo in natura catholicitatis ad effectum deducendae. Catholicitas — vesoljnost Cerkve sestoji iz dveh počel: materialnega, ki predstavlja neizčrpnost človeškega rodu, torej polnost sveta, in iz formalnega počela, ki je polnost Kristusova. Ti dve polnosti se srečujeta v Cerkvi. Cerkve ima pred seboj svet, ki raste in se neprestano razvija; svet, ki je poklican k nadnaravnemu življenju v teh razvijajočih se zgodovinskih in eksistencialnih pogojih. Vesoljnost Cerkve raste in se izpopolnjuje v teh pogojih sveta. Med Cerkvijo in svetom vlada recipročnost; zato je nujna neka izmenjava med Cerkvijo in svetom. Cerkve in svet imata skupno nalogo pravilno in srečno izpopolnjevati človeka; zato je nujen dialog Cerkve s svetom. Dialog zahteva, da Cerkve tudi posluša svet, čeprav mu mora v mnogem nasprotovati. Tudi teologija mora upoštevati razvoj sveta. Nato je razvijal misel, kako zahteva ta dialog dve dejavnosti Cerkve, ki vodita k njeni vesoljnosti: misijonska in ekumenska dejavnost. Cerkve mora upoštevati kati dobrega in dejavnost Sv. Duha tudi izven sebe in zato mora voditi dialog s svetom, da vodi vse k edinosti Kristusove polnosti. Nujnost dialoga je torej utemeljena v sami naravi Cerkve, v njeni vesoljnosti. Po drugi strani more Cerkve v marsičem koristiti svetu; nudi mu upanje edinosti, daje mu pravi nauk o človeku in skupaj z vsemi ljudmi dobre volje stopa v službo bednega človeštva.*

Do istega zaključka, da je dialog Cerkve s svetom Cerkvi notranje potreben in izhaja iz njene narave, ne morda iz nekega taktiziranja in oportunitizma, je prišel M. D. Chenu, OP v krajšem referatu: *De commercio inter Ecclesiam et mundum secundum Constitutionem »Gaudium et Spes n. 44«*. Če bi rekli, da Cerkve ne more ničesar prejeti od sveta, bi zapadli v zmotni monofizitizem, ki ne upošteva, da je božje delovanje inkarnirano tudi v svetu. Cerkve je dejansko vedno bila v dialogu s svetom, čeprav je naziv sam novejšega izvora. Poudaril je tudi, da dialog s svetom ni le stvar cerkvenega vodstva ampak vsega božjega ljudstva. O. Derisi je govoril o teološkem temelju dialoga Cerkve s kulturo. Če nočemo dualizma med vero in kulturo ter ločitve človeka od Cerkve, potrebujemo dialog, ki mora temeljiti na ljubezni in na solidni filozofski, teološki in tehnični pripravi. F. Lambruschini je v referatu osvetlil misel, kako mora biti naravni moralni zakon, ki je skupen vsem ljudem in do katerega more človek priti z lučjo naravnega razuma, temelj dialoga Cerkve s svetom. R. Sigmond, OP je v predavanju: *De communicatione sociali fidei* podčrtal misel, da je objekt dialoga Cerkve s svetom človek v svoji zgodovinski eksistenci; zato mora imeti dialog tudi teološko in socialno dimenzijo.

Ob koncu je J. Daniélou, DJ imel drugi daljši referat o tej temi: *De fundamento dialogi Ecclesiae cum mundo in relatione religionis et civilisationis inveniendo*. Opozoril je na težave pri dialogu Cerkve s svetom, ker dialog Cerkve s svetom ni dialog Boga s človekom, ampak človeka s človekom. Isti ljudje so na strani Cerkve kakor na strani sveta. Dialog Cerkve s svetom ni torej dialog med dvema kategorijama ljudi; potreben bi bil, tudi če bi bil ves svet krščanski. Dialog je srednja pot med dvema skrajnostima, od katerih hoče ena Cerkve čim bolj izolirati od sveta, druga pa jo želi izenačiti s svetom. Dialog temelji na dejstvu, da je nemogoče ločiti človeka od Boga, Cerkve od države, vero od kulture. Vendar dialog ne pomeni gospodovanje ene strani nad drugo. Dialogu je tuj klerikalizem in laicizem. Cerkve mora priznati svetu in njegovim dejavnostim avtonomijo. Ker Cerkve živi in raste v zgodovinskih pogojih sveta in njegove civilizacije, ji dialog s svetom ni dialog z nečim tujim. Upoštevati moramo tudi, da je svet s svojimi institucijami eshatološko naravnan h-gradnji božjega kraljestva.

10. Nazadnje je bila na vrsti tema »O ekumenizmu«. Uvodno predavanje o tem je imel H. Hamer, OP: *De unitate ad quam tendimus. Utrum et quomodo christiani inter se seiuncti determinare possint communem terminum eorum activitatum oeconomicarum*. Njegovo predavanje je bilo pravzaprav komentar k izjavi o edinosti, ki jo je sprejel Ekumenski svet Cerkva

(ESC) na generalni konferenci v New Delhiju leta 1961. Centralni komité tega sveta je na konferenci v Torontu 1950. izjavil, da se članicam ni potrebno odreči svoji lastni ekleziološki zamisli. Zavzel se je torej za neke vrste ekleziološko nevtralnost, ki je bila dvoumna in je povzročala negotovost glede ciljev Ekumenskega sveta Cerkev. Izjava v New Delhiju je odstranila to dvoumnost. Ta izjava namreč pravi, da je edinstvo, za katero se trudi ESC, vidna in organska, da temelji na priznavanju Kristusa, na isti apostolski veri, na oznanjevanju istega evangelija, na praznovanju iste evharistije, na skupni molitvi, skupni službi in na priznavanju posebnega položaja tistih, ki opravljajo v Cerkvi posebno službo. Ta izjava pomeni velik napredek. Toda v novi situaciji se ESC srečuje z novimi problemi. Na eni strani prinašajo težave nekatere tendence v eksegezi (Bultmann), ki vnašajo dvom o edinstvu Cerkve v novi zavezi in s tem tudi dvom o smislu dela Ekumenskega sveta Cerkev. Po drugi strani pa prihaja vedno bolj do izraza potreba skupne akcije v gradnji sveta. Ta dva problema, je dejal p. Hamer, se tičeta vseh kristjanov, tudi katolikov. Skupno akcijo vseh kristjanov v službi svetá priporoča tudi konstitucija o Cerkvi v sodobnem svetu »Gaudium et Spes«.

Naš profesor na univerzi »Urbanianum« v Rimu Janez Vodopivec je v uvodu predavanja: *Renovatio et oratio tamquam anima omnis motus oecumenici*, poudaril, da je duhovni ekumenizem duša vsega ekumenskega gibanja. Nato je lepo podal tri bistvene točke oziroma stopnje duhovnega ekumenizma: *renovatio* — *oratio* — *cooperatio*. Ekumenizem zahteva duhovno prenovitev. Truditi se za krščansko edinstvo pomeni rasti v pristnosti krščanskega življenja. Potrebna je molitev, ker nas uvaja v skrivnost Boga in odrešenja in nas tako zbližuje. Obnova in molitev pa nas vodita k dialogu, k sodelovanju, k edinstvu v akciji.

Bolgar G. Eldarov, OFM je govoril o teologiji delne Cerkve v ekumenskem kontekstu. Pri tem se je zadržal pri eni obliki delnih Cerkve, namreč pri patriarhatu in temu enakovrednih formacijah, ki imajo na vzhodu odločilno vlogo v strukturi Cerkve. Prikazal je, kako ta oblika delne Cerkve, ki je nastala zaradi zgodovinskih, geografskih, kulturnih, etničnih, lingvističnih in raznih drugih pogojev, ne nasprotuje edinstvu Cerkve, ampak ji v vsem ustreza. Zanimivo je bilo predavanje G. Dejaifve-a, DJ: *De legitima diversitate formularum, dogmaticarum in unitate revelationis*. Različno doživljanje verskih resnic vodi do različnih izraznih oblik, ki jih kljub različnosti moremo imeti za legitimen izraz enega in istega razodetja. Omeniti moramo še referat o ekumenizmu in mariologiji, ki ga je imel G. Corr, OSM, in referat P. Asvelda: *Theologia anglicana de doctrinis fundamentalibus*.

Ob zaključku je imel v zvezi s to temo predavanje tudi G. Thils: *De Concilio Vaticano II Ecclesiologiae momento oecumenico*. Napravil je sintezo nekaterih eklezioloških vidikov 2. vatikanskega koncila, ki so važni v ekumenskem pogledu: 1. Cerkev je nekaj organskega, ki sestoji iz vseh elementov božjega ljudstva. Posamezne nekatoliške Cerkve morejo imeti nekaj teh elementov. 2. *Communio* v Cerkvi je stvarnost, ki more imeti različne stopnje, moremo torej govoriti o polni in delni skupnosti Kristusove Cerkve. 3. Objektivne stvarnosti, ki sestavljajo Cerkev, so tudi izven meja vidne Cerkve. Nato je govoril o posameznih eklezioloških vprašanjih: o pomenu partikularnih in parcialnih Cerkve, o hierarhični strukturi Cerkve, zlasti o njenem zbornem značaju. Na koncu je podal nekatere temeljne postavke o ekumenizmu: Cilj ekumenskega gibanja je, da se nepopolna skupnost Cerkev, ki že obstaja, privede do popolnosti. Pri presojanju Cerkve in njene strukture moramo vedno ločiti med bistvenimi elementi, ki izhajajo iz razodetja, in med temi, ki so se oblikovali v zgodovini. Velika nevarnost je, da bistveno realnost Cerkve zamenjamo z njeno zgodovinsko uresničitvijo. Po njegovem referatu se je razvila živahna diskusija. Dominikanec p. Dumont je med drugim opozoril, da zbornosti in primata ne smemo gledati statično; upoštevati moramo namen oblasti v Cerkvi, ki omejuje tudi oblast primata.

* * *

Pred koncem kongresa je kardinal H. Florit imel govor: Theologia post Concilium Oecumenicum Vaticanum II. Poudaril je potrebo vzpostaviti vitalno in enotno teologijo, ki ne bo imela pred seboj le metafizični vidik, ampak bo konkretna in življenjska. Razvoj pokoncilске teologije zahteva temeljito poznavanje virov, upoštevanje zgodovine odrešjenja, zlasti pa sv. pisma in celotnega razodetja. Teologija mora biti prežeta ne samo s svetopisemskimi citati, ampak s svetopisemskim duhom. Pot pokoncilске teologije je biblična pot. Vendar se je treba izogibati zavračanja filozofije in metafizike. Zgolj fenomenološki opis v teologiji ne zadošča. Teologija mora biti usmerjena ekumensko, ne pa enostransko apologetično in polemično. Vedno mora paziti, da ob zavračanju ene skrajnosti ne zaide v drugo.

Rektor gregorijanske univerze p. E. Dhanis DJ, ki je vseskozi zelo spretno vodil potek kongresa, je ob koncu podal sklepe in želje kongresa v desetih točkah: 1. Teologija ne sme biti abstraktno raziskovanje, ampak mora po zgledu koncila najti novo vitalnost; upoštevati mora predvsem biblični in zgodovinski vidik. 2. Teologija naj bo znanstvena in pastoralna hkrati, vse naj presoja v luči zgodovine odrešjenja. 3. Raziskuje naj nadalje skrivnost Cerkve; Cerkev naj prikazuje predvsem kot božje ljudstvo, upoštevajoč njeno hierarhično strukturo. 4. Skrivnost Device Marije naj preiskuje v zvezi s Cerkvijo; skuša naj premagati težave, ki se na tem področju javljajo v ekumenskem pogledu. 5. Misijonska in ekumenska dimenzija naj bo stalna lastnost vse teologije. 6. Nadalje naj raziskuje skrivnost raznovrstne božje pričujočnosti v bogoslužnem občestvu in v božjem ljudstvu. 7. V odnosu do sv. pisma in izročila naj se varuje enostranosti in naj pravilno upošteva v duhu konstitucije »Dei Verbum« eno in drugo. 8. Poglobi naj raziskovanje nauka o verski svobodi. 9. V spisih in v šolah naj bo teologija znanost o Bogu, vendar ne iztrgana iz sveta. 10. Koncilsko teologijo naj obravnavajo še drugi teološki kongresi in simpoziji.

Papež Pavel VI. je pri avdienci, v kateri je sprejel udeležence kongresa, govoril o razmerju med cerkvenim učiteljstvom in teologijo ter teologi (njegov govor objavljamo na prvih straneh te številke BV). Obsodil je napačne tendence preziranja vodstva cerkvenega učiteljstva in zagovarjanje popolne avtonomije. Cerkevno učiteljstvo in teologija imata različne darove in različne naloge, toda isti cilj. Zato je potrebno pravilno medsebojno sodelovanje. Teologija je srednica med vero Cerkve in cerkvenim učiteljstvom. V poučevanju oblikuje vero in moralo krščanskega ljudstva. Zato naj bo teologija vedno v službi krščanske skupnosti in cerkvenega učiteljstva, predvsem pa v službi resnice. Teologe naj vedno preveva duh skupnosti, skupnosti z božjim ljudstvom in s hierarhijo in duh medsebojne povezanosti.

Mednarodni kongres teologije 2. vatikanskega koncila je bil doslej največji teološki kongres tako po udeležbi kakor po obsežnosti tem. Prikazane so bile različne tendence v sodobni teologiji in nakazane smeri nadaljnjega raziskovanja. Posebno pozornost je vzbudil poudarek, da je treba upoštevati zgodovino odrešjenja v vsej teologiji. Kongres je začetek nove obdelave teoloških tem, uvod v novo, pokoncilsko teologijo.

Franc Perko

Tečaj docentov za katehetiko v Innsbrucku

Od 24. do 28. oktobra je bil v Innsbrucku letni tečaj docentov za katehetiko, ki ga vsako leto prireja Združenje nemških katehetov (Deutscher Katechetenverein). Tečaja se je udeležilo nad sedemdeset izvedencev v katehiki iz Zapadne in Vzhodne Evrope. Na tečaju so obravnavali temo »Nekristjani in mi. Cerkev v dialogu«.

Profesor dr. Walter Croce iz Innsbrucka je s predavanjem »Uvodna preudarjanja k temi tečaja« pokazal dosedanje stališče Cerkve do drugovercev, poganov in ateistov. Analiziral je tri Kanizijeve katekizme, ki so vplivali na dosedanje učbenike verouka v osnovnih in srednjih šolah in pokazal zgodovinske

razloge dosedanje cerkvene prakse. V luči odlokov 2. vatikanskega cerkvenega zbora je pokazal, kako je dosedanje dogmatično poudarjeno in usmerjeno stališče dobilo dopolnilo v dinamičnem in pastoralnem gledanju Cerkve, ki mora živeti in delovati v pluralistično sestavljenem svetu.

Asistent na Institutu za krščanski svetovni nazor in filozofijo religije na univerzi v Münchenu dr. Karl Lehmann je govoril o temi »Cerkve in ateisti«. Pokazal je, da ima izraz »ateist« različne pomeni. Enim pomeni antikleikalizem, drugim verski indiferentizem, tretjim praktični življenjski materializem in le redkim racionalno utemeljeno brezboštvo. Tudi pri prepričanih brezbožcih navadno ne gre za razumsko osnovano prepričanje, temveč za čustveno neugodje zaradi vere nekaterih predstavnikov raznih konfesij ali za predsodke, ki so jih prevzeli iz tradicije. Zato nikakor ni primerno, da bi z vsemi ljudmi, ki se imajo za ateiste, ravnali kot z razumsko prepričanimi brezbožniki.

Referat profesorja dr. Erich-a Feifel-a »Novi pogledi Cerkve na brezvernega človeka in katehetsko reševanje tega vprašanja« je pokazal personalistični — Bog najprej človeka obvezuje k prostosti ter ga po osebno doživeti prostosti vabi k veri — in dinamični — novi časi zahtevajo od kristjana nove kreposti in pravna načela je treba stvariteljsko udeležiti v življenju — pogled na človeka v duhu 2. vatikanskega cerkvenega zbora. Zavedati se je treba, da je danes na svetu mnogo »anonimnih kristjanov« (Karl Rahner), ki ne živijo več zavestno iz krščanske ideje (v duhu grške filozofije in sholastike), temveč iz krščanskega izkustva svojega vsakdanjega življenja. Za te anonimne kristjane je treba najti »nov jezik«, ki jim bo na njim dostopen način posredoval tiste resnice, ki jih je Kristus v jeziku svojega časa posredoval svojim sodobnikom (hermenevtična ne eksegetična razlaga).

Vodja seminarja za judovska vprašanja na dunajski univerzi profesor dr. Kurt Schubert je predaval o temi »Cerkve in današnje judovstvo«. Z Judi nas veže ista verska osnova: sv. pismo. Kdor hoče stopiti v dialog z Judi, mora najprej poznati sv. pismo vsaj toliko kot navadno izobražen moderni Jud. Otresti se mora predsodkov, ki so prišli v novo zavezo kot posledica polemike h krščanstvu izpreobrnjenih Judov proti Judom; ki niso hoteli sprejeti cerkvenega krščanstva. Vživeti se mora v položaj, v katerem so živeli ljudje, o katerih piše sv. pismo: politični položaj rimskega cesarstva, kulturni vpliv helenizma in mesijansko pričakovanje političnega osvoboditelja pri Judih. Masovni izrazi proti farizejem — Judom, ki niso sprejeli krščanstva — kot so »gorje vam farizejem« ali »gadja zalega« itd., ki so oblikovali poznejši odnos kristjanov do Judov, ne veljajo Judom kot narodu, temveč samo takratnim sovražnikom krščanstva iz vrst judovskega naroda. Kdor se zaveda, da so bili Judje kot narod izvoljeno božje ljudstvo, po katerem je Bog človeštvu poslal Jezusa Kristusa, bo v duhu pravega bratstva skušal govoriti z današnjimi Judi.

Prof. dr. Adolf Exeler iz Freiburga je govoril o temi »Cerkve in misijon«. V prvem delu je prikazal sodobno misijonsko problematiko. Danes človeški lik misijonarja ni več naraven ideal za mladega človeka, ker ne privlači več njegove težnje po doživetjih (turizem, televizija, kino itd.). Toleranca, ki jo povsod zabičujemo naši mladini, kaže pravico do eksistence vsem veram in vsem pogledom v svet. Prepričanje o absolutni vrednosti krščanstva in o njegovem ekskluzivnem položaju na svetu je v zadnjih desetletjih močno nazadovalo. Verski pluralizem, ki vedno bolj raste, sili krščanstvo v ozadje. Zgodovinski nastanek velikih verstev kot so parsizem-Zaratustra in budizem iz VI. stoletja pred Kristusom in islam-Mohamed iz VI. stoletja po Kristusu, kažejo zgodovinsko zrelost človeštva za religijo in ne samo za krščanstvo. Številčno nazadovanje krščanstva (v 50 letih je krščanstvo zaradi naravnega prirastka prebivalstva na svetu nazadovalo od 36 % na 29 %, to se pravi za celih 5 %) in posebno zmanjšani dejanski vpliv krščanstva na praktično življenje (saj kristjani sami ne živijo več po svoji veri) kaže na pojemanje aktualnosti sedanjega krščanstva. Razcepljenost krščanstva je vedno večja; s tem pa se zmanjšuje njegova privlačna moč. Pomanjkanje misijonskih poklicev v starih katoliških deželah je vedno večje. V zadnjih desetletjih je število tujih duhovnikov v misijonih padlo (ne samo iz političnih razlogov). V mnogih krajih pa

preveliko število vernikov preti, da zaduši krščansko življenje, ker ni zadosti duhovnikov.

V drugem delu je govornik prikazal stališče 2. vatikanskega cerkvenega zbora do misijonov. Najprej je poudaril veliko nezavzetost za misijonsko delavnost, iz katere se je porodil Osnutek o misijonih, ki ga je koncil zavrgel. Potem je omenil papežev osebni poseg na splošni seji, ki sicer ni rodil zaželenih uspehov, vendar je pa imel za posledico večji zagon in prizadevanje posebno misijonskih škofov (ki jih je bilo nekako 20 %). Koncil je povabil teologa Congarja in Ratzingerja, da bi sestavila besedilo Odloka o misijonih. Po nekajmesečnem mrzličnem naporu so sestavili končno besedilo Odloka o misijonih, ki je bilo potem z veliko večino sprejeto.

V tretjem delu je pokazal nove teološke osnove misijonske dejavnosti Cerkve nasploh in še posebej teologije misijonstva koncilskega Odloka o misijonih. Govoril je o sodobnih pogledih na misijonsko delovanje, ki naj bi upoštevali konkretno stanje krščanstva v našem času (spremenjena struktura družbe kot smo jo nakazali v prvem delu predavanja) in biblične osnove misijonskega delovanja pod eshatološkim, ekzeziološkim in etnološkim vidikom. Kakor je treba odnos do Judov preštudirati najprej v biblični ekzaktnosti, tako je treba tudi odnos do poganov temeljito pregledati in se dokopati do res biblično in zgodovinsko utemeljenega pogleda na misijonsko dejavnost Cerkve.

V četrtem delu je pokazal posledice novega gledanja na misijone na katehetskem polju. Naši učbeniki do sedaj niso nič ali zelo malo govorili o misijonski nalogi katoliškega kristjana, kaj šele, da bi podajali biblično in dogmatično izdelan nauk o misijonih. Zato naj bi bila prva pokoncilaska naloga misijonskega udejstvovanja to, da bi misijonsko dejavnost Cerkve in posameznega vernika biblično in dogmatično utemeljili. Na ta način bomo izoblikovali pravo misijonsko miselnost in iz misijonske miselnosti se bo porodilo pravo zanimanje in delovanje za misijone.

V diskusiji, ki je sledila predavanju, so udeleženci tečaja pokazali na nujnost pravilnega pojmovanja ekumenizma in na potrebo koeksistence krščanstva z drugimi svetovnimi nazorji v naši pluralistični družbi.

V posebnih komisijah so udeleženci razpravljali o vzgoji duhovnikov-katehetov in o pripravi učiteljev katehistov. V času, ko se toliko razpravlja o teologiji besede in oznanjevanja, se kaže nezadostna priprava bodočih katehetov in pridigarjev za eno najvažnejših nalog duhovniškega življenja. Zato so naslovlili na škofovsko komisijo prošnjo, naj bi preštudirala sedanje stanje priprave za katehetsko in pridigarsko dejavnost in storila, kar je potrebno v sedanjem času.

Kar zadeva katehetiko, moramo reči, da je dal tečaj zelo koristne pobude. Mlade vernike je treba uvesti v teorijo in prakso dialoga z ločenimi kristjani, z Judi, drugoverci, pogani in ateisti. Teorija dialoga mora biti osnovana na temeljitih študiju bibličnih in zgodovinskih virov, praksa pa na pristnem ekumenizmu.

Valter Dermota

Obnova bogoslužja — opombe in perspektive

Tri leta so že minila, kar je cerkveni zbor izglasoval, papež Pavel VI. pa razglasil konstitucijo o svetem bogoslužju. Ni brez koristi pogledati nazaj na to dobo in v luči dejstev in delovanja sveta za izvedbo konstitucije ter škofovskih konferenc premisliti, kakšni so vidiki in pota za obnovo bogoslužja. Za tak pogled je potrebno široko obzorje, ki ga prav gotovo ne manjka profesorju p. Hermanu Schmidtju na papeški gregorijanski univerzi v Rimu. Njegovo obsežno poročilo — razpravo, objavljeno v *Nouvelle Revue Théologique* 93 (1966), str. 807—829, na kratko povzemam v naslednjih straneh, ker so ti pogledi potrebni tudi slovenskim duhovnikom, ki so vsaj liturgi — vodje bogoslužnega občestva, če ne tudi aktivni delavci pri oblikovanju slovenskega bogoslužja.

Pavlov motuproprij 25. januarja 1964 je skušal zadržati prehitro izvedbo liturgične konstitucije, h kateri so mnogi priganjali. Ker pa so bili z zadržanim papeževim ravnanjem večinoma malo zadovoljni, je Pavel VI. pooblastil novo-ustanovljeni Svēt za izvedbo konstitucije, naj izda več takojšnjih sprememb. Rezultat: instrukcija 26. sept. 1964, ki je stopila v veljavo 7. marca 1965. Takoj po objavi instrukcije pa je bilo večini jasno, da je treba vzporedno reformirati tudi Ordo missae, kar je bilo narejeno do 27. januarja 1965, z veljavo 7. marca. Vendar je bila to skrivnost, za katero niso vedeli niti tisti, ki so v posameznih deželah pripravljali domače liturgične knjige (tudi slovenski vel. teden in misal); ob izidu niso bili z njim preveč zadovoljni: reformistom je bil premalo nov, drugim pa preveč. Vendar dejansko ni bilo večjih nerednosti, »nova« maša se je skoraj povsod vpeljala, čeprav »je res, da tako imenovana nova liturgija potrebuje še zelo veliko izboljšav in tudi nekaj zmede je še« (str. 809).

I. Dosedanje skušnje kažejo, da dobrih reform ni mogoče narediti v pisarnah, čeprav jih delajo najboljši ljudje. Treba je poskušati — obred koncelebracije in obhajila pod obema podobama (7. marca 1965) je mnogo bolj izdelan kot mašni obred, saj so ga poskušali na različnih krajih in v različnih razmerah devet mesecev, preden je bil razglašen in splošno dovoljen. Podobni poskus je papež dovolil v oktobru 1965 za berila pri mašah med tednom (lectio continua). Vsi dosednji načrti so odobreni »ad experimentum«. »Liturgija ni potrebuje še zelo veliko izboljšav in tudi nekaj zmede je še« (str. 809).

II. »Prevajanje« liturgije za različne narode postavlja nova vprašanja. Kongres liturgičnih prevajavcev v Rimu od 9. do 13. novembra 1965 je bil »razodetje«. Vsi so soglasni, da dosednji prevodi ne zadoščajo, ne za biblične dele, še manj za molitvene, ki se jih užitno prevesti sploh ne da: stoletni prepad loči sedanjo kulturo posameznih narodov od rimske kulture, v kateri so ti molitveni teksti nastajali. Razen latinščine v katoliški Cerkvi ni jezika, ki bi bil kot živ »liturgičen« (spet pozabljajo na Slovane): sedanja rimska liturgija je bila v glavnini meri ustvarjena za srednjeveški kler, intelektualce one dobe.

Predkonični liturgisti (zlasti menihi) so posvetili vse svoje življenje za napredek liturgije; toda njihova izobrazba in skušnja sta predvsem usmerjena v preteklost in zato pri prevajanju nujno želijo slišati iz prevoda latinski tekst, pri rubrikah pa nujno želijo ohraniti tisto, kar je doslej napolnjevalo njihovo življenje.

Pokonični liturgisti pa tudi poznajo tradicijo, toda prav zato hočejo te zaklade približati svojim sodobnikom, ki živijo v drugačni kulturi, saj jo stoletja ločijo od tiste latinske liturgije, ki je živela do naših dni. Temu novemu rodu prevajavcev bo moral biti odmerjen »levji delež« pri liturgični obnovi. Če tega ne bomo priznali, bo tako srečno začeto delo nepopravljivo izgubljeno. Tudi v liturgiji mora stara šola prepustiti mesto novi« (str. 812).

Papež Janez XXIII. je ob otvoritvi koncila 11. oktobra 1962 opozarjal, da moramo gledati naprej, v potrebe našega časa. Konstitucija o svetem bogoslužju takoj v začetku poudarja, da hoče naši dobi prilagoditi stare ustanove. Zato je treba celotno izročeno liturgijo »prevesti« v novi jezik. Novi podtajnik kongregacije verskega nauka (bivši sv. oficij) Ch. Moeller je zapisal, da so tudi v modernih ljudeh, ki hočejo biti ateisti, velike vrednote in da mnogi prav zato mislijo, da morajo biti ateisti, ker mislijo, da drugače teh vrednot ni mogoče ohraniti. Treba je naše oznanilo prevesti v tak jezik, da ga bodo tudi oni razumeli.

Ker zasilno prevedena liturgija ne izpolnjuje tistega, kar ljudje od nje pričakujejo, zato so hkrati navdušeni in razočarani: liturgični jezik še ni njihov jezik. Prav zato pa vidimo, kako je dragoceno, da smo začeli z liturgijo v domačem jeziku, ker zdaj ljudje vsaj vidijo, da nečesa pogrešajo, prej pa je šla latinska liturgija mirno mimo njih. »Zdaj imajo odprte oči, zdaj vedo« (str. 814).

III. Liturgična obnova se ne zaganja niti v eno niti v drugo skrajnost: noče odpraviti 19 stoletij liturgičnega izročila, pa se tudi ne oklepa krčevito rimske liturgije, kakor jo slučajno poznamo. Obnova hoče biti zvesta pravemu izročilu,

zato pa se ozira na tisto, kar je zares bistvenega v izročilih in prevzetih obredih. V vseh različnih obredih (vzhodni, zahodni) so nekatere osnovne točke, ki so povsod in vedno nespremenljive: povsod je pri maši bogoslužje besede pred evharističnim bogoslužjem, čeprav bi moglo biti tudi obrnjeno; povsod gre smisel cerkvenega leta v istem redu, in podobno.

Ker pa hočejo biti zvesti tradiciji, zato se morajo varovati tradicionalizma, ki se krčevito drži tudi preživelih stvari in to v imenu zvestobe izročilu. Velikokrat se prav taki ljudje sklicujejo na ljudstvo in hočejo govoriti v njegovem imenu, v resnici pa se bore le za svoje želje in čustva. »Tako stališče je mogoče srečati pri teologih, pri menihih, pri članih kurije in, žal, tudi pri škofih« (str. 816).

IV. Liturgija in sedanjí svet sta dva svetova, ki ju bo šele treba spoprijateljiti. Težko gre to delo, ker je v Cerkvi tako, »da tisto, kar je novo, vedno zbuja nezaupanje, potem pa je kvečjemu tolerirano« (str. 817). Avtor pravi v opombi, da je ob uvedbi svobodnejše duhovniške noše v Italiji v začetku leta 1966 (clergyman) slišal nekega starejšega škofa, ki je tožil: »Vse življenje sem bil prisiljen prepovedovati stvari, ki sem jih nato moral tolerirati: kolo, motor, moped, avto, letalo, radio, televizijo... kolar brez talarja.«

»Pastoralna konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu« daje liturgičnim delavcem veliko spodbud za prav usmerjeno delo. Še daleč smo od tega, da bi nove ideje postale tudi stvarnost. Ni čudno, če se liturgisti marsikje boje in se zapirajo v svoje slonokoščene gradove. »Če bi bodočnost pokazala, da niso zmogli ustvarjati novih stvari, bodo s tem pokazali, da niso zmožni koncila spraviti v življenje« (str. 818). Nekaj paralel med pastoralno konstitucijo in konstitucijo o liturgiji:

a) »Vse, kar biva na zemlji, je treba naravnjavati na človeka kot na središče in višek vsega zemeljskega« (VU 12 = konstitucija »Veselje in upanje«, člen 12). Tudi liturgična konstitucija pravi, da gre češčenje Boga vedno vzporedno s posvečevanjem ljudi.

b) Liturgična znamenja naj bodo poslej res zgovorna — tudi sicer se moramo navaditi brati »znamenja časa« (VU 4, 11). Sedanja liturgija mora dobiti podobo in obliko, ki bo ustrezala sedanjemu gledanju na svet. Kakor v nekdanjih dneh si mora utreti pot v moderno civilizacijo, če hoče, da bo blizu človeštvu, »ki začudeno strmi nad svojimi iznajdbami« (VU 3).

c) Sedanjí človek moli na drugačen način kot kdaj prej. Boga išče v svetu, v katerem sam živi. V liturgiji hoče najti tistega Boga, ki je »Emanuel« — Bog z nami, »v čemer bo našel svoj boj, trpljenje, smrt, željo po življenju in sreči, skratka celotno velikonočno skrivnost« (str. 820).

č) Avtor podaja nekaj primerov novo oblikovanih liturgičnih molitev, narejenih po holandskih vzorcih.

Namesto prošnje po obhajilu za 3. adventno nedeljo, ki se doslej glasi: »Milo prosimo, Gospod, tvoje usmiljenje, naj nas ti božji pomočki očistijo grehov in pripravijo na prihodnje praznike« — bi lahko molili:

Gospod Bog, vsemogočni Oče, poslal si svojega Sina med nas kot neznanca, med nami je bil kot najmanjši. Pomagaj nam, da bi ga mogli spoznati v ljudeh, med katerimi živimo, zlasti v slabotnih in neuglednih; njega ki s teboj živi v edinosti Svetega Duha zdaj in vekomaj.

Namesto prošnje za 4. adventno nedeljo: »Zbudi, prosimo, Gospod, svojo mogočnost in pridi in z veliko močjo nam hiti pomagat, da to, kar zavirajo naši grehi, s pomočjo tvoje milosti pospeši sprava tvojega odpuščanja« predlaga:

Gospod, naš Bog, vsemogočni Oče, ki si vesel, če smo srečni, in te slavimo s tem, če se trudimo za srečo, prosimo te, da bi vendar bil ves svet ozdravljen in poln dobrot, da bi bilo tvoje ime slavljen med nami in da bi na zemlji zavladal mir.

Namesto prošnje za 16. pobinkošno nedeljo: »Tvoja milost, prosimo, Gospod, naj nas s svojo pomočjo vsekdar prehitva in spremlja ter naj stori, da bomo vedno vnetí za dobra dela« bi mogli začeti molitev:

Gospod Bog, dal si nam prvo mesto v svojem stvarstvu, ti pa si najnižji od vseh, neviden kot veter, neslišen kot molk...

Že holandski avtor pravi, da so to le predlogi za diskusijo, francoski prevod je najbrž že dalj od izvirnika, slovenski pa še bolj; saj ideal ni »prestavljanje«, pač pa novo stvarjenje. Podobne poskuse (za liturgijo na Slovenskem) bo moral pretehtati teolog, literat, kulturni zgodovinar, psiholog, liturgist, pa tudi celotno občestvo jih bo moralo preskusiti, da bo mogoče ločiti zrno od plev.

d) Liturgija se mora podati na novo pot previdno, toda ne sme se bati novega. Vzporedno morata delovati hierarhija, ki ugotavlja, kaj je delo božjega Duha, in pa verniki, ki jih isti Duh vodi, spodbuja, nagiblje. Vsa zgodovina Cerkve kaže, da je to pot pravega življenja Cerkve.

V. Enotnost, uniformiranost, raznoličnost, to so trije pojmi, od katerih je trenutno zadnji v ospredju. Nekaj opozoril:

a) V dobro urejenih in izdelanih obrednih oblikah bo treba spet zagotoviti načelo izbiranja med različnimi možnostmi, kot je to bilo nekdanj običajno.

b) Različna liturgična občestva terjajo, da bo tudi njihova liturgija med seboj različna: mladi, bogoslovci, redovniki, bolniki, jetniki, stari ljudje, intelektualci, umetniki itd., v mestu, na deželi, na fari, v misijonskih postajah, v taboriščih, v turističnih centrih itd., v stolnicah, v velikih ali malih cerkvah, v bazilikah, v romanskih, gotskih, baročnih, modernih cerkvah, v zasilnih prostorih, kot so dvorane, podzemeljski prostori itd. Za vse to bo treba poskrbeti v obnovljenih liturgičnih knjigah. Avtor posebej opozarja na vprašanje prilagoditve brevirja za duhovnike v dušnem pastirstvu, ki so zdaj prisiljeni uporabljati meniški oficij. Zanimivo trdi, da nima nobenega pravega smisla prevajati laudes in vespere iz sedanjega brevirja za skupno molitev z ljudmi. Treba je te molitve zanje prilagoditi. Zgledov takih prilagoditev je že precej, začenši s papežem, ki je takšno prilagojeno molitev opravil ob koncu koncila z nekatališkimi opazovalci (4. dec. 1965).

c) Zaradi večje udeležbe ljudstva v obnovljeni liturgiji bo nujno treba zagotoviti več svobode pri izvrševanju obredov. Duhovnik ni več kakor na odru, kjer bi igral, ljudje bi bili pa gledalci. Že novi *Ordo Missae* je to precej dobro razumel. Isto bo treba narediti glede koledarja, da se ne bodo v letu kot v nekakšni vojaški paradi vrstili vedno isti svetniki po strogo določenem redu (gl. *Notitiae* 1965, 150—152). Treba bo doseči isto kot z obrednikom: v njem je veliko različnih blagoslovov, pa vendar noben pameten duhovnik ne misli, da bi moral vse uporabiti vsako leto (str. 826).

č) Še večjo mero prilagodljivosti bo seveda zahtevala liturgija za neevropske dežele. Liturgične knjige bodočnosti bodo morale biti take, da bodo prenesle prilagajanje narodom vsega sveta, ne da bi morali ti zahtevati kakšne izredne privilegije in izjeme. (V opombi avtor kritizira drugo, popravljeno in pomnoženo izdajo priročnika za »prošnje za vse potrebe«, ker uporablja razen latinščine le še francoščino in ker ni vzorcev prošenj za potrebe v misijonskih deželah.)

d) Da bo zagotovljena edinost, se je treba izogibati nepremišljenemu eksperimentiranju za vsako ceno in vedno drugače. Pameten je sklep, naj bo vsaj v vsakem narodu neka enotnost. Vendar pa s tem ne izključujemo tiste prej omenjene možnosti, ki naj jo predvidevajo že knjige, da se izbere ena izmed več oblik. Kadar bo v rimski liturgiji tudi kanon v domačem jeziku: ali ga bo mogoče prevesti takega, kot je? Ali ne bi poleg njega na novo ustvarili še kakšno drugo anaforo, ali več anafor, kot jih imajo več vzhodni obredi? (str. 829).

V sklepnem odstavku avtor opozarja bralce, da so navedene misli in predlogi njegova osebna stvar in da se hoče z njimi udeležiti vsežnega dialoga o obnovitvi liturgije, kar je potrebno za dobro izvršitev te naloge, ki jo imamo mi vsi.

Priredil Marijan Smolik

Ivan Rogić, **Inkorporacija svećenika u Kristovo otajstveno tijelo**, Đakovo 1966. Založnik: Ivan Rogić, Đakovo, Štrosmajerov trg 5; format: 22 × 15,5; str. 475; cena: 28 N din.

Nekdanji profesor bogoslovja v Đakovu je v samozaložbi izdal obširno delo, ki obravnava vlogo, življenje in delovanje duhovnika v Cerkvi pod vidikom inkorporacije v Kristusovo skrivnostno telo. Knjiga ima dva dela. Prvi del, ki nosi naslov »Iz teorije«, obravnava v glavnem teologijo Kristusovega skrivnostnega telesa in sicer zelo obširno, od zgodovinskega pregleda o razvoju tega nauka do orisa organske ureditve Kristusove Cerkve. Posebej se avtor potrudi, da vsestransko prikaže Kristusovo vlogo v Cerkvi, njegovo sredništvo, njegovo posredovanje nadnaravnega življenja kakor tudi vloge Sv. Duha. Cerkve oriše tudi kot zakrament in zakramentalni organizem.

Na tej podlagi preide k temi svoje knjige v drugem delu, ki mu daje značilen naslov »za prakso«. Iz teorije o Kristusovem skrivnostnem telesu hoče potegniti koristne zaključke za prakso. Najprej prikaže obseg duhovniške inkorporacije v Kristusovo skrivnostno telo posebej v duhovnem, molitvenem in liturgičnem življenju, nadalje v občestvenih odnosih, na področju cerkvene discipline in cerkvene službe. Avtor opiše, kako inkorporacija v Kristusovo skrivnostno telo vsebuje dvoje bistvenih stvari: intimno življenjsko edinstvo z osebnim Kristusom in življenjsko edinstvo s Kristusovim skrivnostnim telesom, s Cerkvijo (str. 168); obstoji v prenosu našega osebnega življenja in dela v nadnaravno in občestveno sfero Cerkve. Duhovniška inkorporacija mora biti popolna, brez najmanjšega izvzetka, ker smo po zakramentu sv. reda in po kanoničnem poslanstvu brez izvzetka zakramentalno in pravno vključeni v življenje Cerkve. Intenzivnost duhovniške inkorporacije vpliva na vse vernike in na vse delovanje Kristusovega skrivnostnega telesa. »Od nas in od stopnje naše inkorporacije zavisí, ali bo to telo živo in aktivno, sveže in sposobno, da bo kos vsem okoliščinam..., da bo Cerkev cel in popoln Kristus, ali samo en njegov odsek« (str. 178). Bodočnost vere in Cerkve je odvisna od večje delovne sposobnosti Cerkve kot občestvenega telesa.

Zavestna inkorporacija v življenje in delovanje Kristusovega skrivnostnega telesa je nujna zlasti danes ob zgodovinski prelomnici, ki zahteva od duhovnika širok pogled in najvišje misli o Bogu in njegovem načrtu odrešenja, ki naj vodijo duhovnikovovo delovanje, da se bo mogel uspešno upreti splošni usmerjenosti današnjega sveta k minljivim zemeljskim vrednotam. Avtor zato obširno razpravlja o inkorporaciji duhovnika v duhovnem življenju. Na tem področju zahteva inkorporacija našo osebno preobrazbo po Kristusovem vzoru in preobrazbo našega delovanja po Kristusovem delovanju. Inkorporacija na duhovnem področju je temelj vsake druge inkorporacije. Brez intenzivnega duhovnega življenja, zgrajenega na pravih in zdravih temeljih, ni mogoča inkorporacija v Kristusovo skrivnostno telo.

Kot skupni temelj duhovnega življenja in inkorporacije v skrivnostno telo postavlja avtor ponižnost in ljubezen. Inkorporacija na duhovnem področju zahteva namreč resno in vztrajno prizadevanje za globoko in iskreno ponižnost in ljubezen. Osnovna pogoja za inkorporacijo na tem področju sta nadnaravni značaj naših del in občestveni značaj aktivnosti duhovnega življenja. Inkorporacija na tem področju duhovnega življenja obstoji namreč v tem, da to življenje izide iz izoliranosti in osamljenosti in se usmeri k življenju, ki ga živi Kristus po Sv. Duhu v svoji Cerkvi.

Posebej razpravlja avtor o inkorporaciji duhovnika v duhovnem življenju preko ponižnosti. Ponižnost je resnica o naši objektivni vrednosti in pravica, ki zahteva, da vse izročimo Bogu, od katerega vse imamo. Ponižnost vzpostavlja red na temelju resnice in pravice, ko regulira naravno težnjo po spoštovanju

samega sebe. Napuh je glavna ovira naše zavestne inkorporacije v skrivnostno telo.

Drugi temelj inkorporacije na področju duhovnega življenja je ljubezen. V posebnem poglavju podaja avtor o tem lepe in globoke misli. Ljubezen predstavi kot vrh krščanske popolnosti. Človek jo je z izvirnim grehom izgubil, Kristus pa je to ljubezen obnovil in na tej obnovljeni ljubezni gradi Cerkev kot svoje skrivnostno telo. Kristusova ljubezen v nas mora objemati ves svet, tudi naš čas, našo civilizacijo, tehniko, umetnost in šport naše dobe. Ta ljubezen je izvrševanje božje volje v vsem življenju. Kristusovo skrivnostno telo je izbrano področje, kjer se udelejuje ljubezen do Boga in do bližnjega v Kristusu in s Kristusom. Naša ljubezen ne sme biti neka splošna, abstraktna ljubezen, ampak po Kristusovem zgledu individualna glede na vsako osebo, s katero pridemo v stik v duhovniškem delovanju. Zgled prave ponižnosti in ljubezni je Marija, za Kristusom najodličnejši ud skrivnostnega telesa. S temi velikimi idejami bi moral biti napolnjen duhovnikov dan od jutra do večera.

Zanimivo je poglavje: Duhovniška inkorporacija na področju liturgičnega življenja. Avtor govori najprej o tem, kako je prva Cerkev mašno daritev imela predvsem za daritev cele Cerkve, za daritev Kristusovega skrivnostnega telesa. Žal to dejstvo premalo argumentira. Nato prikaže spremembo v pojmovanju mašne daritve, ki se je izvršila pod vplivom boja proti arianizmu, ko so začeli zlasti na vzhodu gledati v liturgiji slovesen prihod Kristusa Boga. Tudi na zahodu se je izvršila sprememba. Evharistijo so imeli predvsem za velik božji dar, ki prihaja z neba. V ospredje so stopili darovi sv. maše in odtod nenaravno kopičenje maš in klera. Tudi tridentinski koncil ni v tem prinesel bistvenih sprememb. Teologija je obravnavala predvsem Kristusovo osebno daritev in odnos mašne daritve do te Kristusove daritve na križu. Zelo malo se je govorilo o mašni daritvi kot daritvi Cerkve. Zato se tudi niso brigali za aktivno sodelovanje vernikov pri sv. maši. Menili so celo, da mora daritev sv. maše ostati za vernike skrivnost. Razni poskusi, da bi verniki zopet dobili aktivnejšo vlogo, niso imeli pravih uspehov, ker niso imeli pred očmi dejstva, da je maša istočasno Kristusova daritev in daritev vsega Kristusovega skrivnostnega telesa. Cerkev v njej izraža svojo voljo in namero, da se čimbolj približa Kristusovemu daritvenemu idealu. Duhovnik v tej daritvi na neki način reprezentira celotno Cerkev, ki se preko njega zedinja s Kristusovo daritvijo. V tej zvezi govori avtor o vlogi evharistije v Cerkvi, nato pa o odnosu med Kristusovo evharistično daritvijo in daritvijo Cerkve. Obojna daritev se v evharistični daritvi združuje v eno. To zahteva od duhovnika, da se prizadeva za edinost s Kristusom v daritvi. Predmet duhovniške žrtve mora biti vsakodnevno umiranje. Ta naša osebna daritev mora biti usmerjena v izgradnjo Kristusovega skrivnostnega telesa, v apostolat. Daritev zahteva od duhovnika dvojno: notranje daritveno razpoloženje in zunanjo aktivnost, ki nam jo nalaga celotna struktura Cerkve. Naš apostolat dobiva tako značaj bogoslužja. Po duhovniški osebni žrtvi, ki je zedinjena z evharistično žrtvijo, se gradi misterij Kristusovega skrivnostnega telesa po evharistiji. Srž sodobne liturgične obnove vidi avtor v pojmovanju mašne daritve in celotnega krščanskega življenja kot življenja v Kristusu in s Kristusom. Zato je obnova liturgije tesno povezana z obnovo vsega krščanskega pojmovanja.

Ker naravni občestveni sestav Cerkve, to je njena pravna ureditev, spada h Kristusovem telesu, govori avtor tudi o inkorporaciji duhovnika na področju cerkvene discipline, kjer se zahteva pokorščina cerkvenim zakonom in cerkvenim poglavarjem. Duhovniška služba se more izvrševati samo v hierarhičnem edinstvu celega telesa, pravi koncilski odlok o službi in življenju duhovnikov (čl. 15). Ob tej priložnosti avtor pokaže, da je strokovnjak na področju cerkvenega prava in govori posebej o težini obveznosti cerkvenih zakonov.

V poglavju o duhovniški inkorporaciji na področju cerkvene organizacije poseže avtor v zgodovino in prikaže, kako se je oblikovala organizacija prve Cerkve pod vplivom pojmovanja Cerkve kot Kristusovega skrivnostnega telesa. Zato vidi v obnovi cerkvene organizacije dve bistveni nalogi: sodobno cerkveno organizacijo prilagoditi po sestavu in delovanju temu, kar je bilo bistveno v sestavu in delovanju cerkvene organizacije prvih stoletij. Avtor pripominja,

da v tem pogledu ne bodo potrebne bistvene spremembe. Druga naloga pa je težja: predstavnike cerkvene organizacije in nosilce njenih občestvenih organov prepajati s tistim duhom solidarnosti in občestvene skupnosti, s kakršnim so bili v nadnaravni ljubezni, požrtvovalnosti in samozatajevanju prerojeni predstojniki prve Cerkve s svojimi sodelavci duhovniki, diakoni in verniki.

Posebno poglavje govori o inkorporaciji duhovnika na področju cerkvene službe. Avtor zavrača pretirani institucionalizem, to je zgolj pravno oziroma uradniško pojmovanje cerkvene službe; zavrača pa tudi pretirani spiritualizem, ki ima cerkveno organizacijsko delo za nekò nujno zlo. Rešitev vidi v pojmovanju cerkvene službe kot življenjskega organa Kristusovega skrivnostnega telesa. Tako pojmovanje zahteva od duhovnika vestnosti v opravljanju vseh služb, ki jih vedno izvršuje kot predstavnik Kristusa in Cerkve pred svetom. Duhovnik kot cerkveni uslužbenec mora ne samo izpolnjevati črko postave, ampak se mora truditi v duhu življenja skrivnostnega telesa za zedinjenje z virom milosti, s Kristusom in Sv. Duhom tako, da duh te milosti prežema vsa njegova opravila, tudi tista, ki so čisto materialne in tehnične narave. Svojo službo mora organsko vključiti v občestveni sistem Cerkve, da bo tako resnično življenjski organ njenega občestvenega telesa.

Končno razpravlja avtor o inkorporaciji duhovnika na področju pastoralne službe, ki je prvenstvenega pomena za obnovo Cerkve v duhu Kristusovega skrivnostnega telesa. V zvezi s tem govori najprej o župniji, ki je Cerkve v malem. Jezus Kristus je glava župnije in Sv. Duh je njena duša. V bogoslužni skupnosti župnije zaživi Kristusovo skrivnostno telo. Zato je župnija res posebno odličen organ skrivnostnega telesa. Posebno vlogo ima v župniji in s tem v Kristusovem skrivnostnem telesu družina, ki temelji na zakramentu sv. zakona in je izvor zdrave občestvenosti. V prizadevanju za inkorporacijo v Kristusovo skrivnostno telo se mora duhovnik posebej truditi, da vključi v življenje Cerkve družine kot celote. Avtor je prepričan, da je obnova župnije mogoča le po zavestni inkorporaciji župnije v skrivnostno telo. Nato skuša podati navodila, kako v sodobnem duhu graditi župnijsko skupnost. Župnik je poklican, da med župljani gradi občestveno zavest o župnijski skupnosti in o skupnosti vsega skrivnostnega telesa. Župnijo naj gradi kot daritveno skupnost, ki se v zavesti občestva zbira okoli svojega oltarja, da skupaj daruje evharistično daritev. Župnijo je potrebno graditi tudi kot zakramentalno skupnost, ki od oltarja prejema sredstva posvečenja. Truditi se je treba, da bo župnija skupnost družin in tudi pravno urejena skupnost. Vse to bo samo po sebi prispevalo k temu, da bo župnija tudi apostolska in karitativna skupnost.

V zadnjem poglavju svojega obširnega dela razpravlja avtor o semeniški pripravi za duhovniško inkorporacijo. Semenišče kot celota mora biti inkorporirano v Kristusovo skrivnostno telo kot organ tega telesa. Glavna ovira v tem oziru je individualizem v semenškem vzgojnem sistemu, zlasti če je združen z enostranskim pravnim gledanjem na celotno vzgojo bogoslovcev. Da se semenišče spremeni v živ organ Kristusovega skrivnostnega telesa, je po eni strani potrebno, da se ustvari nadnaravni značaj semeniške skupnosti, po drugi strani pa je potrebno skrbeti za občestveni značaj vzgojnega dela, liturgičnega in sploh molitvenega življenja ter medsebojnih odnosov. Vse to mora biti v okviru dobre organizacije, ki ob spoštovanju svobode pravično usmerja vse delo. Posebno vlogo v tem prizadevanju ima semeniško vodstvo, ki se mora truditi za družinsko vzdušje v semenišču in se samo oblikovati v občestvenem duhu Kristusovega skrivnostnega telesa. Truditi se morajo, da v semenišču kot celoti raste zavest skupnosti in solidarnosti in to tudi v izpolnjevanju semeniške discipline. V ospredju pozornosti mora biti cilj, ki ga semenišče ima, to je oblikovanje bodočih duhovnikov po Kristusovem vzoru. Posebne naloge ima v semenišču zbor oziroma skupnost bogoslovcev, ki mora biti oblikovana občestveno kot delovni kolektiv s predstavnštvom, po katerem se svobodna aktivnost bogoslovcev usmerja, vključuje v semeniško življenje in s tem v življenje Kristusovega skrivnostnega telesa. Avtor meni, da ni primernejšega vzgojnega sistema v semenišču kakor je ta, po katerem se skupnost bogoslovcev vključuje v semeniško občestvo kot sestavni del tega občestva, ki predstavlja stvarni in živi organ Kristusovega skrivnostnega telesa.

V zaključku razvija avtor misel, kako predstava Cerkve kot Kristusovega skrivnostnega telesa in z njo zvezana potreba popolne inkorporacije v to telo ustreza sodobni obnovi Cerkve, ki jo ima pred očmi 2. vatikanski koncil. To zahteva od nas duhovnikov preorientacijo od egocentričnosti h kristocentričnosti. »Kada na svim področjih svečeniške djelatnosti nas nestane, pored našeg maksimalnog zalaganja, i od svega našeg djelovanja ne ostane drugo, nego jedna od funkcija jednoga uda otajstvenog tijela Kristova, onda će po nama Crkva oživjeti na svoj autentični život i Krist će oživjeti u njoj... To je poziv današnjeg vremena katoličkom svećeniku.«

Če bi hoteli opredeliti značaj tega obširnega dela, bi ga mogli označiti kot ascetiko in pastoralko Kristusovega skrivnostnega telesa s posebnim ozirom na duhovnika. Delo nima kakšnih znanstvenih pretenzij, pač pa hoče biti duhovniku praktičen vodnik v sodobni preobrazbi Cerkve. V knjigi je zbrano ogromno gradiva; pisatelju ga je uspelo logično porazdeliti, zato je knjiga kljub svoji obsežnosti vseskozi zanimiva, za duhovnika nad vse koristna.

Avtor gradi vsa svoja izvajanja na osnovni predstavi Cerkve kot Kristusovega skrivnostnega telesa. Ta prijem je hkrati odlika in pomanjkljivost tega dela. Odlika zato, ker daje delu enotnost zamisli. Avtor se namreč strogo drži te osnovne podobe, jo vsestransko osvetli in skozi to prizmo gleda vse duhovniško delovanje v Cerkvi. Tako mu je uspelo podati logično zaključeno celoto, kljub različnim področjem, ki se jih dotika. Po drugi strani pa je tako absolutiziranje ene podobe mnogovrstne stvarnosti Cerkve nujno pomanjkljivo, ker se omeji le na en vidik. Zato utegnejo biti nekateri zaključki enostranski.

Bistveno pomanjkljivost vidim v tem, da avtor premalo upošteva temeljno spremembo, ki se je v katoliški teologiji izvršila na 2. vatikanskem koncilu. Avtor gradi namreč na predstavi Cerkve — Kristusovega skrivnostnega telesa, kakršno ima pred seboj enciklika papeža Pija XII. »*Mystici corporis*« in kakršno je vseboval prvi osnutek dogmatične konstitucije o Cerkvi, ki so ga koncilski očetje odklonili. Prof. milanske teološke fakultete G. Colombo pravi, da je nauk enciklike »*Mystici corporis*« v bistvu nauk ekleziologije 19. stol. izpopolnjen z globljim pogledom v notranjo naravo Cerkve. Cerkev nam oriše kot hierarhični organizem, kot organsko povezano nadnaravno popolno družbo; podaja nam sistematično ekleziologijo, ki skuša opredeliti bistvo Cerkve (G. Colombo, *Il carattere soprannaturale della Chiesa nei suoi elementi costitutivi essenziali*, v zborniku: *La costituzione dogmatica De Ecclesia*, Reggio Emilia, 1965, 20—24). Koncilska ekleziologija sicer upošteva pomen predstave Cerkve kot Kristusovega skrivnostnega telesa, vendar te predstave ne absolutizira, ampak jo prikaže kot eno izmed podob, ki ponazarjajo mnogovrstno skrivnost Cerkve, predvsem skrivnost naše povezanosti s Kristusom in naše organske medsebojne povezanosti v občestvu Cerkve. Res je, da ta podoba ni zgolj metafora, kakor so mnoge druge podobe, ampak odraža stvarnost teh notranjih odnosov. Toda v ospredje koncilске ekleziologije stopata dva pojma Cerkve: Cerkev — skrivnost in Cerkev — božje ljudstvo, izmed katerih prvi predočuje predvsem vertikalno, nebeško dimenzijo Cerkve, ki povezuje Cerkev z nadzemskimi transcendentnimi skrivnostmi božjega življenja, božjih načrtov in božjega kraljestva; drugi pa opisuje horizontalno dimenzijo Cerkve, njeno zemeljsko, časovno in prostorno razsežnost. V ospredju koncilске ekleziologije ni torej več Cerkev — popolna družba, tudi ne Cerkev — Kristusovo skrivnostno telo, organizirano kot popolna družba, ampak Cerkev — skrivnost v mnogostranskem bibličnem pomenu te besede. Zunanja organizacija Cerkve pa ima za osnovo predstavo Cerkve kot božje ljudstvo.

Avtor sicer upošteva koncilске dokumente, zlasti odlok o službi in življenju duhovnikov, citira tudi dogmatično konstitucijo o Cerkvi, a v celoti jo premalo upošteva. V njegovih izvajanjih je še vedno čutiti poudarek na Cerkvi kot popolni pravno urejeni družbi. Zato se še vedno drži na koncilu opuščenega naziranja, da je Kristusovo skrivnostno telo istovetno s katoliško Cerkvijo (prim. Umberto Betti, *Cronistoria della costituzione*, v zbirki: G. Baraúna, *La Chiesa del Vaticano II*, Firenze 1965, 131—154). V tem duhu tudi enači pravne in društvene organe katoliške Cerkve z organi Kristusovega skrivnostnega telesa. Vendar to v glavnem ne zmanjšuje vrednosti Rogičevega dela, kajti katol.

Cerkev v bistvu le predstavlja Kristusovo skrivnostno telo, čeprav se to ne omejuje strogo na zunanje meje katoliške Cerkve.

Poleg tega moremo naleteti na nekaterih mestih v tej knjigi na manjše netočnosti v izražanju. Tako npr. na str. 177 pravi, da gre inkorporacija za tem, da depersonalizira našo aktivnost in jo, dajajoč ji občestveno obeležje na temelju nadnaravne ljubezni, dviga v nadnaravni red. Zdi se mi, da pri inkorporaciji v Kristusovo skrivnostno telo ne gre za neko depersonalizacijo, tudi ne za depersonalizacijo naše aktivnosti, ampak za vključevanje naše osebnosti in našega osebnostnega delovanja v občestvo organizma Kristusovega skrivnostnega telesa. Personalnemu značaju našega delovanja se tako pridruži občestveni značaj, ne da bi ta prvega uničil. Povezovanje individualnega in personalnega z občestvenim v Cerkvi se da morda bolj skladno prikazati v podobi Cerkve kot božjega ljudstva.

V opisu, kako je prvotna Cerkev pojmovala daritev sv. maše, da so bili namreč prvi kristjani prepričani, da je maša obenem Kristusova daritev, njihova daritev in daritev celotne Cerkve (str. 254), bi bilo najbrž dobro, če bi prikazal, kako je prva Cerkev v evharistični daritvi videla ponavzočenje celotne velikonočne skrivnosti: Kristusove smrti, vstajenja in poveličanja ter tudi nadaljevanje tega misterija v življenju Cerkve in posameznika. Kristusova velikonočna skrivnost se namreč nadaljuje in dopolnjuje v njegovem skrivnostnem telesu.

Na str. 272 pravi avtor, da naše zedinjenje s Kristusom v skrivnostnem telesu ni zgolj moralno, ampak je stvarno in fizično. Da je naše zedinjenje s Kristusom stvarno, ne zgolj moralno, drži: ne moremo pa trditi, da je to zedinjenje fizično, ker bi bili potem fizični udje njegovega telesa, kar je nesmisel. Fizično se zedinimo s Kristusom ob prejemanju evharistije, dokler traja zakramentalna Kristusova navzočnost. Naša zedinjenost s Kristusom v skrivnostnem telesu pa je stvarna, ne zgolj moralna, a tudi ne fizična.

Zdi se mi tudi, da avtor nekoliko pretirava vlogo duhovnika v evharistični daritvi. Pravi, da duhovnik prevzema pri maši Kristusovo funkcijo (str. 275). Duhovniška vloga je veliko bolj skromna. Kristus je pri maši pravi duhovnik; duhovnik, ki opravlja daritev, ni njegov namestnik, ampak le orodje, ki ga Kristus uporablja. Prav tako je pretirana trditev, da mašna daritev ne more biti stvarna in v pravem pomenu realna daritev brez darovanja Kristusovih udov (str. 273). Bistvo Kristusove daritve pri sv. maši je v trajnosti njegove daritvene volje, zato je ta daritev prava stvarna daritev, tudi če ni zavestnega sodarovanja udov Kristusovega skrivnostnega telesa; seveda se Kristus tudi v tem primeru daruje kot glava v imenu vsega skrivnostnega telesa.

Ker je delo zelo obširno, se tu in tam pojavljajo ponavljanja, morda je tudi slog pripovedovanja, ki je sicer jase, preveč gostobeseden; vendar te pomanjkljivosti in netočnosti, ki so nujne pri vsakem človeškem delu, ne zatemnjujejo velike vrednosti celotne knjige. Važen je zlasti poudarek občestvenosti, ki le počasi prodira v duhovno vzdušje današnje Cerkve, čeprav brez te zavesti občestvenosti koncilski obnova ne bo mogoča. Avtor pravi: »Dokler mi duhovniki ne bomo izvršili preorientacije svoje individualistične miselnosti in svojih nazorov, ne moremo pričakovati od svojih vernikov take preorientacije v smeri avtentičnega cerkvenega življenja, da bi postali aktivni udje, tako v liturgični molitvi in daritvi, kakor v cerkvenem apostolatu in dobrodelnosti« (str. 152). Ker je knjiga predvsem usmerjena k praksi, bo vsak duhovnik mogel najti v njej mnogo koristne tvarine za svoje premišljevanje, kakor tudi več praktičnih napotkov za obnovo pastoralnega dela v duhu 2. vatikanskega koncila.

Franc Perko

Ambr. Donini, **Oris zgodovine verstev**, prev. Rado Bordon, Ljubljana 1965, 408 str.

Za dvema prevodoma marksistično opisane zgodovine verstev (Charles Hainchelin, Izvor religije, Ljubljana 1952 in Karl Kautsky, Izvor krščanstva, Ljubljana 1953) smo dobili Slovenci sedaj še tretjo, ki jo je napisal Italijan

A. Donini. Knjiga je prevedena že skoro v vse jezike vzhodnoevropskih držav in v španščino. Prvih dveh nismo ocenjevali, prav pa je, da se tretji posveti več pozornosti, ker je vsaj nekoliko bolj resna od omenjenih dveh. Ne zasluži namreč biti ocenjena kot »površna protiverska propaganda«, kakor se je v »Naših razgledih« 11. II. 1953 izrazil J. Kastelic o Hainchelinovem »Izvoru religije«, ker je mogoče opaziti v njej nekoliko več znanstvene resnosti in marksistične zavzetosti, četudi ne manjka v knjigi za znanstvenika komaj dostojnega izražanja. Knjigo krasijo dobro izbrane slike in obširne opombe. Lep je tudi slovenski prevod. R. Bordon si je dovolil nepotrebno delo, da je prevedel tudi vse naslove navajanih del, v opombah je pa dostavljal slovenske dodatke in podatke. Opomba o slovenskih prevodih sv. pisma na str. 334 je celo odlična.

Vendar bo treba Doninijev Oris zgodovine verstev oceniti negativno, ker ni objektivna. Priznava samo eno znanost — marksistično in samo eno gledanje na izvor in razvoj vere — marksistično. Ta znanost pa je po mnenju mnogih bolj filozofija kakor zgodovina in bolj apriorizem kakor podajanje objektivnega stanja. »Gre nam,« pravi, »za sistematično zgodovino verskega razvoja človeštva, ki naj bi slonela na principih marksističnega nauka« (21). Posebno se ta »znanstveni monopol« kaže v njegovem odnosu do zgodovine krščanstva. Pravi: »Morala so miniti tri stoletja (po protestantizmu), preden so začeli dopuščati možnost, da je tudi zgodovina krščanstva predmet znanstvenega proučevanja, ki jo je moč proučevati brez dogmatskih in nadnaravnih predsodkov« (212). V ta namen »se je morala izoblikovati marksistična raziskovalna metoda« (prav tam), in ta je: »Zgodovinski materializem je edina raziskovalna metoda, ki omogoča, da življenje in mišljenje ljudi rekonstruiramo v njeni celovitosti« (82). Tak pogled na zgodovino religije pa zasluži vso kritiko, ki je bila že tolikokrat v teh vprašanih izrečena zoper surovi, pretirani evolucionizem. Taki prijemi zgodovino nujno potvarjajo. Zato bi popolna ocena take knjige zahtevala, da se zgodovinsko preverijo vsa obilno navajena dejstva iz zgodovine verstev in se razišče, ali so resnično imela tak izvor in razvoj. (Za Kautskega »Izvor krščanstva« je bilo to gigantsko delo izvršeno že pred prvo svetovno vojno, za O. Mandičevo knjigo »Od kulta lubanje do hrišćanstva« pa ga je opravil A. Gahs.) Ker pa je to nemogoče, se smemo zadovoljiti le z navedbo nekaj važnejših in značilnih stavkov iz knjige, ki se bo z njimi sama ocenila.

Problematična izhodišča. Engels: Religija je samo fantastičen odsev v glavah ljudi tistih vnanjih sil, ki gospodarijo nad vsakdanjim bitjem in žitjem ljudi (nav. 16, 212). Osrednji namen našega proučevanja v tej knjigi pa je to, da je sleherna religija sicer zgodovina idej, vendar pa idej, v katerih na posreden in nepopoln način odsevajo določene družbene strukture in določene skušnje družbenega značaja (81). Ljudje namreč najprej nekaj počno, potem šele začnejo misliti (94). Toliko je oblik religioznega življenja, kolikor je bilo družbenoekonomskih oblik življenja (82). Korenine religij ne smemo iskati v razumu ali morali, pač pa v družbenoekonomskih razmerah ljudi in v razvoju teh razmer iz ene oblike v drugo (116). Slehera razlaga mora imeti družbeni značaj (136). V osnovi mitov in ljudskih tradicij nikoli ne najdemo razlage intelektualističnega značaja (224). Sodobna znanost mora gledati na religijo ne samo v tem smislu, da gre pri njej na ideološkem področju za odsev hude človekove stiske marveč tudi kot izraz njegovega protesta zoper dejansko bedo (16). Kakor je pri sužnju nujno gospodar, tako pojem duha predpostavlja razredno zatiranje (69). Ker imajo v vseh družbenih sistemih gospodarja, so v vseh čutili potrebo po odrešeniku (202). V družbi brez razredov bo morala religija odstopiti (105). Stare ideje bodo izumrle takrat, ko bodo docela izginila vsa razredna nasprotja in njihovi ostanki v zavesti ljudi (17). Kdor zavrže ta kriterij, bo neglede na svojo stopnjo kulturne izobrazbe zašel iz zgodovine v pravljico (30). Kljub vsemu pa pripominja de Lubac: »Tout n'est pas faux dans cette theorie...«

Usodna nedoslednost. Donini prav glede izvora in razvoja vere pod pritiskom zgodovine lastno stališče opušča. Pravi namreč: Ena izmed bistvenih značilnosti religiozne ideologije je to, da trdovratno obstoji tudi v najnovejših obdobjih razvoja človeške družbe. Številni obredi, nastali v praskup-

nosti zaradi določenih družbenoekonomskih pogojev, so namreč nespremenjeni ali z neznatnimi spremembami prešli tudi v religijo naslednjih obdobj (48). Odkar je »nadnaravno« nastalo zaradi razredne razdvojenosti, se pojem transcendentnega in npravnosti loči od svoje prvotne matice ter se predstavi ljudem, kot da je veljaven sam po sebi in sam zase. Poslej se je razvijal v okviru, drugačnem od okvira, v katerem se razvijajo družbenoekonomske sile, ki so ga bile porodile (41).

Za zgled navaja: Judovski monoteizem je nastal takrat, ko se med gospodarji uveljavi en sam (150). Toda: Verovanje v enega Boga, ki so ga s toliko gorečnostjo zagovarjali preroki 7. in 6. stol. pr. n. š., se je posihmal razvijalo neodvisno od vzrokov, ki mu pojasnjujejo izvor; pridobilo si je samostojno moč (151). Ali: Delovni sloji so začeli upati v odrešenje takrat, ko jim je upadlo upanje v zmago na zemlji (101). Mit odrešenja bo minil, ko na zemlji ne bo več stiske (203). Toda: Pojem odrešenja se dialektično odtrga od svojih družbenoekonomskih korenin in se dalje razvija po samostojni poti (196). Religija v misterij postane neodvisna od razrednih razmer na zemlji (198). Po vsem tem se ni čuditi še eni nedoslednosti. Na eni strani stalno naglaša, da je Kristus mit, pri katerem je sleherni videz njegove osebnosti in vsaka trditev njegovega nauka plod domišljije in soglaša s tistimi, ki so tajili njegovo zgodovinsko osebnost, na drugi strani pa na str. 261—270 obravnava Kristusa kot pravo zgodovinsko osebnost.

Neprimerna metoda. Zgodovine ni mogoče raziskovati s filozofijo, sicer ji delamo nasilje in se zapletamo v nepotrebne težave. Kakor so evolucionisti izvor in razvoj religije začrtali kar doma na podlagi svoje filozofije, tako dela tudi Donini s pomočjo »zgodovinskega materializma — edine raziskovalne metode«. V čem pa je ta metoda, ponovi z besedami: Marksisti ne odpravljajo religije, ne morale, ne filozofije. Pač pa preprosto ugotavljajo, da večnih resnic v abstraktnem smislu ni, ampak da vse izhaja iz družbenih odnosov med ljudmi (prim. 17). Iz tega sledi tudi posebna metoda: Imeli smo pred očmi, da zgodovina sleherne religije v svojem nastanku in razvoju bistveno ni različna od zgodovine drugih religij v ustreznih obdobjih družbenega razvoja (11). Ker je po njegovem mnenju sužnjeposestniški red trajal od 6. stol. pr. Kr. do 6. stol. po Kr., so vse vere, ki so nastale v tej dobi: religija Grkov, Rimljanov, Hebrejcev, budizem, hinduizem, konfucianizem, mazdeizem, krščanstvo in islam enake (prim. 130) in zato: Ker so religije, ki izvirajo iz istih družbenoekonomskih razmer, enake, je vseeno, katero proučujemo (81). Zato tudi »krščanstvo ni nič edinstvenega, saj se je rodilo v enakih družbenih pogojih, kakor vsi drugi« (188 sl.)

Potem seveda misli Donini, da lahko govori, da obredi pri Arunita v Avstraliji potekajo »po stopnjah preprostega evharističnega žrtvovanja, ki ga nahajamo v obredu maše« (79); da so babilonski misteriji o bogovih, ki umirajo in vstajajo »enaki z velikim tednom krščanske velike noči« (123); tudi v obredih v čast boginje — matere najde »tisočere značilnosti velikonočnega žrtvovanja« (139); kult efeške Artemide mu je enak »kultu Matere božje« (140); v qumranskih rokopisih najde »krstne, obhajilne in spovedne obrede« (247); kar se je zgodilo »z zaupanjem v božje voljo v krščanstvu in z Budovim pridigarstvom o samoopovedi«, to se godi pri vsaki religiji, ki drži ljudi v pokorščini (286) in pod.

Zmotna »dognanja«. Celotna Doninijeva knjiga je polna »dognanj«, s katerimi se veroslovci, ki spoštujejo zgodovino, gotovo ne bodo strinjali. Navedimo le nekatera: Praskupnost nima mita, po katerem naj bi človeka ustvarilo neko nadnaravno vsemogočno bitje (110). Plod čiste domišljije je, da bi obstojal prvotni monoteizem (180). Totemizem je najstarejša oblika religije, ki jo odkrijemo v človeški družbi, predno se je pojavila razredna družba (48). Samanizem je skrajna razvojna stopnja v religioznem razvoju človeštva (66). Dualizem je izraz razcepljenosti med gospodarji in sužnji na zemlji (293). Budizem izhaja iz osnovnega protislovja med sužnji in gospodarji (130). Iz teh virov so Židje prevzeli skoro vse svoje mite (118). Pogrevanje, da so bili Židje v začetku monoteisti, nima nobene zgodovinske veljave (150). Sleherni verski kult vsebuje dejanja magičnega značaja (38). Itd.

»Zgodovinska znanost o krščanstvu«. Človek ima vtis, da je ves ostali Doninijev oris zgodovine verstev predvsem zaradi tega, da razvrednoti dosedanje zgodovino krščanstva, ta »lovski rezervat najbolj nazadnjaških verskih skupin« (15). Zanj je tudi »krščanstvo le odsev družbenoekonomskega razvoja, kakršen je potekal v sužnjeposestniški družbi (172). Zato je toliko krščanstev, kolikor je oblik družbe v zadnjih 2000 letih (191). Nastalo je iz judovskega mesijanskega pričakovanja in iz odrešitvenega hrepenenja misterijskih religij. Vse pa je izviralo iz nezadovoljstva zaradi težkih razmer na zemlji (213). Je pa brez slehernega skrivnostnega ali nadnaravnega značaja (188). Razpravljati o zgodovinski resničnosti »ustanovitelja« nove religije poslej sploh ni več pomembno, saj je zgodovina dokazala, da je bilo med 2. stol. pr. n. š. in 2. stol. po n. š. v helenističnem in palestinskem svetu pravcata poplava mesijanskih in apokaliptičnih gibanj (222). Ko so (Judje) izgubili zadnje upe na zemlji, so odprli pot procesu odtujevanja stvarnosti, procesu, ki ga je krščanstvo najprej razvilo (247). Zato se »tipične krščanske sestavine pojavijo vsaj 100 let pred n. š. (230). Z odkritjem qumranskih rokopisov je bil zadan najhujši udarec, kar jih je doslej zgodovinska znanost prizadejala krščanskemu mitu (257). Ta mit se je razvil iz suženjskih uporov; kar je bilo plašno razrednega, je prešlo v mit (175). Zato niti en dogodek iz Jezusovega življenja ni originalen. O popisovanju za cesarja Avgusta ni v zgodovini nobenega sledu (261). Mesta Nazareta do 4. stol. nihče ne pozna (prav tam). Obstoje 12 apostolov je mitičnega značaja (262). O Jožefu tudi ni nič znanega (264). Sploh pa: Med religijo in praznoverjem ne smemo delati razlike (38). Itd.

Koliko je vredna taka knjiga?

Vilko Fajdiga

Bernhard Häring: **Macht und Ohnmacht der Religion**, Freiburg—Basel—Wien (Herderjeva knjižnica, zv. 236) 1965, 250 str.

Häring je z delom »Moč in nemoč religije« zgled, kako naj teolog zagradi svoj »kairos«. Komaj se je namreč začela na katoliškem področju verska sociologija resno razvijati, že je napisal to knjigo (in jo v Otto Müllerjevi založbi prvič izdal l. 1956), ki v bistvu ni ničesar drugega kakor teologija verske sociologije. Veliki moralist je spoznal, koliko važnost more imeti nova veda za krščanski (posebno moralni) nauk, za dušno pastirstvo in cerkveno življenje sploh. Na drugi strani pa je uvidel, da lahko postane sociologija pristranska, preoblastna in torej škodljiva verskemu in moralnemu življenju, če bi hotela vse, kar je verskega in moralnega, presojati le s svojimi dognanji. Norme za versko in moralno življenje mora dajati teologija. Torej je treba sociologijo, ki na ta področja posega, prikazati v teološki luči in ji obenem pokazati, kako daleč more iti na teh področjih s svojo empirično metodo. Pisatelj, »karios« pa se s teološko utemeljitvijo verske sociologije ni končal: po slabih desetih letih je avtor knjigo izpopolnil z naukom 2. vatikanskega cerkvenega zbora.

V kratkem času svojega obstoja je bilo delo prevedeno že v 7 jezikov, kar je zadosten dokaz, da je katoliški svet pisatelja razumel in da se zaveda pomembnosti problemov, ki jih le-ta obravnava.

1. Naslov knjige je nekoliko nenavaden: deluje enigmatično, žurnalistično. Kaj hoče pisatelj z njim poudariti? Religija je po svojem bistvu »božja moč« za zveličanje (prim. 1 Kor 1, 18), moč za preobrazbo sveta. V rokah ljudi pa more postati nemočna. Religija je »moč« na področju socialnega življenja, če so verniki globoko zasidrani v Bogu in s svojim delovanjem sledijo nadnaravnim ciljem, ciljem odrešenja z aktualnimi sredstvi in na vseh področjih življenja. Religija pa postane »nemoč«, če se verska družba poganja za cilji tega sveta, deluje po načinu tega sveta, se zapira v preživele oblike ali tudi, če usmerja svoje člane h goli notranjosti in tako izda njihovo posianstvo, da so »sol zemlje« (Mt 5, 13). Verska sociologija govori o dejstvih vere, kolikor so le-ta utelešena v družbenem življenju. Tako more zgovorno povedati, kdaj je religija »moč« in kdaj »nemoč«, pa tudi pokazati, kaj je treba storiti, da bo religija prvo in ne drugo. Verska sociologija more torej biti »mogočen klic k verski obnovi in poglobitvi, k apostolskemu delovanju vseh kristjanov in k pristni prilagoditvi

družbenim oblikam okolja« (str. 17). Kljub tej avtorjevi pojasnitvi naslova, se nam le-ta zdi še vedno pretiran, če pomislimo, da spoznamo, kaj je »moč« in kaj »nemoč« religije, predvsem po poslušnosti božjemu glasu v milosti (prim. Jan 14, 25 sl.).

2. V uvodu najdemo propedeutiko verske sociologije. Predmet te sociologije so po avtorjevem mišljenju medsebojni odnosi religije, kakor jo njeni člani živijo, in silnicami družbenega življenja. (Nekateri, tudi katoliški sociologi bi mogli pisatelju očitati, da si predmet preozko zamišlja.) Posebno se zdi Häringu važno, da opozori na nevarnost sociologizma, ki mu sociologi zlahka zapadejo, če gledajo na religijo samo v naravni perspektivi.

V prvem delu knjige so poglavja o osnovnih teoloških vprašanjih, ki se tičejo verske sociologije. Ta vprašanja so kondenzirana v sledečih naslovih: »Religija kot družba in družbena moč«, »Odnos med božjim kraljestvom in svetom«, »Cerkev in država«, »Verska sociologija v luči bibličnega pojma ‚kairos‘«, »Okolje v luči teologije«.

V prvem poglavju tega dela nam pisatelj prikazuje, kako je religija bistveno socialnega značaja ne le zato, ker je posameznikovo versko doživljanje psihološko nujno povezano z doživljanjem drugih vernikov, ampak predvsem zato, ker človek že z Bogom, v katerega veruje, tvori družbo. Toliko bolj velja to za krščanskega vernika, čigar vera se nanaša na Boga v treh osebah. Sv. Trojica je sploh pravir vsake družbe. Vsi religiozni geniji, posebno še Kristus, so delovali družbeno, družbo so integrirali. Podobno delujejo po njih kulturna in sploh verska občestva.

Naslednje poglavje dokazuje potrebnost verske sociologije kot pomožne vede pastoralne teologije. Dokaz je pastoralno-teološki: ekonomija odrešenja se izvršuje s pomočjo družbenih sil in struktur. Med božjim kraljestvom in svetom je nešteto odnosov in vplivov. Verska sociologija, ki te odnose in vplive preučuje, s svojimi dognanji podžiga kristjane k sodelovanju pri odrešilnem delu, prepričuje, da morajo delati v smislu Gospodovih besed: »božje kraljestvo je podobno kvasu«, torej solidarno, občestveno, ne pa samo v smislu parole ljudskih misijonov: »reši svojo dušo«.

Zaradi utelešenja Cerkve v družbenih oblikah mora le-ta v njih delovati tako, da ostane svobodna v svojem nadnaravnem poslanstvu in da je obenem služabnica vsem. Država jo mora v tem svobodnem služabništvu razumeti in ji pri njem pomagati. Cerkev ne sme, sklicujoč se na višji red svojega poslanstva, strmeti za teokratičnimi pravicami nad državo, ne sme se predati skušnjavi po svetni moči. Moč Cerkve je v božji besedi in v pričevanju z ljubeznijo.

Biblični pojem ‚kairos‘ (od Boga podarjeni ugodni — sedanji — čas za odreševanje) je ena izmed važnih osnov za plodno razumevanje pastoralne sociologije. Krepost modrosti nam pomaga spoznavati naš ‚kairos‘ tem bolj, čim bolj upoštevamo vse razpoložljive elemente, torej tudi družbene elemente, »znamenja časa«, ki nam jih približuje in pojasnjuje verska sociologija. Tako je spoznal znamenja časa Janez XXIII. in nanje odgovoril s cerkvenim zborom. Pastoralna sociologija je zahteva hitro se menjajočega sveta. Cerkev mora imeti roko na utripu sedanjega življenja, če hoče temu življenju uspešno posredovati evangelij.

Tudi teologija okolja, s katero pisatelj zaključí prvi del knjige, kaže nujnost socialnega delovanja kot sodelovanja pri odreševanju. Krščanska družba mora paralizirati činitelje okolja, ki so nevarni božjemu kraljestvu. Krščanski laiki, ki morejo delovati v najrazličnejših odnosih, so poklicani, da prinašajo božje kraljestvo na vsa področja življenja.

V drugem delu knjige nam avtor rešuje ključne probleme verske sociologije, ki jih vidi v odnosih med religijo in družbo, med elito in maso, med religijo in državo, religijo in gospodarstvom, religijo in kulturo.

Cerkev je religija »ključ zgodovine« in »duša družbe«, vendar velja tudi, da religije ne moremo prav razumeti, če ne poznamo zgodovine in družbe. Prav to poznavanje prepričuje, da religija ni nastala po milosti družbe ali da je, kakor meni K. Marx, le nadstavba ekonomskih sil, v kateri se ljudje zavedo družbenih nasprotij. Religija je imela in ima odločilen vpliv na družbo. Krščanstvo je npr. z naukom o enakopravnosti vseh ljudi napravilo iz gospodarjev

in sužnjevanje brate, odpravljalo diskriminacijo žene, pomagalo posebno v novejšem času s svojim socialnim naukom k zmanjšanju razrednih nasprotij itd. Na drugi strani pa poznavanje družbe in zgodovine marsikaj pojasnjuje v religiji, v kateri se tudi, vsaj do neke mere, odražajo družbene sile in strukture. Primeri: ker je bil v apostolskih časih Rim središče sveta, ga je Peter izbral tudi za središče Cerkve; družbeni položaj človeka v marsičem odloča, kako le-ta vero sprejema in kako naj mu jo Cerkev posreduje; zapadnoevropske miselne kategorije in kulturne strukture so imele velik negativni vpliv v misijonskem označevanju vere izven Evrope. Teh medsebojnih vplivov religije in družbe se bo Cerkev bolje zavedala, če bo uporabljala dognanja verske sociologije.

V drugem poglavju drugega dela kaže avtor najprej na vzroke pomasovljenja in na ideologije, ki pomasovljenje forsirajo v našem času, ter pojasnjuje odnos nekaterih religij do mase in elite. Ko govori o odnosu med maso in elito v luči nauka katoliške Cerkve, prikaže najprej Kristusa kot preroka, velikega duhovnika in kralja mase preprostega ljudstva, nato krščanstvo kot elito med svetom; dalje rešuje problem karizem v odnosu do uradnih cerkvenih služb in utemelji zahtevo po kleriški in laiški eliti. Elita mora predvsem odstranjevati iz okolja negativne vplive in ustvarjati take družbene oblike, ki bodo delovale proti pomasovljenju. Krščanski ideal ni masa, ampak občestvo, skupnost v ljubezni. Krščanska moralna bo delovala proti pomasovljenju, če bo vzgajala ljudi v pokorščini do avtoritete na eni in k osebni odgovornosti in iniciativi na drugi strani. Pastorizacija pa ima nalogo, da preprečuje pomasovljenje z ohranjanjem tradicije in običajev posameznih ljudstev, s pripravo laikov na sodelovanje v dušnem pastirstvu, s spreobračanjem okolja itd.

Velikokrat se je religija preveč stapljala z državnimi oblikami, se preveč mešala s politiko in se enačila s političnimi strankami. Klerikalizem je profanacija religije. Kler nikoli ne sme biti neka stranka, katoliška akcija ne sme imeti politične oblike. Prav tako pa je napačen tudi politični kvietizem kristjanov. Vera nikakor ni »privatna zadeva«. Kristjani so dolžni delati za tako državno ureditev, če bo temeljila na naravnem pravu.

Ko avtor v poglavju o religiji in gospodarstvu zavrne tezo o religiji kot nadstavbi ekonomskih sil, opozori na vpliv ekonomije na versko mišljenje in delovanje, pravtako pa na veliko tvorno moč, ki jo more religija, posebno krščanska, nuditi gospodarstvu. Zanimivo potem razpravlja o vplivu kapitalističnega in socialističnega gospodarskega sistema na današnji verski položaj, in obratno, kako so krščanske religije oblikovale gospodarske sisteme. Analiza vplivov religije na gospodarstvo in gospodarstva na religijo nudi avtorju snov za odklonitev tako kapitalističnega kakor tako imenovanega »znanstvenega« socialističnega gospodarskega sistema. Prvi kot drugi namreč ne ostaja le na gospodarskem področju, ampak hoče vsiliti ljudem svetovni nazor, ki se ne sklada s krščanstvom.

Zadnje poglavje se bavi z bistvom in nalogami kulture, z bistvom religije v odnosu do kulture, z medsebojnimi vplivi obeh, z uslugami, ki jih moreta in morata storiti druga drugi, s pravicami, ki jih ima kultura po naravnem pravu. Z razpravo o kulturnih perspektivah, ki jih ima religija v današnjem času, in o etiki kulture, ki jo zahteva samo bistvo kulture, se knjiga konča.

3. »Moč in nemoč religije« ni samo teološka utemeljitev — po našem mnenju do sedaj najboljša — verske sociologije. Knjiga je tudi kritični pretes družbenih oblik predvsem katoliške religije in idejni predlog za to, kakšne naj bi te oblike bile v sedanji družbi, da bi bistvo religije čim pristneje izražale, služile odrešitveni ekonomiji in vsej človeški družbi. Sv. pismo je bilo pri tem prizadevanju avtorju močan vir modrosti. Tudi nauk 2. vatikanskega cerkvenega zbora mu je prav prišel, da naknadno utemelji to svojo kritiko in svoj predlog. Kar se tiče empiričnega dokaznega materiala, se avtor pri svojih trditvah močno naslanja na znamenite verske sociologe J. Wacha, C. Dawsona in M. Webra, kar pa filozofskega, upošteva najbolj fenomenologa M. Schelerja.

Häring ne bi bil Häring, če ne bi svojih utemeljitev, dognanj in idej takoj postavil v kerigmatično službo. Vsa vsebina knjige končno zazveni v klicu kristjanom, naj delajo na vseh področjih današnjega življenja za čim pristnejšo in obsežnejšo uresničitev božjega kraljestva na zemlji.

Knjiga je nedvomno pomembna za katoliško sociološko in družbeno miselnost. Zato se nam je zdelo potrebno, da slovenske katoličane z njo seznanimo vsaj po pričujočem prikazu. Temeljiteje pa bi se morali z njo seznaniti tisti, ki se bavijo z versko in pastoralno sociologijo, in delavci na družbenem področju. Prvi zato, da bi dobili potrdilo za pomembnost svojega dela in teološko perspektivo pri tem, drugi pa zato, da bi jim v zapletenih in naglo se menjajočih družbenih dejstvih pomagala dajati pristno krščansko orientacijo.

Štefan Šteiner

Fra Karlo Nola: **Kazuistika**, 16. knjiga frančiškanske Visoke bogoslovne šole v Makarski, Makarska 1966, 377 str.

Najprizadevnejšemu jugoslovanskemu kazuistu se je zdelo potrebno, da naslovu »Kazuistika« dodaja še podnaslov »Slučajevi savjesti iz zapovedi: Dekaloga, Crkve i Sakramenata«. Kajpada: knjiga vsebuje 75 rešitev moralnih problemov (25 rešitev, ki se tičejo seksualnega področja, je Nola izdal že v knjigi »De sexto« 1963. leta) in ji torej ne gre naslov »Kazuistika«. Tak naslov bi bil upravičen le tedaj, ko bi pisatelj razpravljал tudi o kazuistiki kot vedi oziroma njenih načelih, metodi itd. O tem pa v knjigi ni ničesar. Želeli bi pa zelo, da bi kaj bilo, posebno dandanes, ko je kazuistika zaradi pogostnega drobnjakarstva, zjuridiranosti in mimoživiljenjskosti najbolj kompromitirani del moralke in torej posebno potreben »spopolnjevanja« (prim. koncilski odlok o duhovniški vzgoji 16, 4). Taka knjiga bi imela veliko vrednost posebno kot učbenik študentov teologije. Kazuistika bo namreč vedno imela smisel za osnovni teološki študij, če le-tega gledamo predvsem kot pripravo na dušnopastirsko delo.

Seveda je vprašanje, če bi nam pisatelj pri svoji kazuistični usmerjenosti, ki jo lahko ugotovimo po njegovem načinu reševanja moralnih problemov, mogel nuditi sodobno kazuistično teorijo. Avtorjevo pojmovanje reševanja moralnih problemov se namreč komaj loči od juridično usmerjenega pojmovanja, ki je prišlo v navado v zadnjih tristo letih. V čemer se loči, je na splošno blažja aplikacija načel v zaključnih rešitvah. To pa še ni tista perspektiva, v kateri so — če smemo tako reči — reševali kazuistične probleme naš Gospod, sv. Pavel in v glavnem tudi patristična doba, ni še pristna biblična perspektiva ali tudi perspektiva 2. vatikanskega cerkvenega zbora, ki ne upošteva samo zunanjega, napisanega zakona, čeprav mu ostaja v bistvu popolnoma zvesta, ampak se ozira tudi na notranji zakon milosti in na moralni zakon konkretne človekove bitnosti. Kako je avtor še močno v kazuističnih vodah zadnjih stoletij, nam priča na eni strani njegovo preobilno navajanje in upoštevanje juridično navdihnutih moralistov, npr. Capella, Joneja, Prümmerja, Noldina, na drugi strani pa skromno upoštevanje nove zaveze, sv. očetov, sv. Tomaža in skromno ali nobeno upoštevanje modernih pisateljev (ki so že pred koncilom pisali v koncilskem duhu), npr. Spicqa, Schnackenburga, Häringa, Fuchsa. O tem priča dalje več drobnih reči v knjigi, npr. nevzdržna trditve, da je Capello »danes največji zakramentolog v Cerkvi« str. 116, podobno str. 238. Dopustili bi navsezadnje, da avtor kaj takega trdi o Capellu za juridično področje, nikakor pa ne, da kaj takega meni kar na splošno.

Kako bi potem bilo čudno, da je večina kazusov knjige bolj z moralno-juridičnega področja, ne pa s pristnega moralnega področja! Prim. skoraj po vrsti kazuse od št. 15 do 47! Precej kazusov vsebuje tudi drobno ali nekoliko zastarelo problematiko, npr. št. 4, 15, 17, 21, 26, 33, 39, 40, 43, 74. V knjigi je tudi več neuravnovešenosti. Tako npr. pisatelj posveti cerkveni zapovedi posta kar 3 kazuse, 2. božji zapovedi pa le enega, 4. božji zapovedi pa sploh nobenega (in koliko težkih problemov nastaja v sedanjem življenju ravno v zvezi s to zapovedjo, npr. problem pokorščine avtoriteti in osebna vest, problem krščanske vzgoje, če ji eden od zakoncev nasprotuje, problem stari-mladi). Zakramentu sv. Rešnjega telesa in spovedi je dalje namenil 33 kazusov, toda med njimi ni rešitve tako delikatnega in aktualnega problema kakor je spoved in (v izrednem primeru) obhajilo civilno-zakonskega partnerja, ki bi hotel skleniti tudi

cerkveno poroko (podoben primer v 4. tč. 57. kazusa je zastavljen simpliciistično), pač pa avtor rešuje v enem teh kazusov problem, ki ni problem: »V katerem času je dovoljeno maševati?« Potem: če se je avtorju zdelo potrebno, da govori o »letu prvega obhajila« in pri tem dejansko nič ne rešuje, ampak le navaja cerkvene določbe, ali se mu ne bi moralo zdeti še potrebneje razpravljati o času prejema sv. birme, kar je zaradi cerkvenega kanona 788 na eni in zmanjšane obiska verouka po birmi na drugi strani vsaj pri nas težji in aktualnejši problem. Podobnih vprašanj bi mogli avtorju zastaviti še več. Torej nas nikakor ne prepriča z izjavo v uvodu h knjigi, da razpravlja »o najaktualnejših problemih, na katere naleti duhovnik v svoji duhovniški praksi v sedanjem življenju«. Nočemo reči, da pisatelj temu cilju ni v marsičem zadostil. Menimo le, da bi mu zadostil bolje, če bi bilo v njegovi knjigi več tipično moralnih kazusov in več rešitev akutnejših problemov sedanjega dušnega pastirstva, manj pa, če knjiga ni mogla narasti, takih kazusov, ki so periferne značaja tako z moralnoteološkega kakor dušnopastirskega vidika.

»Kazuistika« je izšla že po koncilu. Torej bi moral avtor v svojem delu temeljiteje upoštevati koncilski nauk. Če še ni imel pri roki ustreznih odlokov, bi naj z izdajo knjige nekoliko počakal. Če bi koncilski nauk upošteval, potem nam verjetno ne bi nudil takih juridično prepotentnih razprav, kakor npr. v kazusu »Bonum prolis — bistveni del zakona«.

K. Nola je mojster, kar se tiče jezikovnega sloga kazusov. Knjiga se bere zelo prijetno.

Zaradi vrste dobrih in potrebnih rešitev, npr. v kazusih št. 3, 5, 7, 13, 22, 50, 52, 53, 59, 64, smo Noline knjige vseeno veseli in v dušnem pastirstvu potrebni, veseli tudi zato, ker je »Kazuistika« skupaj z »De sexto« prva jugoslovanska knjiga z rešitvami moralnih problemov. Avtor gotovo ni imel lahkega dela, da jo je spravil v življenje.

Stefan Šteiner

Bibliotheca Sanctorum. Izdaja Instituto Giovanni XXIII nella Pontificia Università Lateranense. I. knj. 1961, A-ANS, stolpcev 1342; II. knj. 1962, ANS-BERN, st. 1336; III. knj. 1963, BERN-CIRO, st. 1344; IV. knj. 1964, CIRO-ERIF, st. 1326; V. knj. 1964, ERIF-GALD, st. 1360; VI. knj. 1965, GALDE-GIUST, st. 1350.

Pred nami leži šest knjig elegantno opremljene svetniške enciklopedije, ki jo izdaja znanstveni hagiografski institut pri novi Lateranski univerzi v Rimu in jo je poslal v oceno Bogoslovnemu vestniku. Izšel je med tem že sedmi zvezek (VII. knj. 1966, GIUST-LHUIL, st. 1358), pa o njej še ne moremo poročati. Ta impozantna enciklopedija hoče biti znanstveni pregled sodobne hagiografije, predvsem uspešne hagiografije zadnjega stoletja, čeprav so s pripravami začeli že mavrinci in bolandisti v 17. st. Raziskovalna metoda, ki sta ji postavila temelje Mabillon in Bolland, je v tem času dobila bistroumne predstavnike in spopolnjevavce kakor so zlasti Duchesne, Delehaye, Quentin, De Rossi in Cavalieri, po drugi strani pa je tudi kritični pregled gradiva zajel že ves krščanski svet. Obračun o rezultatih teh prizadevanj je zdaj že možen in sposoben, da postavi češčenje svetnikov na realno zgodovinsko podlago. S tem more priti kult svetnikov bliže sodobnemu človeku, ga privabiti, ga prepričati o svoji življenjski moči in osvojiti. Brevir, misal in vse bogoslužje, ki je tako tesno povezano s svetniškim češčenjem, se morejo s tem samo osvežiti. Papež Janez XXIII., genij dobrote, je bil obenem tudi zgodovinar in zato prepričan, da more Cerkev samo iz studentov čiste resnice hraniti človeštvo, — ne samo iz razodete resnice, ampak tudi iz znanosti razbrane resnice. Pravilo apostola Pavla: Nič ne moremo proti resnici, ampak za resnico (2 Kor 13, 8) je obvezno tudi za hagiografijo, če hoče biti opora religioznosti v sedanjem času. S tem noče pobijati spoštovanja do panegirične vneime in romantične slikovitosti, porojene iz pobožnega stremljenja po spodbudnosti, ki je nekdanj oblikoval močna verska čustva in doživetja ob branju knjig, kakor je bila npr. Legenda aurea. Papež Janez XXIII. je ob ugotovitvi, da so hagiografski viri

v bistvu prečiščeni in dosegli svojo pristno, izvirno prepričevalnost, l. 1958 ustanovil posebno hagiografsko komisijo, ki naj zbere dognanja, da bodo na voljo prenovljeni liturgični praksi in jih obenem odpre svetu v znanstveni publikaciji. Objavljanje očiščene hagiografske dokumentacije je prevzel navedeni institut in v letu 1961, ko je izšla I. knjiga enciklopedije *Bibliotheca Sanctorum* (poslej kratica: BSS), je izšel tudi odlok, naj se iz liturgije izločijo svetniška imena, ki ne ustrezajo sodobnim cerkvenim namenom in ki jim je zgodovinska kritika dala drugačno obeležje. Odlok je bil izveden tudi pri nas in zato nas tem bolj živo zanima, kako bi z uporabo svetniške enciklopedije, ki jo nekako uradno za vso Cerkev izdaja Lateranska univerza, novi kalendarij uporabili tako v bogoslužne kakor tudi v študijske namene.

Nova BSS zasluži našo pozornost in zaupanje, ker se opira na najboljše izdaje kritično obdelane svetniške dokumentacije. Sem štejemo najprej bolandistične publikacije *Acta Sanctorum* (AASS), *Analecta Bollandiana* in *Subsidia Hagiographica*. Bollandistični strokovnjaki so pripravili tudi nove izdaje Hieronimovega martirologija, ki je izšel 1931 (Delehaye—Quentin v AASS, nov. II/2), Rimskega martirologija l. 1940 (izdal Delehaye s 5 sodelavci v *Propylaeum ad AASS decembris*), Martirologij sv. Beda Castiljivega iz 8. stol. (izšel leta 1951 v *Analecta Bollandiana* 49) in ostale temeljne vire, ki jih našteva vsaka knjiga BSS. Med temi velja posebej omeniti *Sinaxarium carigrajske cerkve* in *Sirski »Breviarium«*, ki so jih z drugimi hagiografskimi viri za Afriko že prej izdali bolandisti (od 1902 do 1942, AASS nov. in *Propylaeum*). Na voljo jim je vrh teh zbirka svetniških biografij za Anglijo, izšla že 1754—59 in vnovič 1926—38 in 1956. Francozi so pričeli izdajati *Dictionnaire d'hagiographie* že 1925, za zgled pri naslovu pa so mogli uporabiti priročnika: *Bibliotheca hagiographica Latina et mediae aetatis* (2. izd. Bruxelles 1911) in *Bibliotheca hagiographica Graeca* (izšla prav tam v 3. izd. 1957). Mimo tega navaja pregled bibliografije še mnogo drugih znanstvenih avtoritet, vmes tu in tam kako naše ime (Schönleben, Buturac, Nežič, še več pa jih pogrešamo, čeprav bi bilo izčrpnije uporabljanje naših strokovnih izsledkov BSS samo v korist (zaslužili bi upoštevanje zlasti še Frane Bulić, A. Stegenšek, Fr. Ks. Lukman...). Prav gotovo je v škodo BSS, da je prezrla revijo *Bogoslovstva* smotra II—III, Zagreb 1911—12, z razpravo Svetozara Ritiga: *Martyrologij srijemsko-panonske metropolije*. Če bi se bil Pio Paschini, sicer nam zelo priljubljen avtor, oziral na Ritigova dognanja in vsaj še na knjigo Rud. Eggerja: *Der heil. Hermagoras* (Celovec 1948), bi bil njegov sestavek o sv. Mohorju (v BSS V, 10—21) za nas bolj prepričljiv.

S tem smo že prešli na vodstvo, uredništvo in sodelavce pri BSS. Častni predsednik edicije je prefekt koncilske kongregacije kardinal P. Ciriaci, ki je enciklopedijo predstavil bravcem in ji s tem dal avtoritativen pomen. V poslovnem predstvedstvu so še: tajnik iste kongregacije msgr. P. Palladini, generalni promotor pri kongregaciji sv. obredov Ferd. Antonelli OFM, ordinarij za topografijo pri papeškem zavodu za kršč. arheologijo prof. E. Josi, grofica M. M. Lamm Rusconi in rektor univerze v Lateranu msgr. A. Piolanti. Do V. knjige je imelo predsedstvo še tajnika (Gius. Morelli), ki je pri reorganizaciji vodstva 1964 odpadel. Ožjemu, delovnemu uredništvu predseduje msgr. F. Caraffa, ki mu pomaga še enajst urednikov. Razen redovnikov so zastopani še Italijani, Španci, Francozi in Nemci (A. Schuchert, ta je v II. knjigi že med umrlimi), vsi v Rimu bivajoči. Zbor njihovih sodelavcev, med njimi učenjaki velikega slovesa, je kar mogočen. Pri prvi knjigi BSS jih je bilo 177, največ pri tretji — 259, povprečno ok. 200. Njihove članke pregleduje tri do šest zanesljivih revizorjev. Največ sodelavcev stanuje v Rimu, kjer je ohranjena najobilnejša dokumentacija tako pri najvišjih cerkvenih uradih kakor tudi pri osrednjih domovih katoliških redov, ki imajo seveda tu tudi matične arhive. Brez sodelovanja redovnikov kot so npr. benediktinci, frančiškani, jezuiti, dominikanci, serviti, avguštinci vseh vrst in številnih manjših redovnih družin si popolnega uspeha ni mogoče zamisliti. Uredništvo BSS je razen teh pritegnilo strokovnjake za vse dele sveta, posamič iz Italije, od drugod pa v skupinah. Močno je zastopana npr. univerza v Lille-u in bizantološki institut v Parizu, a tudi strokovnjaki za Irce (vpogled v množico irskih svetnikov je

izredno poučen), Angleže, Nemce, Čehe, Poljake itd. so vpreženi v delo. Pozorno so obdelani svetniki vzhodnih cerkva, vmes so razen domačih poznavavcev vpleteni tudi mehtaristi, a tudi strokovnjaki za celotno Azijo, Afriko in Ameriko. Tako more dati BSS — kolikor morem vedeti — prvič v zgodovini razgled v družbo svetnikov celotnega katoliškega občestva. V tem je tudi najpomembnejša novost in odlika te velike enciklopedije. Žal ta univerzalni vidik ni ohranjen v drugem delu edicije, ki je dodal bibliografskemu in biografskemu pregledu še pregled svetniškega kulta, ikonografije in vsaj deloma tudi folklore (te seveda v povezavi s svetniškimi patrocini in pod.). Ta del obravnava so zaupali odličnim strokovnjakom, a zaenkrat le iz Italije. Ti poznavavci cerkvene umetnosti so v enciklopedijo uvrstili včasih kar razkošno vrsto svetniških upodobitev, vendar večinoma le iz italijanskih zbirk. Le izjemno je mogoče videti prikaze kakega španskega ali nemškega mojstra (Dürer), premalo pa holandskih in angleških; prav tako pičila je bira vzhodnih slikarjev, tako da je odvisnost zahodnih upodobitev od vzhodnih ikon komaj opazna. Slik je včasih skoraj preveč, včasih pa z vidika vesoljnosti tudi premalo. Slike seveda edicijo močno poživljajo in bi bilo škoda, ako bi izostale, škoda pa tudi, da niso v polnem skladu z vesoljnim vidikom vse izdaje.

Kako so med sodelavci zastopani Hrvati in Slovenci? Reči smemo, da dobro, a mogli bi biti bolje. Hrvate zastopata nam znani prof. Karlo Balić OFM iz rimskega Antoniana in Marko Japudžić TOR, arhivar tretjeredne reg. družine v Rimu. Njun mandat pa se ne nanaša na našo zemljo, ampak je Balić obdelal Jan. Duns Skota (IV. 861—68), Japudžić pa svetnike iz Prednje Azije. Prav tako Slovenec Anton Koren DJ obravnava svetnike iz vzhodne slovenskega sveta. Tretji Slovenec Bruno Korošak OFM je odlično obdelal sv. Bernardina iz Siene (II, 1294—1316), seznam sotrudnikov ga pa ne imenuje, zakaj neki ne?

Kadar je govor o svetnikih iz naše domovine, bi bilo gotovo primerno, da jih obravnava človek, ki pozna zgodovino antičnih škofij Salona, Sirmium, Siscia, Singidunum, Naissus, Remesiana, Emona, Celeia, Petovio in druge, seveda tudi sedanje. Naš strokovnjak bi mogel o sv. Androniku, čigar sedež je Hadrijan II. leta 870 zaupal sv. Metodu, reči kaj več kakor Teofilo Garcia de Orbino, ki je o njem prispeval članek (I, 1179—80). Sirmija sploh ne omenja, pač pa komaj to, da Hipolit Rimski (De LXX apostolis, 10) Andronika uvršča med škofo v Panoniji. Po tej bežni omembi Panonije bi spričo naslova za članek: Andronico e Giunia (zakaj ne Giunio, po Rimlj 16, 7?) di Roma — bi ga težko kdo ugotovil kot škofa v Sirmiju. Prav tako ne moremo biti zadovoljni s člankom Edith Pasztorja, ki pod geslom »Cassovia« (III, 927—28) opisuje bl. Marka Štefana iz Križevcev in ga nam predstavlja z imenom Körösi, čeprav je bil Hrvat. Prav tam pove, da je bl. Štefan Pongracz študiral »a Laibach, a Klagenfurt e a Graz«. Bilo bi odpustljivo, če bi za Ljubljano in Celovec navedel vsaj imeni v italijanščini, če že ne pozna slovenskega. Ko Ant. Niero piše o »Fiore, vescovo di Pola (?)« v V. knj. 848—48, bo tujec komaj uganil, da gre za škofa Flora iz Emone-Ljubljane, čeprav fiktivnega. Če drugod avtorji poznajo J. L. Schönleba, ki je o tem škofu pisal (Carnioli antiqua et nova), zakaj je tu izostal? Slovenski zgodovinar bi ga moral upoštevati in omeniti Florov kip v ljubljanski stolnici. Prav tako ni iz članka o sv. Hemi Krški (IV. 1197—99) razvidno, da jo imamo Slovenci za svojo svetnico in da je tu bil kult te svetnice z romanji živ vsa stoletja do zdaj. Ko G. Eldarov sicer dobro podaja biografijo in spise sv. Klimenta Ohridskega (IV. 29—35) nas neprijetno zadenejo besede: »la devozione dei bulgari macedoni delle parte di Ohrida«; mar avtor ne prizna obstoja madeonskega naroda? S ténorjem članka o sv. Cirilu in Metodu (napisal ga je V. Grumel, III, 1328—38, za naš čut sorazmerno prekratko!) na splošno soglašamo. Vendar se nam ne zdi prav, da knez Kocelj, ki bi ga drugi narodi šteli med mučence za vero, sploh ni imenovan, Metodova ječa pa je podaljšana tja do l. 878. S tem je slika o sv. Metodu preveč spremenjena in odpade pet let dela na Moravskem. Upamo, da je to tiskovna napaka — a zakaj jih ni drugod? Vprašamo se dalje: odkod ima V. Grumel podatek, da je Gorazd bežal na Bolgarsko? Če ponovimo še, da s sestavkom o Hermagoru ne soglašamo, in

če dodamo, da je tudi sv. Kromacij (IV, 374—75) obdelan preskopo, naj bo takih drobnih slabosti glede našega ozemlja dovolj, čeprav nismo omenili vseh. Vse bi lahko izostale, če bi te kraje obravnavali z isto pozornostjo kakor druge. Ostal nam je spričo res odličnih obdelav drugih narodov in dežel vtis, da smo brez potrebe vsaj nekoliko zapostavljeni.

Na splošno vzeto je celotna obdelava svetnikov res vredna občudovanja zaradi eksaktnosti v poročanju, trezni kritični presoji biografskih podatkov, solidni analizi legend in kultov, vsestranski izrabi literature in novih karakteristik, ki so jih prispevali avtorji sami. Veseli nas, da se je še bolj potrdilo naše znanje npr. o rimskih svetnicah Barbari, Ceciliji in Neži, prav tako o sv. Juriju in marsikaterem drugem svetniku, ki so ga legende ali pomote postavile v napačno luč. S te strani je za nas važen mimo drugih članek o sv. Janezu Nepomuku (recte: iz Pomuka, VI, 847—55), saj je bil njegov kult med Slovenci zelo razširjen. Ob tem so nam zelo dobrodošle ugotovitve za mučenki iz Sirmija Anastazijo (I, 1040—49) in Bazilijo (II, 955), uvrstitev v zbor svetnikov Majke Angeline (I, 1232), bl. Katarine iz Bosne (III, 982—83) in drugih svetnikov z Balkana. Nekatere svetnike bomo že po sedanjih obdelavi snovi pač izločili (koroškega vojvoda Domicijana, tržaškega Apolinarisa in Evfemijo, sv. Elija iz Kopra itd.). Težko čakamo novih zvezkov, ker so nam potrebni in zaželeni.

Maks Miklavčič

Jože Kokalj, DJ, **Obisk nedeljske službe božje**, 3. zvezek pastoralno-sociološke knjižnice Škofijskega sveta za pastoralno sociologijo v Mariboru, Maribor 1966 (ciklostilna izdaja), 40 str.; cena 1,20 N din.

Knjižica »Obisk nedeljske službe božje« znova potrjuje živahno dejavnost mariborskega Škofijskega sveta za pastoralno sociologijo. Delce sledi naslednjim izdajam iste ustanove: »Vprašanje duhovnikov in duhovniškega naraščanja v lavantinski škofiji« (leta 1960); »Dušno pastirstvo mož« (1962), ki pa ni vključeno v knjižno serijo Sveta, čeprav bi to zaslužilo; povzetek referatov pastoralno-sociološkega tečaja pri Sv. Trojici v Slov. goricah »Duhovnik in pastoralna sociologija« (1965). Svět si s svojimi publikacijami prizadeva, da bi pridobil slovenske duhovnike za sociološko delo v župniji, ki bi naj postavilo njihovo pastirovanje na realnejša tla.

Na prvih straneh obravnavanega delca je poročilo o stanju verske sociologije v nekaterih evropskih deželah. To poročilo bi lahko brez škode odpadlo, ker je večino njegovih podatkov Svět že objavil v drugih publikacijah, npr. v knjigi »Duhovnik in pastoralna sociologija«. Ne prenese ga tudi naslov dela.

Pod naslovom »Kaj so odkrile sociološke raziskave« podaja nato avtor nekatere statistične podatke o obisku nedeljske maše v nekaterih evropskih državah in mestih; kar je zanimivo in poučno branje.

Drugi del knjižice nudi jasen in dovolj natančen pouk o tehniki štetja nedeljnikov s števnico, tretji del pa vsebuje poročilo, kako je bilo izvedeno — prvič v Sloveniji — štetje s števnico v mariborski predmestni župniji »Devica Marija v Brezju«. Vsebina obeh delov je za pastoralno-sociološko delo pri nas jako koristna: dušnim pastirjem teoretično in praktično pokaže, kako bi tudi sami mogli izvesti tako štetje.

Na koncu poročila o štetju v omenjeni župniji bi pričakovali, da nam bo avtor tudi nekaj več povedal o tem, kako bi se dobljeni rezultati mogli uporabiti za uspešnejše dušnopastirsko delo v isti župniji. S tem bi orientiral dušne pastirje, ki bodo izvedli enako štetje, kako naj rezultate štetja izkoristijo. S tem pa bi jih tudi več pridobil za štetje samo. Pastoralno-sociološke raziskave imajo samo takrat pravi smisel, če njihova dognanja uporabimo v pastirovanju.

Stefan Steiner

Dr. o. Jure Radić OFM, **Liturgijska obnova u Hrvatskoj**. 17. knjiga frančiškanske visoke bogoslovne šole v Makarski, Makarska 1966, 264 str.

Avtor zelo zanimivo pisane knjige o zgodovini liturgično-obnovitvenega prizadevanja na Hrvatskem nedvomno dobro pozna gradivo, ljudi in čas, ki ga obravnava, saj že desetletja tvorno sodeluje pri tej obnovi, ne nazadnje kot urednik lista »Služba božja« in kot avtor najnovejšega hrvatskega liturgičnega molitvenika: »Bogoslužje — misal i brevijar za vjernike«, Makarska 1965.

V uvodu pravi, da je dolgo zbiral potrebno gradivo, ga urejal in ocenjeval, iz opombe 17 na str. 131 pa vzemo, da je to delo opravljal predvsem ob pisanju svoje doktorske disertacije »Liturgijska obnova u Hrvata«, ki jo je branil v Zagrebu leta 1954. Objavljena knjiga obsega čas do začetka 2. vatikanskega koncila, saj je razumljivo, da bo zgodovino »uradne« obnove bogoslužja mogoče napisati šele čez nekaj let. Vendar pa avtor tu in tam (vsaj v opombi) dostavi sedanje pokoncilsko stališče Cerkve do obravnavanih vprašanj.

Delo ima uvod in 8 poglavij, 11 strani bibliografije ter abecedno kazalo oseb in pojmov; sestavljeno in tiskano je skrbno in lepo.

Uvod je v bistvu kratek pregled razvoja liturgične obnove v posameznih deželah (Francija, Belgija, Holandija, Nemčija, Avstrija, Italija) s seznamom znamenitih mednarodnih liturgičnih kongresov, ki so obnovo znanstveno usmerjali; analizirano je tudi stališče papežev do te obnove (Pij X., Pij XI., Pij XII.).

Posamezna poglavja so v bistvu seznam in ocena knjig, spisov in skladb, ki so na Hrvatskem nastale v času liturgične obnove.

Prvo poglavje analizira znanstvene in šolske liturgične spise. Posebna skupina so razprave prof. dr. Dragutina Kniewalda, v katerih je svetovno znani avtor objavljval svoje ugotovitve o starem zagrebškem obredu, ki so ga v zagrebški stolnici z rimskim nadomestili šele ob koncu 18. stoletja.

Drugo poglavje obsega seznam hrvatskih prevodov liturgičnih knjig, ki so namenjene za bogoslužno uporabo.

Tretje poglavje, ki je najobsežnejše (80 strani), prikazuje in ocenjuje vse, kar je bilo med Hrvati storjenega, da bi se verniki navadili dejavnega sodelovanja pri bogoslužju: a) Prevod rimskega misala leta 1921 (nepopoln), 1930 (popoln), 1939 (nepopoln), 1942 (še izpopolnjen) in 1944 (popolna in nedeljska izdaja). Delo za te prevode je opravljal ali vsaj vodil prof. Kniewald. — b) Cerkvene himne so prevajali že pred začetkom liturgične obnove, posebno znamenit pa je prevod Milana Pavelića, ki je izšel 1936. in 1945. leta. — c) Molitvenikov, ki so bili izrazito liturgično usmerjeni, je bilo malo, odstotek liturgičnih molitev v drugih molitvenikih pa se je stalno večal, kot prikazuje zanimiva statistična preglednica za 86 hrvatskih molitvenikov, ki so izšli med leti 1899 in 1950 (str. 60—67). — d) Liturgični list »Život s Crkvom«, ki je izhajal od 1934. do 1942. leta, je bil hrvatska oblika tistih prizadevanj, ki sta jih za liturgično obnovo vodila v Avstriji p. Pius Parsch, v Italiji pa p. Agostino Gemelli. — e) Tudi drugi verski listi so imeli liturgične rubrike ali vsaj občasne članke; vsi so navedeni na str. 80—97. — f) Ljudske liturgične knjige in knjižice ter liturgična pastirska pisma hrvatskih škofov so navedeni v posebni skupini. — g) Liturgični sestanki, zborovanja in kongresi so bili za vso Hrvatsko: kongresi na Hvaru 1936, v Splitu 1938, v Đakovu 1939 ter v Zagrebu 1940; sestanki na Reki 1951 in v Splitu 1954; za posamezne škofije ali manjša območja so bila zborovanja tudi drugod. — h) Organizacija liturgične obnove se je že pred vojno izoblikovala po prvem kongresu, po vojni pa so leta 1955 škofje ustanovili ILO — Interdijecezanski liturgijski odbor za vso Jugoslavijo. Ta je 1959 začel izdajati list »Služba božja«, nekaj časa je izhajal tudi list za ljudstvo »Molite bračo«. Mašno leto 1957 ter obvezno »Vodilo za sodelovanje vernikov pri sv. maši« sta bila višek tega dela v času pred 2. vatikanskim koncilom.

Celotno četrto poglavje je posvečeno delovanju »apostola liturgične obnove«, kot Hrvatje imenujejo dr. Ivana Merza, profesorja, laika, ki je že v (neobjavljeni) doktorski disertaciji l. 1923 ugotavljal »vpliv liturgije na francoske pisatelje od Chateaubrianda do danes«, svoj liturgični apostolat pa je izvrševal s pisanjem člankom ter z vodstvom zagrebških akademikov (v ob-

žiču 1924 jih je npr. peljal v slovenski trapistovski samostan v Rajhenburgu [ne Reichenburg kot piše na str. 139 in 144]; svoja doživetja v tem samostanu je popisal v listu »Hrvatska prosvjeta«.

Peto poglavje analizira obnovo cerkvene glasbe na Hrvatskem od časov cecilijanskega gibanja 1906, ko so ustanovili časopis »Sv. Cecilija«, pa preko tečajev za koralno petje, obnove ljudskega petja, izdaje velike pesmarice »Hrvatski cerkveni kantual«, vrste novih skladb in cerkvenoglasbenih člankov, do novejših pregledov npr. v »Historiji muzike« l. 1951, povojnih tečajev za cerkveno glasbo in ustanovitve Instituta za cerkveno glasbo na zagrebški teološki fakulteti l. 1963. V zvezi z ljudskim petjem je objavljen priročen pregled župnij (škofij) z glagolskim bogoslužjem (str. 165—166), čeprav se sicer avtor namenoma ne dotika problemov, ki jih liturgična obnova zastavlja v zvezi z glagolskim bogoslužjem. O tej cerkvenoglasbeni obnovi mora avtor žal ugotoviti: »Pogled na naše cerkveno-glazbene prilike nije s liturgijskog stanovišta nimalo ružičast. Kad se usporedi ono što se učinilo s onim što se moglo i moralo učiniti, može se konstatirati da je nemar bio veći od poteškoća koje su stajale na putu... Velikim trudom i nastojanjem trebat će ovaj nemar popraviti. Pitanje obnove liturgijske glazbe kod nas Hrvata vrlo je komplicirano, pa je potrebno, da se u ovom radu postupa vrlo oprezno« (str. 176).

Šesto poglavje je zelo zanimivo, ker je nekakšen hrvatski liturgični biografski leksikon, v katerem se zvrstijo karakteristike zagovornikov liturgične obnove in njihovih nasprotnikov. Škoda le, da ob imenih ni še rojstnih (in smrtnih) letnic.

Kratko sedmo poglavje našteva napake in neuspehe. Za največji neuspeh šteje avtor »što ideja liturgijske obnove, uključivši tu i crkvenu glazbu, nije prodrla u sjemeništa i crkvene redove, kako to opetovano i neumoljivo traži Sv. Stolica« (str. 192); med uspehi pa na kratko našteje vse, kar je obravnaval v tretjem poglavju.

V osmem poglavju gleda avtor v bodočnost: ugotavlja, da sta edina mogoča temelja pravilne obnove temeljit študij liturgike in brezpogojna ubogljivost naročil cerkvene hierarhije (str. 195); treba se je truditi za vzgojo liturgičnega občestva, da se bo znalo udeleževati maše na različne načine in da bo znalo z zakramenti, zakramentali in liturgično molitvijo posvečevati svoje življenje v skladu s cerkvenim letom; poskrbeti je treba za ureditev cerkva in njihovo opremo, za cerkvene strežnike ter za čim širši liturgični apostolat med vsemi skupinami vernikov, ker bo le tako lepo začeto delo moglo tudi napredovati.

V delo so se sicer prikradle nekatere malenkostne pomanjkljivosti, ki pa vrednosti celotnega dela ne zmanjšujejo (najdejo se zlasti v opombah: na str. 55 navedeni slovenski pesnik Silvin Sardenko se pravilno piše dr. Merhar; na str. 153 je pravilna pisava našega skladatelja p. Hugolin Sattner; pohvala na str. 22, op. 52, da bi Slovenci imeli prevod »Mise« že pred Nemci, ne bo točna, ker je v navedeni knjigi Martina Cochema, ki je v slovenščini prvič izšla že leta 1875, le besedilo in razlaga stalnih mašnih molitev, ne pa prevod misala). Videti je, da je bila celota napisana že pred leti in da so novejšje, zlasti koncilске ugotovitve in smernice bile dodane pozneje ter bolj ali manj vključene v besedilo knjige (glede obnove cerkvene glasbe na str. 178 je to najbolj vidno). Danes bolje kot prej vemo, da je tudi v času papeža Pija XI. liturgična obnova napredovala, čeprav ni prišlo do vidnih sprememb. Zato bi bilo treba podatke na str. 30—31 dopolniti s tistimi, ki so objavljeni na str. 27, pa tudi s tem, da je prav Pij XI. poskrbel za izdajanje in študij znanstvenih virov, zlasti pontifikala, ki so omogočili zanesljivejše delo sedanje liturgične obnove.

Kot Slovenci moramo biti veseli tako izčrpnega pregleda liturgične obnove na Hrvatskem, lahko smo pa tudi žalostni, ker za svoje ozemlje še nimamo podobnega popisa in ocene. Veseli nas tudi to, da je v Radičevi knjigi precej podatkov, ki so dragoceni tudi za našo zgodovino: na katehetskem kongresu v Sarajevu l. 1940 je predaval dr. Marjan Dokler o liturgični vzgoji pri verskem pouku v srednji šoli, ter je bilo predavanje objavljeno v listu »Vrhbosna« (str. 88 in 118). Škof Srebrnič je pisal o liturgičnih zadevah v pastirskem listu 1939 in 1940 (str. 105 in 162, op. 72). Hvarskega kongresa se je udeležil tudi škof

Gnidovec, predaval pa je p. Rudolf Paté DJ (str. 108—109). Na kongresu v Splitu je bil p. Tomaž Kurent (str. 111), na dakovskem pa njegov redovni sobrat, cistercijan p. Metod Turnšek (str. 112), predaval je tudi škof Srebrnič (str. 113). Pri biografiji o dr. Martina Kirigina OSB (na str. 180), bi se dalo omeniti, da je dobival prve spodbude za svoje poznejše ljudsko liturgično delovanje kot bogoslovec v ljubljanskem semenišču.

Tudi v cerkveni glasbi so bili stiki dovolj močni in stalni, saj je bil npr. eden glavnih delavcev zagrebški kanonik Slovenec Janko Barle (str. 152); v Sv. Cecilijo so pisali tudi Slovenci iz Ljubljane, Ferjančičeva »Tradicionalna psalmodija« je bila celo v celoti prevedena v hrvaščino (str. 175).

Celjani bodo nedvomno veseli pohvale, ki jo je avtor zapisal na račun njihovega lepega pokopališča (str. 223 op. 108). Glede krščanskega vrednotenja »božje njive« pravi, da so Slovenci »u tome daleko pred nama« in kot dokaz navaja nekaj res lepih napisov s celjskega pokopališča.

Povojni stiki so bili tesni zlasti v času po ustanovitvi ILO-ja (str. 121 sl.), saj sta na liturgičnem tečaju 1. 1962 predavala tudi dr. Pogačnik iz Ljubljane in Drago Oberžan iz Maribora (str. 124). V reviji »Služba božja« že vsa leta sodelujemo tudi Slovenci. Skupno so sestavljali »Vodilo za sodelovanje vernikov pri maši«; Lercarova knjižica »A Messa, figlioli« jim je bila vzor, Slovenci pa smo jo dobili celo v prevodu (K maši, bratje, Ljubljana 1957), čeprav je le ciklostirana. Ta prevod »in lingua slava in una modesta edizione« je kardinalu Lercaru tako drag, da ga kardinal Leger posebej omenja v uvodu knjižne izdaje Lercarovih liturgičnih govorov »Liturgija viva per gli uomini vivi«, Roma (Herder) 1965, str. VIII.

Morda bodo hrvatski ocenjevalci našli v knjigi bibliografske ali druge pomanjkljivosti, ki jih Slovenec ne more ugotoviti, dejstvo je, da morajo biti takega pregleda veseli, nam pa naj bo spodbuda, da tudi svoje bližnje zgodovine ne bomo pustili neobdelane, saj nam more biti spodbuda pri sedanjem delovanju.

Marijan Smolik

Janez Höffler, Starejša gregorijanika v ljubljanskih knjižnicah in arhivih (Kronika 13 [1965] 164—181); **Gorenjski prispevki k najstarejši glasbeni zgodovini na Slovenskem** (Kronika 14 [1966] 91—100); **Menzuralni fragment iz nadškofijskega arhiva v Ljubljani** (Muzikološki zbornik 2 [1966] 12—17).

Mladi muzikolog J. Höffler je v nekaj letih objavil že tri razprave, ki so posamezna poglavja iz zgodovine cerkvene glasbe na Slovenskem in so zato vredne, da nanje opozorimo. Izšle so namreč v revijah, kjer ne bi pričakovali prispevkov s takšno tematiko, razodevajo pa tolikšno razgledanost in še večjo vnemo za ugotavljanje neznanih dejstev, da je vse to treba vsaj hvaležno omeniti, če že ni mogoče napisati strokovne ocene.

Zlasti prva, pa tudi druga v vrsti razprav opozarjata na doslej še popolnoma neobdelane srednjeveške zaklade, ki v naših arhivih in knjižnicah (državnih in cerkvenih) čakajo pridnih raziskovalcev. Ker so to večinoma fragmenti, ohranjeni na platnicah urbarjev, matičnih knjig, rokopisov in tiskanih knjig, je za raziskovanje treba ogromno potrpežljivosti in veselja, dobršno mero sreče in intuicije, da se morda le posreči iz kosov, razstresenih daleč vsaksebi, rekonstruirati vsaj večji del nekdanje celote. Po svetu so za tako delo na voljo posebni zavodi, delavnice in instituti, ki opravijo »težaško« delo, da se more znanstvenik mirno posvetiti samo vsebini. Ker pri nas tega dela sistematično še nikjer niso opravili, je bila prva avtorjeva naloga, da je ohranjene fragmente s starejšimi zapiski gregorijanskih koralnih napevov vsaj evidentiral, zdaj pa nam počasi objavlja tudi izsledke svojega študija. Ni dvoma, da nam bo postregel še z drugimi razpravami, toda že dosedanje tri kažejo, da njegovo delo ni brez pomena.

S skrbno analizo notne pisave je odkril, da so najstarejši ohranjeni zapiski iz 10.—11. stoletja, seveda to še niso note, ampak je melodija zapisana nevmatično brez črtovja, prav kot v sodobnih zahodnoevropskih rokopisih (gl. str.

165—167 prve razprave). Šele iz 12.—13. stoletja je ohranjena prva večja zbirka fragmentov nekega graduala, kjer so melodije spremenljivih mašnih spevov že napisane na črtovje, oblika pa že prehaja v gotsko (prav tam str. 170—172). Doslej znani najstarejši v celoti ohranjeni pevski kodeks je iz 13. stoletja; melodije so notirane že s kvadratno pisavo, vsebuje pa spremenljive mašne speve celega cerkvenega leta (prav tam str. 176—180).

V drugi razpravi se je avtor omejil na fragmente z gorenjskega območja Slovenije, ker so ti lažje dostopni v nadškofijskem arhivu, saj so arhivalije, kjer so fragmenti uporabljeni kot knjigoveški material, Nemci med okupacijo odvzeli župnijskim arhivom, zdaj pa so večinoma še deponirani v Ljubljani. Poskušal je razrešiti tudi vsebinsko stran zapiskov na podlagi koledarja svetnikov, katerih godovi so z njimi izpričani. Kakor že drugi pred njim je zdaj tudi Höffler na podlagi notnega gradiva potrdil, da so se na Gorenjskem v srednjem veku na čisto svojski način stapljali oglejski, rimski in nemški koledar. Nikakor pa njegove raziskave še niso končane, zlasti ker mu za primerjanje manjka liturgičnih, himnoloških ter drugih cerkvenoglasbenih virov: naše knjižnice imajo le drobce literature, ki je na voljo v velikih knjižnicah po svetu. Za primerjavo tekstov in napevov s sedanjo rimsko liturgijo je npr. avtor uporabljal doslej le »Liber usualis«, ki pa je priročna okrajšana izdaja uradnih knjig »Graduale Romanum« in »Antiphonale Romanum«; uporabljati bo moral tudi rokopisne in tiskane misale in brevirje, ki so bili v rabi po naših krajih.

Tretja razprava je krajša, ker raziskuje en sam fragment z zapisanimi psalmičnimi tonovskimi načini, kakor jih še danes pozna vsak študent koral. Zapisani pa so na listu tudi notni primeri »iz kakšne menzuralne razprave blizu Marchetta iz Padove... za nas zanimiv dokument ars novae na slovenskem ozemlju« (str. 15. tretje razprave). Seveda je prav za ta fragment še težje kot za ostale reči, koliko je povezan z življenjem pri nas, saj je bil uporabljen za vezavo rokopisne knjige neznanega izvora. Avtor se tega zaveda, pa vendarle postavlja tudi hipotezo, da je fragment ostanek rokopisne glasbenoteoretične razprave, ki je sicer nastala v severni Italiji, a je bila pri nas v rabi. Za ostale fragmente je verjetnost domačega izvora ali vsaj uporabe večja, ker so jih uporabili za vezavo matičnih knjig in urbarjev, torej preprostih knjigoveških izdelkov.

Objavljene tri razprave kažejo, da se oddelek za muzikologijo na ljubljanski filozofski fakulteti (vodi ga prof. dr. Dragotin Cvetko) ne zapira pred raziskovanjem domače cerkvenoglasbene preteklosti. Tudi dveh izmed treh v omenjenem Muzikološkem zborniku navedenih doktorskih disertacij tega oddelka smo veseli, saj se prva raziskuje »Glasbeno delo na Slovenskem v obdobju protestantizma« (Andrej Rijavec, gl. vsebino n. m. str. 132—134), druga pa je o temi: »Glasbeni instrumenti na srednjeveških freskah na Slovenskem« (Pri-
mož Kuret, n. m. str. 137—138).

Marijan Smolik

Cipriano Vagaggini OSB, *Il Canone della messa e la riforma liturgica* (Quaderni di Rivista liturgica n. 4), Torino (Elle Di Ci) 1966, str. 163.

Ko je cerkveni zbor dal smernice za obnovev liturgije, ni mogel mimo središčnega obreda — sv. maše ali evharistične skrivnosti, kot je naslovljeno 2. poglavje konstitucije »Sacrosanctum Concilium«. Osnovno načelo za popravke v mašnem obredu je izraženo v čl. 50: »Mašni obred je treba spremeniti tako, da bo bolj jasno viden smisel in medsebojna povezanost posameznih delov in da bo olajšano pobožno in dejavno sodelovanje vernikov. Zato je treba, ob zvesti ohranitvi bistva, obrede poenostaviti: opuste naj se tisti, ki so sčasoma nastali kot dvojnice ali pa so jih dodali brez posebne koristi; kolikor se pokaže koristno ali potrebno, naj se po starodavnem pravilu svetih očetov obnovijo nekatere stvari, ki so se bile izgubile.«

Glede nekaterih mašnih delov sledijo še bolj podrobna navodila (berila, homilija, prošnje za vse potrebe, obhajilo; uporaba domačega jezika; somaševanje), le o mašnem kanonu, nespremenljivi osrednji molitvi rimskega mašnega obreda, konstitucija ne daje nobenih podrobnih navodil. Zato so nekateri mislili, da je mašni kanon nedotakljiv tako glede obredov kot glede besedila. Malenkostne spremembe v obredu pa smo že doživeli z novim »Ordo missae« (1965), še večje slutimo ob študiju obreda somaševanja; spremenitev besedila pa še pripravljajo (hkrati s temeljitejšo obnovo obreda), ker je zdaj že splošno znano, da tudi to potrebuje izboljšav.

Že pred koncilsko konstitucijo, zlasti pa v teh treh letih intenzivne »uradne« liturgične obnove, so posamezni strokovnjaki opozarjali na potrebo spremenitve rimskega mašnega kanona, da bi bolje »povezali« posamezne dele, »opustili« dvojnice, »poenostavili« celotni obred, »obnovili« nekatere izgubljene sestavine ter »olajšali« sodelovanje vernikov: vse v skladu z zahtevami, ki jih zgoraj navedeni člen postavlja kot vodilo pri reformi.

Italijanski benediktinec in profesor Cipriano Vagaggini, ki nedvomno sodi med vrhove sedanje teološke liturgične znanosti (le škoda, da slovenski duhovniki tako slabo poznamo njegovo temeljno delo: »Il senso teologico della Liturgia«), je sredi leta 1966 izdal zgoraj navedeno knjigo; z njo hoče pomagati najti tisto obliko reformiranega rimskega kanona, ki bo temeljila na podatkih primerjalne liturgične znanosti in ki bo v skladu z dosedanjim razvojem rimske liturgije pa hkrati prilagojena sodobnim potrebam.

Svoje delo je razdelil na tri večje oddelke: v prvem je zbral in objavil latinsko besedilo (izvirnik ali prevod) različnih evharističnih molitev, ki so bile v rabi ali pred sedanjim rimskim kanonom, ali pa morejo biti zgled in spodbuda za reformo (anafora rimskega Hipolita iz 3. stol., rekonstrukcija rimskega kanona iz 4./5. stol. na podlagi sv. Ambroža, sedanji rimski kanon iz 6./7. stol., molitev za posvetitev sv. olj iz Gelazijevega zakramentarja, starošpanska anafora, aleksandrijska Bazilijeva anafora kot najstarejša znana oblika zahodnosirske liturgije, anafora Teodorja iz Mopsvestije kot zgled vzhodnosirske liturgije, Markova anafora kot zgled egiptovskega tipa, ter dva moderna predloga za reformo rimskega kanona: Küngov in Amonov).

V drugem oddelku avtor podrobno analizira vrednote in pomanjkljivosti sedanjega kanona in ocenjuje oba že objavljena predloga za njegovo reformo. Med posebne odlike šteje starost in stoletno nespremenljivost sedanjega besedila, bogato izbiro hvalospEVov, ki so spremenljivi del kanona (česar vzhodne anafore ne poznajo), prošnje za sprejem darov, ki jih vsebuje kanon po spremenjenju, ter še njegove stilistične vrednote.

Sedanji kanon pa ima tudi nemajhne pomanjkljivosti: sestavine niso zlite v celoto, misli niso logično povezane, prošnje (spomini) niso logično razvrščene, prošnje za sprejem darov se ponavljajo, delež Sv. Duha je preslabo izražen, spremenitvene besede so liturgično nepravilno sestavljene, pomen molitve »Supplices« je dokaj nejasen, svetniki, in še to le rimski, so naštet v dveh seznamih, odrešitvena zgodovina je pomanjkljivo izražena. Vse to seveda ne pomeni, da avtor vidi v sedanjem kanonu dogmatične napake ali zmote, pač pa meni, da vse to zmanjšuje vrednost liturgičnega izraza, njegovo ekspresivnost: »Odslej je nemogoče zakrivati oči pred temi pomanjkljivostmi. Kolikor bolj med duhovniki in med verniki napredujeta liturgična izobrazba in liturgični čut, toliko vidnejše postajajo pomanjkljivosti sedanjega kanona in s toliko večjo silo se nezadržno postavlja vprašanje reforme kanona. Splošna obnovev liturgije, ki jo je hotel 2. vatikanski koncil, bi odgovedala v eni najodločilnejših točkah, če se ne bi pogumno upala lotiti tudi tega vprašanja« (str. 84).

Na podlagi izčrpne analize prihaja avtor do sklepa, da je treba sedanji kanon ohraniti ter ga izboljšati le v najbolj nujnih točkah. Predlaga pa še nov kanon s spremenljivim hvalospEVom (ki ga bo mogel mašnik uporabljati po svoji izbiri — ad libitum), in varianto tega kanona z nespremenljivim hvalospEVom (tega bi — ad libitum — uporabljali zlasti ob nedeljah »per annum«), v kateri bo v molitvi »Vere Sanctus« po hvalospEVu povzeta celotna odrešitvena zgodovina (kot v mnogih vzhodnih anaforah).

Latinsko in italijansko besedilo predloga je natisnjeno v tretjem delu knjige, besedilu pa je dodana še utemeljitev glede sestavnih delov ter dokumentacijsko gradivo tako iz sv. pisma kot iz liturgičnega izročila. Ker objavlja predlog zato, da bi duhovnike notranje pripravil na spremembe, ki bodo nedvomno prišle (čeprav nihče ne sme še vedeti, kakšne bodo), ponatiskujemo njegov kanon s spremenljivim hvalospевom:

A — Hvalospев in zahvala za ekonomijo odrešenja

I. Hvalospев in »Svet«

VERE DIGNUM...

SANCTUS... Hosana in excelsis.

II. Prehod k daritvi

VERE SANCTUS es Domine,
et merito semper te laudat
omnis a te condita creatura
ac iugiter profitetur te caelum terramque
tua gloria mirabiliter replevisse:
quia per Filium tuum, Dominum nostrum Iesum Christum,
in infusione Spiritus Sancti,
vivificas et sanctificas universa.

B — Daritveni del

III. Posvetilna epikleza

TE IGITUR, clementissime Domine, supplices obsecramus
ut haec munera, quae tibi sacrandae detulimus,
sanctificare tua benedictione digneris.
Iubeas, quaesumus, Sancti tui Spiritus eis immisceri virtutem,
per eiusdem Domini nostri, Christi tui, potentiam,
ut ipsius nobis fiant corpus et sanguis
in sacrificium tibi placitum
quod nobis offerre mandavit.

IV. Spremenitev

IPSE ENIM PRIDIE QUAM PATERETUR
hoc magnum Novi Testamenti mysterium
nobis voluit commendare,
mirabilium suorum memoriale perpetuum:
ut se in cruce misericors oblaturus
a nobis quoque, tuis servis exiguis,
in corporis sanguinisque mysteriis
indesinenter offerretur.
Et ideo, cum seipsum erat traditurus in mortem,
accepit panem in beatas ac venerabiles manus suas
et aspiciens in caelum ad te, Deum, Patrem suum omnipotentem,
tibi gratias agens benedixit, fregit, deditque discipulis suis dicens:
Accipite et bibite ex eo omnes:
Hoc est enim corpus meum quod pro vobis tradetur
Hoc facite in meam commemorationem.
Simili modo, postquam caenatum est,
accipiens calicem ex vino mixtum et aqua,
tibi gratias agens, benedixit deditque discipulis suis dicens:
Accipite et bibite ex eo omnes:
Hic est enim calix novi testamenti in sanguine meo
qui pro vobis et pro multis effundetur
in remissionem peccatorum.
Hoc facite in meam commemorationem.

V. Anamneza in daritvena molitev

UNDE ET MEMORES, Domine,
nos, servi tui, sed et plebs tua sancta,
eiusdem Filii tui gloriosissimae passionis
necnon mirabilis resurrectionis et ascensionis in caelum,
sed et alterum adventum eius praestolantes:
adimus cum fiducia ad thronum misericordiae tuae
et gratias agentes offerimus tibi hoc sacrificium incruentum
de tuis donis ac datis:
Hostiam puram,
Hostiam sanctam,
immaculatam hanc Hostiam pro saeculi vita.

VI. Prošnja za sprejem daritve in za vredno obhajilo

SUPPLICES TE ROGAMUS, Domine sempiterna,
ut agnoscens Victimam cuius voluisti intercessione placari,
in oblationem Ecclesiae tuae benignus aspicias,
tui Spiritus operatione sacram.
Ipsam, quaesumus, acceptam habeas et concede propitius
ut quotquot Filii tui corpus et sanguinem sumpserimus,
eodem Spiritu sancto copiosius repleamur
et unum corpus et unus spiritus efficiamur in eo.
Ita tibi munus aeternum nos ille perficiat
ut cum electis tuis hereditatem consequamur.

VII. Spomin svetih

IN PRIMIS cum beata, gloriosa, semperque virgine Maria,
Genitrice Dei et Domini nostri Iesu Christi:
sed et cum beatis Ioseph et Ioanne Baptista,
cum sanctis Apostolis tuis Petro et Paulo,
cum sancto N. (patrono dioceseos), cum beato N. (cuius festum agitur)
— in missis quae non sunt de sanctis liceat
singulis aut sacerdotibus aut coetibus nomen
facere unius sancti ad libitum —
et omnibus sanctis
quorum meritis et intercessione perpetuo apud te confidimus adiuvari.

VII. Prošnja za Cerkev

MEMENTO DOMINE ECCLESIAE TUAЕ sanctae toto orbe diffusae,
pro qua tibi offerimus hanc Hostiam salutarem.
Illiam undique congregare et custodire digneris
una cum famulo tuo Papa nostro N. et episcoporum ordine universo,
cum antistite nostro N. et omni populo acquisitionis sanctae tuae.

IX. Prošnja za zbrane vernike

VOTIS SUPPLICIBUS, quaesumus Domine,
offerentium et adstantium adesto propitius,
qui tibi deferunt hoc sacrificium placationis et laudis
eosque ita sacris tuis mysteriis efficias expiatis
ut ad tuam magnificentiam capiendam
tuis semper miserationibus instaurentur.

X. Prošnja za služabnike oltarja

NOS ETIAM PECCATORES, altaris tui ministros,
in tua miseratione respicias
et famulatum nostrum tibi faciens dignanter acceptum
concede nos sedulo quod tractemus imitari.

XI. Prošnja za rajne

MEMENTO QUOQUE, Domine, famulorum famularumque tuarum
qui nos cum signo fidei praecesserunt

et in pace Christi requiescunt.
Eis, quaesumus, locum refrigerii et lucis indulgeas
quo speramus simul gloria tua perenniter satiari.

C — Sklep

XII. Sklepni hvalospev

PER CHRISTUM Dominum nostrum,
per quem mundo omnia dona largiris:

— quando hic cibi benedicuntur, dicitur: per quem haec
omnia, Domine, semper bona creas, sanctificas, vivificas,
benedicis et praestas nobis —

per ipsum, et cum ipso et in ipso
est tibi, Deo Patri omnipotenti,
in unitate Spiritus Sancti,
omnis honor et gloria,
per omnia saecula saeculorum. — Amen.

Avtor je dal svoj predlog v javno presojo zato, ker sodi, da o tako pomembnih načrtih in spremembah ni mogoče razpravljati samo zasebno in tajno, in ker je prepričan, da dokončno besedilo novih molitvenih obrazcev ne more nastati brez javne debate. Te se morajo udeležiti tako jezikoslovci kot umetniki, zgodovinarji, teologi in dušni pastirji.

»Kolikor bolj napreduje obnova liturgije, toliko manj se je mogoče izogniti spremenitvi obredov in besedil. Treba se bo lotiti tudi ustvarjanja novih besedil in ne le izkopavanja starih. Tako v latinščini kot v domačih jezikih. To je dejstvo, če je komu všeč ali ne. Načela, izražena v čl. 23 liturgične konstitucije, bodo nedvomno pripeljala do tega,« pravi avtor na str. 12.

Latinski objavljeni kanon naj bo spodbuda kakšnemu prevajavcu, da bi ga ustrezno preli v slovenščino, saj se tudi mi ne bomo mogli izogniti nalogam, ki nam jih nalaga »slovenska« liturgija.

Marijan Smolik

Z A P I S K I

KONCILSKI DOKUMENTI V SLOVENŠČINI

Do konca leta 1966 so v založbi nadškofijskega ordinariata v Ljubljani izšli tiskani prevodi vseh koncilskih dokumentov v sedmih zvezkih:

1. Konstitucija o svetem bogoslužju (32 str.).
2. Dogmatična konstitucija o Cerkvi (80 str.).
3. Koncilski odloki o pastirski službi škofov v Cerkvi; o službi in življenju duhovnikov; o sodobni obnovi redovniškega življenja; o duhovniški vzgoji (111 str.).
4. Koncilski odloki o laičnem apostolatu; o družbenih obcih, in koncilski izjava o krščanski vzgoji (64 str.).
5. Dogmatična konstitucija o božjem razodetju, in koncilski odloki o ekuumenizmu; o katoliških vzhodnih Cerkvah (71 str.).
6. Koncilski odlok o misijonski dejavnosti Cerkve, in koncilski izjavi o razmerju Cerkve do nekrščanskih verstev; o verski svobodi (76 str.).
7. Pastoralna konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu (144 str.).

KATEHETSKE TEČAJE 1966

V času počitnic je medškofijski katehetski svet organiziral predavanja za slovenske katehete: v Vipavi 30. in 31. avgusta, v Ljubljani pa 6. in 7. septembra. Med predavatelji so bili trije profesorji naše teološke fakultete.

Referati in koreferati so izšli ciklostilno razmnoženi v knjižici: Katehetski tečaj 1966, 143. str.

Vekoslav Grmič, Vera kot nadnaravna odločitev za Boga (po konstituciji »Dei Verbum«); Pavel Uršič, O deju vere.

Stefan Šteiner, Geneza verovanja pred osebno odločitvijo za vero (Versko psihološko in pedagoško razglabljanje o dobi od rojstva do pubertete); Jože Bertoncelj, Ravnanje z otrokom pred osebno odločitvijo za vero.

Valter Dermota, Osebna odločitev za vero in verovanje po puberteti; Franc Bole, Vzgojiteljevi postopki pri mladostnikovem osebnem odločanju za vero.

Albert Metlikovec, Misijonarska župnijska skupnost — poročstvo vztrajanja v veri.

ZAMENJAVA BV Z REVIJAMI

Seznamu, objavljenem v prejšnji številki Bogoslovnega vestnika, je treba dodati še naslednje domače in tuje revije, ki so navezale redno zamenjavo z našo revijo:

Svesci. Krščanska sadašnjost — Zagreb.

Analecta Bollandiana — Bruxelles.

Divinitas — Pont. Università Lateranense, Roma.

Zurnal Moskovskoi patriarii — Moskva.

OPRAVIČILO

V zadnji številki Bogoslovnega vestnika (1—2 [1966]) so se v razpravo dr. Vladimira Truhlarja »Osnutek teološkega traktata o današnjem svetu« vrnile nekatere izrazoslovne napake, ki jih uredništvo obžaluje in se s tem avtorju zanje opravičuje.

Uredništvo

Vsebina XXVI. letnika

(INDEX VOLUMINIS XXVI)

Pavel VI.: Povezanost teologije s cerkvenim učiteljstvom in z vsem krščanskim občestvom	161
---	-----

Razprave (Disertationes)

Aleksič Jakob, Božja beseda in faktor časa (Ratio temporis in ordine revelationis)	79— 88
Dermota Valter, Izjava Cerkve o krščanski vzgoji mladine (Erklärung über die christliche Erziehung)	88— 94
Dermota Valter, Naloge verskega pouka po 2. vatikanskem cerkvenem zboru (Die Aufgaben des Religionsunterrichtes nach dem II. Vatikanischen Konzil)	217—224
Fajdiga Vilko, Iz Boga — za ljudi — po Cerkvi (Ex Decreto Concilii Vaticani II. de activitate missionali Ecclesiae)	180—189
Fajdiga Vilko, Nov in važen dokument (Momentum Declarationis de Ecclesiae habitudine ad Religiones non christianas)	35— 43
Grmič Vekoslav, Dogmatični temelji laikata v odlokih 2. vatikanskega cerkvenega zbora (Fundamenta dogmatica laicatus in Decretis Concilii Vaticani II.)	189—204
Grmič Vekoslav, Teološka utemeljitev dialoga z ločenimi brati (Confirmatio theologica dialogi cum fratribus separatis)	95—103
Miklavčič Maks, Kliment Ohridski in njegova književna šola	255—265
Perko Franc, Kakšne spremembe zahteva 2. vatikanski koncil v katehizaciji nauka o Cerkvi (Quas mutationes Concilium Vaticanum II. in catechisatione doctrinae de Ecclesia postulaverit)	169—180
Rozman Francè, Poslanstvo sv. Jožefa v zgodovini odrešenja (De missione Sancti Ioseph in historia salutis)	265—279
Strle Anton, »Credo, quia absurdum«	224—255
Strle Anton, Uvod v razumevanje temeljnega teksta drugega vaticanskega koncila (Introductio in Constitutionem »Lumen Gentium« melius intelligendam)	43— 78
Šteiner Štefan, Pojem dušnega pastirstva po dokumentih 2. vaticanskega cerkvenega zbora (Conceptus pastorationis secundum Concilii Vaticani II. documenta)	204—216
Truhlar Karel Vladimir, Osnutek teološkega traktata o današnjem svetu (Lineae generales tractatus theologici de mundo hodierno)	3— 34

Vprašanja — odgovori (Quaestiones — responsiones):

Močnik Vinko, Ponovitev maše; Darovanje maš na dušno	104
--	-----

Pregledi in poročila (Conspectus et relationes):

Dermota Valter, Tečaj docentov za katehetiko v Innsbrucku	289
Dermota Valter, Zborovanje katehetov v Gradcu	124

Močnik Vinko, Nekatero spremembe v cerkvenem pravu	120
Oražem Janez, Četrto stoletje liturgične setve na Slovenskem	125
Perko Franc, Poročilo o mednarodnem kongresu teologije 2. vatican- skega koncila	280
Rozman Francè, Predmet in obseg teologije nove zaveze	109
Smolik Marijan, Obnova bogoslužja — opombe in perspektive	291
Smolik Marijan, Razgovor o spremenljivih mašnih spevih	129
Strle Anton, Teološki tečaj za duhovnike v Zagrebu	123

Ocene (Recensiones):

Bibliotheca Sanctorum I—VI (M. Miklavčič)	306
Brunner, Festgabe für Professor D. Peter: Zur Auferbauung des Leibes Christi (A. Strle)	139
Donini Ambr., Oris zgodovine verstev (V. Fajdiga)	299
Hänggi A., Gottesdienst nach dem Konzil (A. Strle)	148
Häring B., Das Gesetz Christi (Št. Šteiner)	131
Häring B., Macht und Ohnmacht der Religion (Št. Šteiner)	302
Höffler J., Starejša gregorijanika v ljubljanskih knjižnicah in arhivih; Gorenjski prispevki k najstarejši glasbeni zgodovini na Slo- venskem; Menzuralni fragment iz nadškofijskega arhiva v Ljub- ljani (M. Smolik)	312
Kokalj J., Obisk nedeljske službe božje (Št. Šteiner)	309
Lentner L., Katechetisches Wörterbuch (Št. Šteiner)	138
Misni priručnik za nedjelje i blagdane (M. Smolik)	156
Nola Fra Karlo, Kazuistika (Št. Šteiner)	305
Praefationes, versio croatica — Predslovlja u hrvatskom prijevodu (M. Smolik)	156
Radić o. J., Liturgijska obnova u Hrvatskoj (M. Smolik)	310
Rode Fr., Le Miracle dans la controverse moderniste (V. Fajdiga)	136
Rogić I., Inkorporacija svećenika u Kristovo otajstveno tijelo (F. Perko)	295
Stabej J., Staro božjepotništvo Slovencev v Porenje (M. Miklavčič)	153
Sagi-Bunić T., »Deus perfectus et homo perfectus« a concilio ephesino (a. 431) ad chalcedonense (a. 451) (A. Strle)	148
Truhlar K. VI., Teilhard und Solowjew — Dichtung und religiöse Erfahrung (V. Grmič)	151
Vagaggini C., Il Canone della messa e la riforma liturgica (M. Smolik)	313
Knjižne novice iz poglavja: oglejski patriarhat (izbor) (M. Miklavčič)	154
Zapiski (Notitiae)	158, 318

»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. — Urejuje: Uredniški odbor. — Odgovorni urednik: dr. Stanko Cajnkar, Ljubljana, Resljeva 5. — Izhaja dvakrat na leto v štirih številkah. —

Tiska: Tiskarna »Jože Moškrič«, Ljubljana.

Naročnino pošiljajte na naslov: Uprava lista »Družina« — »Bogoslovni vestnik«, Ljubljana, Poljanska c. 4/I.

