# BOGOSLOVNI VESTNIK

Glasilo teološke fakultete
v Ljubljani

ŠT. 1
1975
L. 35

# BOGOSLOVNI VESTNIK

številka 1 januar—februar—marec 1975 leto 35

Bogoslovni vestnik

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

Revija izhaja štirikrat na leto.

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

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

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

Letna naročnina 120 din, posamezna številka 30 din.

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

Letalsko pošiljanje zaračunamo posebej.

Tiska tiskarna »Ljubljana«, Tržaška 42, 61000 Ljubljana.

EPHEMERIDES THEOLOGICAE Facultatis theologicae (catholicae)labacensis, Poljanska 4, 61000 Ljubljana, Jugoslavia.

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

Typographia »Ljubljana«, Tržaška 42, 61000 Ljubljana.

# RAZPRAVE

Alojzij Šuštar

## MORALNA KATEHEZA PO KONCILU

### Uvodna opomba

Nasledje misli o moralni katehezi po 2. vatikanskem koncilu imajo za podlago predavanje ob 50-letnici teološke fakultete v Ljubljani »Moralna teologija pred novimi nalogami«, ki je bila objavljena tudi v Bogoslovnem vestniku 1971, 173—187. Razmišljanje je nekako nadaljevanje tistega predavanja in aplikacija na moralno katehezo, predvsem v šoli, pa tudi v stanovskem pouku, v pridigi, v spovednici ali v osebnem dušnopastirskem razgovoru.

Znani moralni teolog J. Leclercq trdi, da je pouk moralke ena najbolj težkih in delikatnih nalog. Ta trditev ne velja samo za profesorje v bogoslovnih semeniščih in na teoloških fakultetah, temveč tudi za moralni pouk v šoli in zunaj nje, za pridigo in za dušnopastirski razgovor ali za pisanje o moralnoteoloških vprašanjih. To ve skoraj vsak duhovnik iz izkušnje.

Razlogi za ta položaj, ki je v današnjih razmerah posebno občuten, so različni in številni. Naj jih samo nekaj omenimo.

a) Zelo veliko katehetov ima danes občutek negotovosti in nejasnosti na moralnem področju. Mnogi imajo vtis, da dosedanje moralne norme, zapovedi in prepovedi ne veljajo več v celoti, da je treba tako rekoč vse na novo preiskati, utemeljiti in dokazati. Marsikomu se dosedanji dokazi ne zde več trdni in prepričljivi. Ne gre samo za novo, bolj razumljivo jezikovno obliko, temveč za stvarno utemeljitev sámo. Večkrat se zdi, da je zaradi nove stvarne utemeljitve treba celo spremeniti ali vsaj dopolniti dosedanje moralne norme, zapovedi ali prepovedi.

b) Velike spremembe življenjskih razmer, nov socialni položaj, v katerem je danes človeška družba, novo gledanje na človeka in njegove naloge v življenju prihajajo do veljave tudi v moralni katehezi. Katehet stoji pred novimi vprašanji, na katera je treba odgovarjati, in pred novimi nalogami, ki jih je treba reševati. Starejši moralni učbeniki in priročniki ne zadoščajo več. Ali novih vprašanj in nalog sploh še ne poznajo ali pa jih obravnavajo in rešujejo tako, da katehet v določenih razmerah hitro izkusi njihove pomanjkljivosti. Ker nima možnosti in priložnosti, da bi sam vse dognal in razjasnil, išče pomoči pri teologih in pri sobratih; a tem se večkrat dogaja isto. Sodobna moralna problematika kljub živahnemu znanstvenemu raziskovanju in obilici poljudne literature in katehetskih pripomočkov še ni dovolj obdelana in katehetu še manjkajo res koristni priročniki.

c) Ne samo tisti, kdor ima opravka z mladino, posebno s študenti na srednjih in višjih šolah, temveč vsak dušni pastir, ki je v tesnem stiku z



1 — Bogoslovni vestnik

življenjem, ve za izredno velik razvoj in napredek raznih znanosti; te vplivajo na nravno življenje in s tem tudi na moralno katehezo. Antropologija, psihologija, sociologija, medicina, boljše poznanje zgodovine in razmer po svetu so prispevale nova spoznanja, ki imajo velike posledice za presojanje nravnih norm, pa tudi posameznih nravnih odločitev in dejanj. Ta spoznanja postajajo zelo hitro last širokih ljudskih množic, saj jih poljudne knjige, časopisi, televizija in radio zelo naglo in navadno nepopolno ter enostransko razširjajo, da se ljudje in večkrat tudi dušni pastirji in kateheti ne znajdejo več.

č) S tem v zvezi je velik moralni pluralizem, relativizem in subjektivizem, ki se mnogim zdi samo po sebi umeven. Včasih je med našimi ljudmi veljala samo katoliška moralka, Cerkev je bila edina moralna avtoriteta. Katehet je lahko s tem računal in javno mnenje mu je pri pouku pomagalo. Seveda moralno življenje samo nikdar ni bilo popolno. A nravne norme so bile bolj ali manj nesporne, avtoriteta cerkvenega učitelja, ki je prišla do veljave tudi v posameznem katehetu in dušnem pastirju, je imela svojo veljavo. Danes pa nastopa toliko učiteljev nravnega življenja, ki širijo in po svoje utemeljujejo drugačne in večkrat čisto nasprotne moralne nazore, da tudi dober in pošten človek, ki išče resnico in hoče delati dobro, skoraj več ne ve, komu naj verjame. To se pokaže posebno tam, kjer manjka prave verske podlage in osebne povezanosti s Cerkvijo. Ker je praktični kriterij za nravne norme dejansko velikokrat le neposredna korist ali škoda, je oznanjevanje dosedanje katoliške moralke pri verouku postalo veliko težje. Katehet mora računati z vsemi mogočimi ugovori, biti pripravljen na najrazličnejša dejstva, ki naj veljajo kot dokazi proti dosedanji morali, da je pravi pouk skoraj nemogoč. Večkrat se spremeni le v debato ali razgovor, kjer vsak zastopa svoje mnenje, ne da bi drugega prepričal. Tako nastane vtis, da ima vsak po svoje prav in ni mogoča druga rešitev, kot da se vsakomur pusti lastno mnenje in prepričanje. Statistike, rezultati raznih anket, javna mnenja, modna gesla stopajo na mesto objektivno veljavnih norm, kakor da bi večina mogla odločati o tem, kaj je prav in kaj ne, kaj je dobro in kaj slabo.

d) Na splošno je posebno pri mladem človeku danes mogoče ugotoviti nekako splošno, skoraj načelno nezaupanje do tradicije in avtoritete. Sklicevanje na izkušnje v preteklosti, na razjasnitev nravnega spoznanja v zgodovini in na avtoriteto, bodisi staršev, vzgojiteljev in posebno dušnih pastirjev, bodisi cerkvenega učiteljstva, pa je imelo v moralni katehezi doslej svojo posebno vlogo. Mladina pa hoče danes sama preizkusiti, kaj je dobro in slabo, in na podlagi lastnih izkušenj priti do veljavnega nravnega reda. Kjer je upor proti dosedanjemu družabnemu redu privedel tudi do prave revolucije na nravnem področju, se pokaže, da skoraj ni več mogoče prepričljivo utemeljiti moralna načela, ki so bila v preteklosti neoporečna. Veliko pojavov v zahodnih deželah, posebno med študenti in mladimi intelektualci, nekoliko drugače pa tudi med preprostimi ljudmi, kaže, kako zelo se je položaj spremenil.

e) Značilen za naš čas je tudi pojav, da se vedno bolj izgublja čut za moralne vrednote in nravni red. Splošna moralna otopelost, ki prehaja lahko v moralno brezčutnost, sicer ni nekaj novega. Človeška družba je vedno bolj

ali manj v nevarnosti, da se okuži s takim mišljenjem, čeprav ne enako na vseh področjih. Danes nekateri tožijo nad moralno otopelostjo posebno na spolnem področju. Morda pa je še bolj nevarna moralna neobčutljivost za socialne vrednote, kot so npr. pravičnost, resničnost, iskrenost, poštenost v medsebojnem razmerju, ali pa nerazvit čut za verske vrednote, kot so vera, upanje, ljubezen, pokorščina Bogu, pomen cerkvenega občestva, smisel za zakramente kot izraz osebne zveze z Bogom. Posebno se kaže nerazvitost moralnega čutenja v pomanjkanju smisla za hierarhijo vrednot. Tolikokrat ljudje ne znajo razločevati med bistvenim in manj osrednjimi nravnimi vrednotami, med božjo in človeško postavo, med nravnim redom, ki ima svojo podlago v človekovi naravi sami, in med elementi, ki so le pogojne zgodovinske narave. Zaradi tega najdemo v nravnem življenju toliko trenutnih odločitev, ki so brez prave notranje zveze s celotnim moralnim svetovnim nazorom. Izoliranost, punktualnost, korist in užitek hic et nunc so velikokrat edini kriterij za osebno odločitev. Samo ob sebi je umljivo, da vse to zelo otežkoča moralno katehezo. Večkrat se starši in kateheti vse premalo zavedajo duhovnega in duševnega stanja, v katerem je današnja mladina, in računajo še s položajem iz svoje lastne mladosti.

f) Ob koncu naj omenim še nravno plitkost in lahkomišljenost, s katero je treba danes računati. Čeprav hoče mlad človek danes prej in samozavestneje sprejeti svojo lastno odgovornost in vzeti nase posledice svoje odločitve, mu manjka nravne zrelosti za tako ravnanje. Ne samo da je najbrž izkustveno le malo doživel nravne vrednote, tudi v javnem mnenju najde tolikokrat kaj malo opore za moralno resnost. To ni čudno, če pomislimo, koliko stvari človeka danes zanima, koliko novih doživetij se mu vsiljuje, kako hitro se vse menjava, kako malo časa in osebne sposobnosti ima večina ljudi za nravno presojanje in za utemeljitev svoje življenjske smeri. Javno mnenje tako zelo vpliva nanje in jih tako potegne za seboj, da se ravnajo bolj po trenutni modi in po kričeči reklami kakor pa po pravih nravnih normah. Kateri katehet še ni izkusil, kaj to pomeni za nravni pouk?

Nemogoče je, da bi na podlagi te, zelo nepopolne analize iskali rešitve na vsa vprašanja, bodisi vsebinsko bodisi metodično, ki se danes katehetu zastavljajo v moralni katehezi. O metodiki tu sploh ne bo govora. Za vsebinsko razmišljanje more morda rabiti kot skromna podlaga omenjeni članek v Bogoslovnem vestniku.

V naslednjem bi rad na kratko nakazal le tri smeri:

I. nekatere nove poudarke v dosedanji tematiki o moralni katehezi, ki naj bi jih upoštevali,

II. nekatere nove teme, ki naj stopijo bolj v ospredje,

III. nekatere poteze katehetskega etosa, ki jih moramo gojiti.

### I. Nekateri novi poudarki v dosedanji tematiki v moralni katehezi

Če je tu govor o »novih« poudarkih, ne gre ne za novotarije ne za popolnoma nove in doslej nepoznane vidike, temveč le za sorazmerno večje in bolj zavestno poudarjene oziroma upoštevanje nekaterih vidikov, ki v do-

sedanji moralni katehezi večkrat niso prišli dovolj do veljave ali pa so jih zakrili, če ne naravnost spodrinili, drugi vidiki.

Na splošno je mogoče reči, da je treba v moralni katehezi bolj poudarjati stvarno podlago nravnega reda in posameznih norm, zapovedi in prepovedi. Samo moraliziranje v smislu naštevanja: to moraš, tega ne smeš, ne zaleže dosti. Gre za to, da v moralni katehezi pokažemo in dovolj jasno in privlačno prikažemo krščansko resničnost, v kateri smo kot verni ljudje, oziroma v katero smo vsi poklicani, nravni red pa kot sad, izraz in dokaz te stvarnosti. Pri tem je formalna avtoriteta sama, s katero utemeljujemo nravni red, manjšega pomena. Toliko večjo vrednost in veljavo pa ima notranja uvidevnost stvarnosti in resnice, iz katere izhajajo posamezne norme. V posameznem pomeni ta teza približno tole:

1. Kot podlago za nravno življenje je treba bolj izrazito in jasno poudariti pravo predstavo o Bogu in pravo osebno razmerje do njega. Znano je, da je sistematična delitev teologije v dogmatiko in moralko sorazmerno poznega datuma. Kot skuša danes znanstvena teologija spet odkriti in uresničiti notranjo enoto med dogmatiko in moralko, med resnico in življenjem, med logosom in etosom, tako in še bolj se mora to dogajati v praktični katehezi. Zato je pravzaprav podlaga moralne kateheze za oznanjevanje Boga in njegovega zveličavnega načrta s človekom v Jezusu Kristusu. Bog ni le transcendentno bitje, večni sodnik, ki ob koncu dobro plačuje in hudo kaznuje, temveč Bog mojega osebnega življenja, Bog, ki mi je blizu, ki se zame zanima, ki me ljubi, ki stalno prihaja k meni in stalno deluje v meni in na meni. Če so kateheti včasih imeli v moralni katehezi že s samim oznanjanjem božjih, cerkvenih in človeških zapovedi, strogi in pravični Bog pa je ostal nekje visoko zgoraj kot pri Izraelcih v oblaku na gori Sinaj, in če je strah pred tem Bogom dajal dovolj trdno podlago za nravni red, bolj v strahu pred kaznijo kakor pa v sreči in veselju nad božjo dobroto in ljubeznijo, je danes to postalo drugače. Boga, ki naj bi bil sonce visoko in daleč nad nami, ki ga je mogoče filozofsko dokazati in ponovno analizirati, toliko ljudi ne jemlje več resno. Toliko bolj pa hrepene po živem Bogu, po bližnjem Bogu, po Bogu, ki more dati njihovemu življenju zadnji smisel. Zato je biblično in ne toliko filozofsko prikazovanje in oznanjevanje Boga tudi za moralno katehezo odločilnega pomena. Bog in Oče našega Gospoda Jezusa Kristusa ni bil samo za Pascala veliko odkritje in doživetje, temveč nudi tudi današnjemu človeku novo in veliko možnost, da najde pot iz svoje osamelosti in zaklenjenosti v ta svet. Izredno zanimanje za vprašanja o Bogu in o Kristusovi osebi — a drugače kot v tradicionalni sholastični teologiji — nam kaže, da je tu dana nova možnost, če jo znamo pravilno izrabiti.

2. Druga podlaga za nravno življenje, ki jo kaže v moralni katehezi bolj poudariti, je novo gledanje na človeka. Koncilska pastoralna konstitucija o Cerkvi v današnjem svetu omenja dostojanstvo človekove osebe kot osrednje dejstvo za razumevanje človeka. Takó je človeška oseba tudi za nravno življenje in torej za moralno katehezo podlaga in stvarna norma za posamezne zapovedi in prepovedi. Seveda je treba vzeti osebo v njeni celoti in v vseh njenih bistvenih razmerjih do Boga, do družbe, do neosebnih vrednot. Kjer je v moralni katehezi govor o naravi in o naravnem zakonu, je

treba upoštevati, da ne gre morda le za kak biološki, fizični ali filozofski pojem narave, ampak za naravo, kot je dana in uresničena v človeški osebi. Za to naravo pa je bistveno razumsko opazovanje, svobodno odločanje, zgodovinski razvoj, lastna odgovornost in socialna povezanost z družbo. Zato je treba pojem narave in naravnega zakona jemati dovolj diferencirano, da ne pridemo do napačnih zaključkov.

Če je v moralni katehezi pravo pojmovanje človeka kot osebe izhodišče in osrednja stvarna norma za nravno življenje — še enkrat poudarjeno: po božjem načrtu in v popolni odvisnosti od Boga — potem moralne norme ne bodo zbujale vtisa, da ovirajo človekov razvoj, njegovo svobodo in srečo, temveč so le navodila za pravilno uveljavljanje svobode, pripomočki za pravi razvoj, kažipot k pravi sreči. Smisel in namen vseh nravnih zapovedi in prepovedi ni omejevanje človekovega razvoja, zaviranje svobodne odločitve in samostojnega oblikovanja lastne usode, ampak čim večja izpopolnitev človeka v svobodi. Prava svoboda ni nevarnost, ampak cilj nravnega življenja. Moralna kateheza je navajanje k pravi uporabi svobode. Francoska revolucija je razglašala kot svoje geslo enakost, bratstvo in svobodo, in to poudarjala nasproti tedanjemu družabnemu redu in tudi nasproti katoliški morali, kot so jo tedaj mnogi pojmovali. Danes v tem geslu ne bomo videli nobenega revolucionarnega programa, ki bi bil naperjen proti Cerkvi ali nasproten katoliški moralki, temveč veliko bolj skupno nalogo, za uresničitev te pa si morajo prizadevati vsi ljudje dobre volje, verni kakor neverni.

3. Tretja podlaga za nravno življenje, ki zasluži v moralni katehezi nov poudarek, je gledanje na Cerkev, kot ga uči drugi vatikanski koncil. Kdor nekoliko pozna razvoj ekleziologije in nauk zadnjega koncila o Cerkvi, ve, da koncil sicer ne pomeni kake revolucije v nauku o Cerkvi, vendar je prinesel zelo pomembne nove poglede in je spremenil vrstni red resnic o Cerkvi, to pa zelo spreminja pojmovanje Cerkve. Če je ta v prvi vrsti občestvo božjega ljudstva, če je treba cerkveno oblast pojmovati predvsem kot službo, če so v Cerkvi vsi odgovorni in imajo pred Bogom vsi nalogo snovati božje kraljestvo na zemlji, se te resnice za nravno življenje in za odločanje v lastni vesti izredno pomembne. Njihovo poudarjanje nikakor ne pomenja omalovaževanja hierarhije in cerkvenega učiteljstva, pač pa postavlja predstavnike hierarhije pred nalogo: svoje poslanstvo in način njegove uresničitve naj tako pojmujejo, da bodo mogli v novih razmerah doseči svoj cilj. Razne debate o kolegialnosti, o soodločanju in soodgovornosti, o vlogah različnih svetov (duhovniški, pastoralni, župnijski svet) in sinod kažejo, kako danes v Cerkvi iščemo novih oblik, ki bi bolje ustrezale mišljenju sodobnega človeka. Seveda so s tem združene tudi nevarnosti, enostranosti, napačno prenašanje socialnih oblik svetne družbe na Cerkev. Na drugi strani pa ravno te ideje in iskanje teh novih oblik odkrivajo nove možnosti za prihodnost. Nekateri mislijo, da bo edino ta pot pripeljala do cilja. Prehodne težave so neizogibne, kakor se dogaja ob vsakem prehodu iz enega zgodovinskega obdobja v drugo. Načela, ki jih je postavil 2. vatikanski koncil, še zdaleč niso ne teoretično izčrpana ne praktično izvedena. Pri tem tudi ne smemo pozabiti, da koncil ne pomeni zaključka, ampak le začetek novega razvoja.

Ni mogoče v posameznostih razmišljati o tem, kakšne posledice ima to gledanje na Cerkev za moralno katehezo. Le to naj omenim, da dobi cerk-

vena avtoriteta in dokazovanje z njo na eni strani povezanost s Cerkvijo in soodgovornost v Cerkvi, na drugi strani precej drugačno obliko in drugačno vlogo. Razmerje med duhovniki in laiki, med kateheti in poslušalci ne bo samo razmerje pastirjev in ovac, učiteljev in učencev, temveč tudi razmerje vodnikov in bratov, ki so sposobni in pripravljeni, da drugim pomagajo na poti in jih vodijo, a obenem vedo, da skupaj z njimi iščejo vedno globlje spoznanje resnice in vedno popolnejšo uresničitev dobrega in ljubezni.

4. Četrta podlaga, ki naj jo v moralni katehezi bolj poudarjamo, je pravo pojmovanje nravnega življenja. Ne gre toliko za nekako skoraj mehanično in le zunanje izpolnjevanje posameznih predpisov, temveč najprej in najbolj za notranje osebno prepričanje, za osebno angažiranost iz notranjega prepričanja. Za nravno presojanje pridejo v poštev v prvi vrsti ne zunanja dela, ampak svobodna odločitev v vesti in odgovornosti. Zunanja izpolnitev moralne norme je le izraz in dokaz svobodne odločitve. Bog gleda najprej na srce in potem šele na zunanja dejanja, kolikor prihajajo iz srca (prim. Mt 15, 1—20).

Dalje je treba pri nravnem življenju upoštevati, da človek nikdar ni na cilju, ampak vedno le na poti k njemu. To pomeni dvoje: vedno je treba računati z nepopolnostmi — tudi moralna teologija in kateheza sta in bosta vedno nepopolni in nedovršeni. Na drugi strani pa je treba iti po poti vedno naprej, vedno imeti cilj pred očmi in se mu skušati približati ter se nikdar ne zadovoljiti z doseženim uspehom. Zato ima nravno življenje in s tem tudi moralna kateheza nujno dinamično naravo. Nikdar ne bo v življenju vse dognano in razjasnjeno ter preprosto. Začenjati moramo vedno znova, ne smemo ponavljati istih analiz in dedukcij, temveč na novo razmišljati o božji volji kot vrhovni moralni normi v novih razmerah in v spremenjenem položaju. Skušajmo spoznavati veljavne moralne norme ob novih izkušnjah in novih dognanjih raznih ved v stalni konfrontaciji z življenjem in v stalnem razgovoru z vsemi. To ne pomeni, da bi hoteli utemeljiti moralne norme le z izkustvom in z mnenjem večine, kajti razlaganje in oznanjevanje nravnih zapovedi in prepovedi brez tesnega stika z življenjem izgubi svojo prepričljivost. Opomin sv. Pavla: »Omnia autem probate, quod bonum est tenete« (1 Tes 5, 21) ne velja samo za njegov čas ali za avtorje klasičnih moralnoteoloških priročnikov, ampak vedno znova za vsakega kateheta in dušnega pastirja. Kaj to praktično pomeni za moralno katehezo, bo vsak lahko ugotovil na podlagi svojih izkušenj.

## II. Nekatere nove teme, ki naj v moralni katehezi stopijo bolj v ospredje

O takih temah ima lahko človek zelo različno mnenje. Temu se zdi to bolj akutalno in potrebno, drugemu spet kaj drugega. Marsikaj je odvisno od določenih okoliščin in od poslušalcev. O vsem tem tu ne bomo razpravljali. Omeniti želim nekatere teme splošne narave, ki jih je treba postaviti v moralni katehezi bolj v ospredje, neodvisno od aktualnih potreb, bodisi zaradi njihove notranje pomembnosti, predvsem na podlagi razodetja sa-

mega, bodisi zaradi pravega pojmovanja človeka in nravnega življenja, kakor je bilo to omenjeno.

1. Vsi smo si edini v tem, da je prva in glavna dolžnost — ker je to prva in največja božja zapoved — ljubezen do Boga in do bližnjega. A v moralni katehezi ta zapoved nima vedno prvega mesta, ne po vsebini ne po poudarku in ne v razmerju z drugimi zapovedmi. Razlogi za to so lahko zelo različni. Če se moralna kateheza orientira ob božjem razodetju, mora imeti zapoved ljubezni prvo mesto. Pri tem je pomembna notranja enota ljubezni do Boga in do bližnjega, kakor jo poudarja posebno sv. Janez v svojem prvem pismu. Ljubezen do Boga mora priti do veljave predvsem v ljubezni do bližnjega in prava ljubezen do bližnjega je že dokaz ljubezni do Boga, tudi če se ta tematično in izrecno tega ne zaveda. Temu ali onemu katehetu se morda zdi iz pedagoških vidikov, osebnih izkušenj ali lastnega nagnjenja bolj potrebno in koristno postavljati v ospredje in bolj poudarjati katero drugo zapoved ali čednost; ljubezen mu je preveč nejasna ali kar naravnost sumljiva in nevarna, češ da so ljudje za to premalo zreli. Toda na podlagi božjega razodetja in jasnega nauka Cerkve tu ni izbire.

2. Dalje je treba v moralni katehezi več govoriti o notranjosti, o pomenu notranjega prepričanja in svobodne odločitve, o osebni angažiranosti, o lastni odgovornosti oziroma o tem, kar sv. pismo imenuje »srce«, na katero Bog najprej gleda. Tožba nad legalizmom in le zunanjostjo v nravnem življenju ostane toliko časa utemeljena in upravičena, dokler se ljudje — in najprej kateheti sami — ne zavedajo dovolj živo odločilnega pomena notranjega prepričanja. Seveda tega ne smemo razumeti tako, kakor da bi se Bog zadovoljil le z dobrim namenom, z dobro voljo, z besedami, s katerimi mu zatrjujemo svojo zvestobo. Evangeliji nas dovolj jasno opominjajo, kako odločilnega pomena so dejanja. A ta imajo moralno vrednost le, kolikor prihajajo iz svobodne odločitve in so dober sad na dobrem drevesu, ki ima svoje korenine v srcu.

3. Kristus v pridigi — kakor že Janez Krstnik — poudarja, posebno na začetku svojega javnega nastopa, potrebo spreobrnjenja (metanoia). Spreobrnjenje pa ni le enkratna odločitev in le enkraten pojav. Stalno spreobračanje je stalna življenjska naloga. Vedno smo pred Bogom grešniki, ki potrebujemo usmiljenja, odpuščanja in spreobrnjenja. Vedno smo potrebni milosti in božje pomoči. Lastne moči in lastni uspehi ne zadoščajo. V moralni katehezi je treba več in bolj izrazito o tem govoriti in stalno spreobračanje v biblijskem smislu besede pokazati kot stalno življenjsko nalogo.

4. Če je krščansko življenje hoja za Kristusom, ta hoja ni možna, ne da bi bil človek pripravljen vzeti vsak dan svoj križ nase in hoditi za Kristusom. Danes ni moderno govoriti o križu. A brez Kristusovega križa ni odrešenja in brez pripravljenosti, da bi vzeli svoj križ nase, ni ne nravnega ne krščanskega življenja. Križ torej ni samo znak popolnosti za posebno izbrane duše, temveč bistveni element krščanskega življenja. Katehet mora biti o tem sam prepričan in to tudi odkrito poudarjati v katehezi. Vsako taktično prikrivanje te resnice iz napačnih psiholoških ali modnih pogledov je škodljivo in se navadno kmalu maščuje.

5. Presenetljivo je, kako posebno sv. Pavel v svoji nravni katehezi poudarja svobodo in jo prikazuje kot cilj krščanskega življenja. Seveda nima pred očmi le psihološke svobode, saj pojmuje svobodo teološko globlje, kot svobodo od postave, greha in smrti. A do te svobode pride človek le ob pravi uporabi in zavesti osebne svobode. Zato je treba v moralni katehezi več govoriti o svobodi, za katero je posebno mlad človek tako zelo občutljiv. Izkušnja jasno uči, da je treba razjasniti marsikake dvoumnosti o svobodi in je mogoče le počasi človeka pripeljati do prave svobode. Čim bolj bo moralna kateheza prava vzgoja za svobodo, ki upošteva osebno človekovo svobodo kot poseben božji dar, tem bolj trajni bodo njeni uspehi. Dejanska zloraba svobode kateheta ne sme privesti do tega, da bi mu svoboda postala nekaj sumljivega in bi se o njej ne upal več govoriti ter je poudarjati.

6. S tem v zvezi ima pomen lastna odgovornost in soodgovornost za druge in skupaj z drugimi. Seveda je za splošni etos 2. vatikanskega koncila poudarjanje odgovornosti in soodgovornosti ena najbolj značilnih potez, kajti šele odgovornost kot življenje iz osebnega odgovora na božji klic daje uravnanemu življenju vso resnost in ves osebni značaj. Soodgovornost pa osvobaja človeka iz njegovega individualizma in mu odpira oči za bližnjega. Hkrati mu kaže, da ni soodgovoren sam, temveč skupaj z drugimi in drugi skupno z njim, zadnjo soodgovornost pa prevzame Bog sam, če je človek pripravljen sprejeti svoj delež soodgovornosti. Na podlagi etosa odgovornosti in soodgovornosti se da zelo prepričljivo osnovati marsikakšno poglavje moralne kateheze.

7. Prava odgovornost in soodgovornost pa je možna le pri človeku, ki je nravno kolikor toliko razvit in zrel. Danes zelo veliko govore o zrelosti etične osebnosti in vesti. Velikokrat je to bolj želja in cilj kot pa resničnost. Včasih pri moralni katehezi res niso posvečali tolike pozornosti zrelosti, v kateri je človek zmožen samostojno odločati in ni več toliko odvisen od nasvetov, zapovedi in prepovedi drugih. Vzgoja k nravni samostojnosti se tudi ni zdela prav potrebna, zaradi nesporazumljenj in možnih zlorab pa celo nevarna. Sv. Pavel ponovno govori o potrebi nravne in krščanske zrelosti, posebno izrazito v 4. pogl. pisma Efežanom. Zato mora biti čim večja nravna zrelost tudi cilj moralne kateheze.

8. Danes je splošno priznano, da moralna teologija in moralna kateheza ne smeta biti preveč negativni in naj prepovedi in greha ne postavljata v središče, temveč morata bolj pokazati lepoto nravnega življenja in več govoriti o krepostih (v osnovnem pomenu besede). Kreposti, katerim je treba posvečati posebno skrb, so seveda glede na različne okoliščine različne. Zdi pa se, da je poleg večjega poudarjanja vere, upanja in ljubezni, treh teoloških čednosti, primerno in koristno, da več in temeljiteje govorimo o naslednjih krepostih:

a) resničnost in iskrenost, kar pomeni stalno pripravljenost iskati in priznavati resnico vedno in povsod, ne samo v govorjenju in vedenju, temveč v celotnem življenju. V svetu, kjer so zlaganost, hinavščina, nepoštenost in vse mogoče vrste laži silno razširjene, ne da bi se posameznik vedno zavedal vse njihove zlobe, je posebno pomemben etos resničnosti in resnicoljubnosti, iskrenosti in poštenosti;

b) pravičnost v družabnem življenju, odločno nastopanje proti vsaki krivičnosti, zlorabi in nasilju v malem in v velikem. Ne gre samo za socialno pravičnost, ampak za pravičnost kot podlago skupnega življenja. Vsi ugovori proti velikim krivicam so majhnega pomena, če posameznik iz notranjega prepričanja ne skuša biti povsem pravičen;

c) solidarnost in zavest povezanosti med seboj. Mladi rod ima navadno ostro razvit čut za to krepost, saj je bistveni sestavni del ljubezni do bližnjega in soodgovornosti. V svetu utilitarističnega individualizma je treba v nravni katehezi ta čut vedno bolj razvijati, ga pravilno usmerjati in mu dajati pravo vsebino;

č) zvestoba kot poseben izraz in dokaz nravne osebne zrelosti. Danes doživljamo toliko nezvetobe, bodisi do lastne vesti, do dane besede in obljube, bodisi do bližnjega, do družbe, do Boga. Za mnoge zvestoba sploh ni nobena nravna zahteva in nravna vrednota več. A brez zvestobe je človeško življenje nemogoče. Zato je treba etos zvestobe prikazati kot eno od osnov vsega nravnega življenja in pokazati njegovo uresničitev na raznih življenjskih področjih.

9. Moralna kateheza mora biti bolj izrazito usmerjena na pripravo za poklic in poklicno življenje. Pošteno in dobro poklicno delo je ena zelo pomembnih nravnih dolžnosti. Izpolnjevanje božje volje ne obstaja samo v izvrševanju nekaterih verskih zahtev in splošnem izpolnjevanju božjih zapovedi, temveč bistveno tudi v poklicnem delu. Moralna kateheza mora buditi vsaj čut za to, a kolikor mogoče posredovati tudi etos posameznih poklicev, posebno tam, kjer je to možno v zvezi s poklicno izobrazbo.

10. Končno naj še omenim, kako pomembne socialne dolžnosti ima vsak nasproti družbi in javnemu življenju. Delo v svetu in družbi, oblikovanje družbe na gospodarskem, tehničnem, znanstvenem, umetniškem, socialnem in političnem področju je vedno tudi nravno vprašanje. Morda je bila v prejšnjih časih moralna kateheza preveč zasebna in je posvečala skrb predvsem osebni askezi, premalo pa poudarjala dolžnosti nasproti svetu in družbi in premalo razlagala in utemeljevala moralne norme za táko delovanje. Zato je marsikatero področje še premalo obdelano. Tako je npr. šele v začetkih morála uživanja svetnih dobrin, ki so danes človeku tako obilno in v tako različnih oblikah na voljo. Tudi zavest, da je ena osnovnih krščanskih in splošno človeških dolžnosti, da dobrine deli s tistimi, ki jih nimajo, bodisi s posamezniki bodisi z narodi in celimi državami, se kot nravna dolžnost le počasi prebuja.

11. Vedno je bilo jasno, da ni dobre in popolne moralne kateheze, ne da bi izrecno, jasno in dobro utemeljeno govorili o nravnih vprašanjih razmerja do človeškega telesa, do življenja in o spoštovanju pred njim, o spolnosti in pripravi na zakon, o zakonskem življenju in o skrbi za družino, o zadnjem smislu in o pomenu trpljenja, o pripravi na večnost. Današnja zahteva obstaja veliko bolj v tem, kako naj vsebinsko in metodično govorimo o teh vprašanjih, da se bomo vsaj kolikor toliko uveljavili nasproti drugim mnenjem. Ni dovolj, da tožimo, kako slabi so časi in ljudje, kako močna in dobra sredstva imajo drugi na voljo za svojo propagando, temveč je potrebno, da tudi sami kritično preiščemo, kaj se da izboljšati v naši moralni katehezi.

### III. Nekaj misli o etosu kateheta glede na moralno katehezo

Kar bo tu rečeno o katehetu glede na moralno katehezo, velja nekoliko za vsakega kateheta, pa naj pri verouku uči božje resnice, govori o zakramentih, o Cerkvi ali cerkveni zgodovini ali o čem drugem v zvezi z vero. Za moralno katehezo pa se zdi, da imajo lastnosti, o katerih bomo na kratko govorili, še prav poseben pomen. Jasno je, da tu ne gre za nekaj novega in doslej nepoznanega, temveč le za to, da si prikličemo v spomin nekatere stvari, ki jih sicer dobro vemo, lahko pa pozabljamo.

1. V drugi zvezi smo dejali, kako pomembni sta iskrenost in resničnost. Prav poseben pomen pa imata pri katehetu. Iskren in resničen mora biti pri oznanjevanju, razlagi in utemeljevanju nravnih načel in norm. To pomeni, da se ne sme izogniti nobenemu vprašanju, temveč ga mora jasno in odkrito zastaviti ali sprejeti, nanj iskreno odgovoriti, ta odgovor pa prepričljivo utemeljiti. Samo ob sebi je razumljivo, da je za táko katehezo osebno prepričanje kateheta velikega pomena. Lahko pa se zgodi, da katehet ni prepričan o kaki moralni zapovedi ali prepovedi, ki jo mora učiti po nalogi cerkvenega učiteljstva ali svojega škofa. V takem delikatnem primeru bo vedno jasno razložil nauk Cerkve in ga tudi utemeljil, hkrati pa iskreno in resnično priznal svoje osebne pomisleke ali težave, ki jih ima, posebno če je to njegovo mnenje in ravnanje že znano. Zelo previden pa je treba biti s kritiko cerkvenega nauka, posebno tam, kjer se kritika v posameznih vprašanjih lahko izoblikuje v splošno odklanjanje cerkvenega učiteljstva in cerkvene avtoritete. Edino merilo, po katerem se mora katehet ravnati, je resnica in božja volja, kakor in kolikor jo more v danem položaju spoznati. Trezno in mirno si mora zastaviti vprašanje, ali morda v določenem primeru sam res bolj jasno spozna resnico in božjo voljo, kakor pa se ta kaže v splošnih normah, ki jih uči cerkvena avtoriteta, ali je morda na podlagi splošnih moralnih načel treba uradni cerkveni nauk dopolniti, mu dati nekoliko drugačen poudarek ali pa ga je treba v aplikaciji na določene razmere modificirati. Pravilo velja:

Katehet ne sme zahtevati ne manj in ne več, kot zahtevata resnica in božja volja. Kjer resnica in božja volja nista popolnoma jasni ali kjer božja zapoved dopušča različne odločitve v vesti in osebne odgovore v nravnem življenju, je treba to tudi jasno povedati. Vsako prikrivanje resnice, vsaka manipulacija z lastnimi, posebno ljubimi idejami ali bojaznimi, vsaka napačna taktika na račun resnice, pa tudi če se to zgodi iz »pedagoških« pogledov, je škodljiva in se kmalu maščuje. Seveda komaj kaj prinaša toliko razočaranja v življenju in toliko ljudi odvrne sv. Cerkve in njenega nauka, kakor poznejše spoznanje, da so bili varni, da so dobili surogate namesto čiste resnice, da jih katehet iz katerih koli taktičnih pogledov ni vodil k čisti resnici.

Iskrenost in resnicoljubnost v moralni katehezi seveda ne pomenita, da bi katehet ne glede na osebno zrelost in psihološko pripravljenost oznanjal in utemeljeval uravnane norme, zapovedi in prepovedi. Razume se, da se je treba, kakor povsod pri pouku, ozirati na duševno zrelost in sprejemljivost poslušalcev. Včasih so to poudarjali posebno za spolno moralo. Danes pa je treba upoštevati, da mladina na vseh področjih, tudi na spolnem, mnogo prej in mnogo bolj pozna vsa mogoča dejstva, sliši vsa mogoča mnenja in

sama vidi in doživlja vse mogoče stvari. S tem je treba računati in toliko bolj poudarjati resnico, ki nas edina osvobodi. Tudi v moralni katehezi nimamo drugega orožja kot resnico, ki je božji načrt o človeku in božja volja zanj. Hkrati pa imamo božjo obljubo, da bo resnica končno vedno zmagala, če se bomo sami postavili čisto v službo resnice in prosili Duha resnice, naj nam da moči za osebno pričevanje o resnici, ki je hkrati dobrota, lepota in ljubezen.

2. Druga pomembna lastnost, ki je s prvo v zvezi, je stvarnost. Katehet mora biti ravno v moralni katehezi, ko gre za ljudi in za osebne odločitve, izredno stvaren. Stvarnost se kaže najprej v tem, da skuša nravne norme, zapovedi in prepovedi utemeljiti iz resničnosti same in ne le iz formalne avtoritete. Notranja uvidevnost stvarnosti v njeni celotnosti, v središču katere je človeška oseba, kot si jo je zamislil Bog in jo hoče uresničiti v svojem zveličavnem načrtu, je veliko boljši dokaz kot pa navajanje raznih avtoritet ali tradicije. Včasih to ni bilo tako. Argumenti ex traditione et ex autoritate so bili najboljši in najbolj prepričljivi. Nista samo napuh in lastna domišljavost krivi, da je danes drugače. Vsa vzgoja in vse javno mnenje gre danes v to smer. S tem moramo tudi v moralni katehezi računati. Argumentacije iz stvarnosti pa se tudi ni treba bati. Vsako obvezno moralno načelo, vsaka norma, zapoved in prepoved imajo svojo bolj ali manj neposredno podlago v stvarnosti. Božji načrt in božja volja se najprej razodevata v stvarnosti sami. Bog je v svojih zahtevah vedno najbolj »stvaren« in nikdar samovoljen in se ozira na človekovo popolnost in srečo. Takó mora tudi vsaka avtoriteta — tudi cerkvena — razlagati in utemeljevati božjo voljo. Zato pa mora tudi katehet vsaj malo poznati resničnost, zgodovinski razvoj njenega spoznanja, dognanja raznih ved, izkustvo, ki ga imajo ljudje, in težave, ki prihajajo iz življenja. Samo sklicevanje na cerkvene zapovedi ali na formalno avtoriteto Cerkve bo danes redko kdaj zadostovalo. Tudi sklicevanje na božjo avtoriteto bo le tedaj prepričljivo, kadar bo pojem o Bogu dovolj jasen in zveza z Bogom dovolj trdna in hkrati božja zahteva kot taka dovolj dokazana.

3. Posebna oblika stvarnosti obstaja pri katehetu v pripravljenosti za odkrit pogovor in za prepričljivo utemeljevanje nravnega reda. Kdor danes ni pripravljen poslušati vseh mogočih ugovorov in težav, resno jemati raznih pomislekov, temveč hoče le avtoritarno zahtevati sprejem cerkvene moralke, večkrat ne bo daleč prišel. Morda bo sicer dosegel, da v skupini ne bo več debat, da poslušalci ne bodo zastavljali vprašanj in navidezno sprejeli nauk. Upajmo, da bo od tega za življenje vendar kaj ostalo. A prava priprava za življenje taka kateheza ni. V moralni katehezi ne gre v prvi vrsti za to, da se mladi ljudje nekaj na pamet nauče, ampak da iz prepričanja sprejemajo nravni red, nravna načela, in jih skušajo v življenju uresničevati. Katehet ne sme učiti moralke, temveč moralno življenje. Zato moralna kateheza ne sme biti le informacija, temveč pričevanje in prepričevanje, katerega cilj je osebno prepričanje pri poslušalcih. Jasno je, da je za tako katehezo osebno prepričanje kateheta odločilnega pomena. Vsaka razklanost in nedoslednost obtežuje in obremenjuje moralno katehezo.

V moralni katehezi se mora katehet zavedati, da je potrebno metodično ustrezno dokazovati in utemeljevati nravne norme in razlike do drugih pred-

metov, predvsem do naravoslovnih ali matematičnih ved. Kakor ima vsaka znanost svojo metodo, ki je odvisna od njenega materialnega in formalnega objekta, tako velja to tudi za moralno katehezo. Dokazi niso možni z matematično evidenco ali na podlagi poizkusov kot v naravoslovnih vedah. Moralnih norm človeku tudi ni mogoče »vsiliti«, kakor da bi si brez njih ne mogel zaslužiti kruha ali dobiti službe, kot to velja za druge panoge izobrazbe. Brez dvoma je tudi nravna poštenost za uspeh v življenju potrebna. A ta uspeh še daleč ni merilo za nravni red. Zato je moralna kateheza v svojem bistvu apel na vest, na svobodno odločitev v vesti. Seveda je treba človeka pripraviti na to, da se bo kot nravna oseba zavedal, kaj vse to pomeni, kakšne posledice ima, kakšna je njegova osebna odgovornost. Taka vzgoja za nravno vrednotenje, presojanje in odločanje še ni prava moralna kateheza, ampak le bolj ali manj posredna priprava nanjo. Zato je treba v katehezi bolje razločevati med nravno pedagogiko in med moralno katehezo samo. V odkritem razgovoru in prepričljivem dokazovanju se bo katehet seveda oziral na oboje in po potrebi temu ali onemu posvetil svojo posebno pažnjo.

4. V tej zvezi je dobro omeniti še drugo lastnost, ki je za kateheta v moralni katehezi pomembna, namreč skrb za kolikor mogoče konkretno katehezo. Pri tem je treba upoštevati ne samo potrebe, ki jih postavljata življenje in okolje, ampak tudi stopnjo nravne zrelosti pri poslušalcih, bodisi glede na starost, na razumsko razvitost, na poseben značaj, na morebitno duševno obremenjenost, ki je danes vedno bolj pogosta, na vplive okolja, ki se jim ni mogoče izogniti. Staro pedagoško načelo zahteva, da učitelj ne sme poznati samo snovi, ki jo uči, ampak tudi učenca. Če to kje velja, potem gotovo v moralni katehezi, kjer katehet sploh ne uči »snovi«, ampak pošteno nravno življenje. Čim bolj konkretna bo moralna kateheza, tem več zanimanja bo vzbujala. Ni treba še posebej poudarjati, da pri tem katehet ne sme hlastati samo za aktualnostjo ali modnimi vprašanji ali celo za priljubljenostjo, temveč mu mora biti resnica edini, zadnji kriterij.

Ko katehet upošteva razmere, okolje in učenca, pa ne sme izgubiti izpred oči, da mora oznanjati celo resnico in ves božji načrt. Tudi če upošteva konkretne korake na poti in vidi neposredno nalogo v tem, da pokaže naslednji kos poti, pri tem nikdar ne sme izgubiti izpred oči cilja in celotne poti, ki vodi k njemu. Upoštevati je treba težave na poti, dolgo in naporno pot, nevarnost, da kdo pot izgubi ali obnemore. Treba pa je tudi vedno znova spodbujati, da gremo po poti naprej, pa spet začnemo, da spet napravimo vsaj majhen korak naprej, da vemo, h kateremu cilju smo na poti in da vedno zaupamo v božjo pomoč. Za moralno življenje velja še v posebnem smislu, da je Kristus za nas pot, resnica in življenje (Jan 14,6).

5. Zelo pomembna lastnost kateheta pri moralni katehezi je sposobnost za razločevanje in diferenciranje med posameznimi moralnimi normami. Če 2. vatikanski koncil že za verske resnice poudarja, da je med njimi neka hierarhija in niso vse enako važne, velja to toliko bolj za nravne zapovedi in prepovedi. Tudi tu je treba priznati hierarhijo vrednot in norm, važen pa je pravi kriterij za razločevanje in stopnjevanje. To ne more in ne sme biti katehetovo osebno nagnjenje, ne javno mnenje ali splošno prepričanje, tudi ne neposredna korist ali škoda za posameznika ali za družbo. Edini

veljavni kriterij je in sme biti božja volja, to je resnica, kakor se kaže v božjem razodetju, v stvarnosti, v zgodovinskem razvoju in v spoznanju nravnih vrednot v družbi, posebno v Cerkvi pod vodstvom cerkvenega učiteljstva. Zato nista vedno preprosta stvar ne kriterij za razločevanje ne diferenciranje samo. Sta pa toliko bolj potrebna, sicer nastaja vedno večja moralna nejasnost in zmotna vest postaja vedno bolj pogosta. Sposobnost in čut za pravo razločevanje, kaj je neposredno božja volja in kaj je utemeljeno v človeški osebi, kaj je zgodovinsko pogojeno in zato spremenljivo, kaj je le pozitivna človeška uredba, ki je potrebna zaradi reda in discipline v družbi in se zlahka spremeni, je treba stalno razvijati in ostriti; to pa tem bolj, ker mora katehet večkrat nastopati proti javnemu mnenju in proti vrednotenju, ki je med ljudmi splošno razširjeno. Tu je treba večkrat upoštevati hiter razvoj in se mu prilagoditi; to je v zadnjih letih pokazala predvsem cerkvena oblast, ko je na različnih področjih spremenila toliko pozitivnih predpisov.

6. Če moralna kateheza ni le informacija, temveč pričevanje in prepričevanje, katerega sad naj bo osebno prepričanje pri učencih in poslušalcih, sta imela poseben pomen katehetova osebnost in njegovo življenje. Sicer to velja za vsakega duhovnika in dušnega pastirja, ker je neskladnost med zgledom in besedami vedno v škodo. Pri katehetu, ki resno jemlje svojo moralno katehezo, pa je važno, da tako rekoč v danih možnostih in oblikah najprej na sebi preizkusi, kar drugim oznanja in od drugih zahteva. To velja posebno o krepostih, o katerih je bil zgoraj govor, pa tudi splošno o moralnem redu in nravnih normah. Na drugi strani pa je pomembno katehetovo pričevanje o dobroti, potrpežljivosti, razumevanju in ljubezni. Razumljivo je, da tudi katehetu kdaj vse to zmanjka in ostanejo le še trdota, strogost, neizprosnost, kar sam navadno imenuje načelno doslednost in zvestoba staremu nauku. A če je zanj Kristus zgled za njegovo delo, se bo vedno znova spraševal, katere lastnosti so mu potrebne.

7. Zelo pogosta je danes izkušnja, da se dušni pastirji boje verouka, posebno še moralne kateheze. Imajo vtis, da mladini niso kos, da ne znajo odgovoriti na vsa mogoča vprašanja, da ne znajo zbuditi zanimanja, da imajo zelo malo uspeha ali morda čisto nič ne dosežejo in vse skupaj nima nobenega pravega smisla. Če katehet še človeško doživi neprijetne stvari ali je sam po značaju in po nastopu manj pripraven za katehezo, mu je lahko ta služba res v veliko breme. Ni čudno, če postaja skušnjava malodušja, zagrenjenosti in skoraj obupa vedno večja.

K temu položaju, ki je zelo splošen in po vseh deželah razširjen, naj omenim tri stvari:

a) računati moramo z današnjo prehodno dobo v svetu na splošnem in posebno tudi v Cerkvi. Vedno znova sicer govore o tej prehodni dobi, o njenih znakih in težavah. Cela vrsta knjig prinaša analizo naše prelomne dobe v človeški družbi in v Cerkvi. A na drugi strani jih je še zelo veliko, ki se tega v svojem položaju ne zavedajo, nočejo ali ne morejo vzeti na znanje, ali vsaj ne sprejmejo posledic, ki iz tega nujno slede. Še vedno žive v starih preteklih časih, jih nezavestno idealizirajo, vse presojajo in merijo na njih, in zato stalno tožijo nad slabimi novimi časi in zlobnimi ljudmi ter velikimi nevarnostmi. Vedno znova zastavljajo vprašanje, kaj bo iz tega,

kam nas bo ta razvoj privedel, in se boje za prihodnost. Tožba nad novimi časi in strah pred njimi pa nista nikdar dobra svetovalca za izpolnitev novih nalog. Veliko bolj nam je v taki prehodni dobi potreben njej primeren etos, njej ustrezna askeza in njej potrebne kreposti. K temu spada na eni strani razumevanje in širokost v gledanju, treznost v presojanju, sposobnost za razločevanje duhov, vsaj majhno poznanje zgodovine in njenih sprememb; na drugi strani pa neizmerno zaupanje, velika potrpežljivost, notranja svoboda in mirnost in zelo velik optimizem. Prav bi bilo, če bi več govorili in razmišljali o potrebi posebne askeze in posebnih kreposti, skratka, posebnega etosa, ki je vsem tako potreben za našo prehodno dobo, ki nikakor še ne gre h koncu.

b) Pomagati si moramo med seboj. Če so bili dušni pastirji in kateheti kdaj navezani drug na drugega, potem je to gotovo danes. Osamljenost in zapuščenost sta najbližji nevarnosti za zagrenjenost in obup ter sta danes posebno nevarni. Če pa duhovniki in kateheti pridejo skupaj, se pogovore o svojem delu, izmenjajo izkušnje, si med seboj pomagajo in morda, celo zvedo, kako je drugod po svetu, je to za vse velika pomoč. Če že so — Pavel opominja, naj nosimo drug drugemu bremena in tako izpolnimo Kristusa naročilo (Gal 6,2), to za dušne pastirje in katehete danes še posebno velja.

c) Zadnjo moč za izvrševanje svoje težke službe pa more katehet končno dobiti samo iz vere in iz svoje osebne povezanosti z Bogom, iz zavesti, da ga Bog pošilja in mu on nalaga to težko nalogo, a da ga ne pušča samega, temveč je vedno z njim. Ko je Jozue po Mojzesovi smrti prejel od Boga nalogo, da popelje Izraelce v obljubljeno deželo, mu je Bog govoril: »Moj služabnik Mojzes je mrtev, zdaj pa se vzdigni, pojdi čez ta Jordan, ti in vse tvoje ljudstvo, v deželo, ki jim jo dajem, Izraelovim sinovom... Kakor sem bil z Mojzesom, tako bom s teboj. Ne bom te pustil samega in ne bom zapustil. Bodi močan in hraber. Kajti ti boš razdelil temu ljudstvu v dedino deželo, ki sem jo s prisego obljubil dati njihovim očetom. Bodi torej prav močan in hraber, da natančno storiš vse po postavi, ki ti jo je zapovedal moj služabnik Mojzes! Ne odstopaj od nje ne na desno ne na levo, da se ti vse posreči, česar se boš lotil. Knjiga te postave naj ne odstopa od tvojih ust, temveč premišljuj jo noč in dan, da natančno storiš vse, kar je zapisano v njej. Kajti tedaj boš imel srečo pri vseh svojih podjetjih, tedaj boš imel uspeh. Ali ti nisem zapovedal: Bodi močan in hraber? Ne straši se in ne plaši! Kajti Gospod, tvoj Bog, je s teboj pri vsem, česar se boš lotil« (Joz 1, 2—9).

**Povzetek**

MORALNA KATEHEZA PO KONCILU

Alojzij Šuštar

Danes je posebno težka. Vzroki temu so: občutek negotovosti in nejasnosti, velike spremembe v življenju in v znanostih, sodobni pluralizem, relativizem in subjektivizem, nezaupanje mladine v izročilo in avtoriteto, izguba čuta za nravne vrednote in s tem združena plitvost.

Zato se zdi potrebno: I. prestaviti nekatere poudarke, II. postaviti nekatere teme bolj v ospredje in III. naglasiti, kaj je današnjemu katehetu osebno najbolj potrebno.

I. Poseben naglas mora dobiti prava predstava o Bogu. Upoštevati je treba novo pojmovanje človeka in Cerkve. Pred zunanjimi dejanji je treba dati prednost notranjemu razpoloženju »srca«.

II. Obravnavati je treba bolj ljubezen do Boga in bližnjega, notranjo odgovornost, spreobrnjenje v Kristusu, krščansko svobodo in soodgovornost, zrelost; pozitivno je treba prikazati kreposti, med njimi posebno resnicoljubnost, družabno pravičnost, solidarnost in zvestobo; uvajati je treba mlade v poklicno življenje, vlivati jim smisel za udejstvovanje za javni blagor.

III. Katehet mora biti zvest resnici, stvaren, pripravljen na iskren dialog, konkreten; znati mora prav razvrščati nravne vrednote in dajati mora zgled tistega, kar uči.

Da premagajo občutek nemoči, naj bi kateheti računali s tem, da žive v prehodni dobi, naj bi si med seboj pomagali in naj bi poglabljali svojo povezavo z Bogom.


**Zusammenfassung**

DIE NACHKONZILIÄRE MORALKATECHESE

Alojzij Šuštar

Die Moralkatechese ist heute eine besonders schwierige Aufgabe. Die Gründe dafür sind: Gefühl der Ungewissheit und Unklarheit, grosse Umwandlungen im Leben und Fortschritte in Wissenschaften, jetziger Pluralismus, Relativismus und Subjektivismus, Misstrauen der Jugend in die Tradition und Auktorität, Verlust des Gefühls für die ethischen Werte und damit verbundene Seichtheit.

Darum scheint es notwendig: I. Einige Akzente in der Thematik zu wechseln; II. Einige Themen mehr in den Vordergrund zu stellen und III. Auf einige Charakterzüge des Katecheten aufzupassen.

Zum I. In Vordegrund soll die richtige Gottesvorstellung kommen. Die neue Auffassung vom Menchen und der Kirche soll man in Rücksicht nehmen. Die innere »herzens« — Gesinnung soll vor der äusseren Tat betont werden.

Zum II. Diese Themen sind: Die Gottes- und Nächstenliebe, die innere Verantwortung, die Umwandlung in Christus, die christliche Freiheit, Mitverantwortlichkeit und Reife, positive Schelderung der Tugenden, von denen besonders Wahrhaftigkeit, soziale Gerechtigkeit, Solidarität und Treue wichtig sind; weiter Einführung ins Berufsleben, Sinn für die öffentliche Arbeit.

Zum III. Der Katechet soll wahrhaftig, objektiv, zum erklärenden Dialog bereit, konkret, für Wertordnung beurteilsfähig und beispielhaft sein.

Um das Gefühl des Unvermögens zu meistern, sollen die Katecheten damit rechnen, dass sie in einer Uebergangsperiode leben, sich untereinender helfen und ihre Verbindung mit Gott vertiefen.

France Oražem

# PSIHOLOGIJA IN DUHOVNO ŽIVLJENJE

Danes so vedno bolj na pohodu antropološke znanosti: biologija, sociologija in psihologija. Vse te znanosti morejo v marsičem koristiti tudi teologiji. Na duhovno življenje more s svojimi dognanji posredno vplivati zlasti psihologija. Res je milost stvarnost, ki presega psihološko dojemanje in raziskovanje. Vendar pa milost ni nekaj, kar bi bilo človeški naravi tujega, od zunaj dodanega, ampak je narava za milost »uglašena«, zato jo milost spopolnjuje in notranje preobražuje. Psihologija, ki se poglablja v človekovo duhovno strukturo, more s svojimi uvidi po svoje prispevati k rasti duhovnega življenja.

Razprava hoče opozoriti, kako so pomembne za zdravo duhovno življenje naravne človeške kvalitete, ki jih študira, odkriva in oblikuje psihologija.

## Upravičenost psihološkega študija duhovnega življenja

Diskusija o upravičenosti psihološkega študija duhovnega življenja, ali še bolje, o odnosu med psihologijo in duhovno teologijo se v svoji aktualnosti pojavi l. 1936, ko je A. Stolz O.S.B. izdal knjigo Theologie der Mystik.[1] Tu so v glavnem predavanja, ki jih je imel avtor leto poprej na slavnih salzburških univerzitetnih tednih in so to leto obravnavali temo: dogmatični temelji mistike. Hkrati je tu predaval tudi A. Mayer O.S.B. o psiholoških temeljih mistike. Ta predavanja, zlasti pa še knjiga A. Stolza, so spodbudila nekatere teologe, da so se bolj poglobili v študij duhovnega življenja, zlasti mistike, pri tem pa so eni bolj naglašali teološko dogmatični vidik, drugi pa bolj psihološki vidik duhovnega življenja.

Sicer pa sta ti dve težnji glede poudarka enega ali drugega vidika v razlaganju duhovnega življenja navzoči že pri cerkvenih očetih. Latinskim očetom, zlasti Avguštinu, je bliže praktično psihološki vidik duhovnega življenja. Grški očetje pa bolj poudarjajo njegov metafizični teološki vidik.[2] Tudi veliki teologi srednjega veka, npr. Tomaž Akvinski in Bonaventura, bolj naglašajo spekulativno doktrinalno stran duhovnega življenja, med tem ko dajejo veliki mistiki, npr. Ruysbroeck, Tauler, Eckart in šola sv. Viktorja, prednost psihološko praktičnemu gledanju na duhovno življenje.[3] Razumljivo pa je, da tako stari kot moderni teologi, kadar bolj naglašajo eno razsežnost duhovnega življenja, ne izključujejo njegove druge razsežnosti.

[1] A. Stolz, Theologie der Mystik, Regensburg 1936.
[2] Prim. L. Bouyer, Spiritualità dei Padri, Bologna 1968, 445—457, 481—484; A. Royo Marin, Los grandes maestros de la vida espiritual, Madrid 1973, 105—116, 136—138.
[3] Prim. A. Royo Marin, Los grandes maestros, 207—214, 225—234; F. Vandenbroucke, Spiritualità del medioevo, Bologna 1969, 181—190, 249—293.

Ker A. Stolz v svoji knjigi trdi, da milost tako v svojem začetku kakor tudi v svoji rasti deluje neodvisno od posebnih psihičnih dejavnikov, in očita španskim mistikom 16. stol., da so preveč zanemarili teološko razlago mističnih pojavov,[4] se je P. Gabriele di s. Maria Magdalena O.C.D., čutil poklicanega, da brani španske mistike pred Stolzevimi očitki, ki so bili predvsem naperjeni proti Tereziji Avilski pa tudi proti Janezu od Križa. V razpravi Indole psicologica della teologia spirituale,[5] ki so jo sprejeli z velikim odobravanjem in jo še danes veliko citirajo v teološki literaturi,[6] se ne ustavlja samo pri teoloških in psiholoških razlagah mističnih pojavov, temveč problem razširja tudi na naravo duhovne teologije. Sprašuje se, ali naj bo duhovna teologija izključno dogmatična, preprosto opisna. Ali je sploh pravično, da se zadovoljimo z razlaganjem samo dogmatičnih načel, po katerih se duhovno življenje razvija in raste, ne da bi pri tem upoštevali tudi človekove naravne razsežnosti, človekovih psiholoških pogojev.[7] V tej razpravi podaja P. Gabriele tudi difinicijo duhovne teologije: »Je teološki študij duhovnega življenja v določenih psiholoških pogojih.«[8] V omenjeni razpravi odločno vztraja, da študij dogmatičnega vidika duhovnega življenja nikdar ne sme izključevati ali zanemarjati naravnega psihološkega vidika. Ta dva vidika se namreč dopolnjujeta, kot nam prepričljivo dokazujeta Terezija Avilska in Janez od Križa v svojem strokovnem spisju o duhovnem življenju. Terezija Avilska nam daje predragocene psihološke opise in razlage duhovnega življenja, medtem ko nam ga Janez od Križa temeljito in globoko teološko razlaga. Oba skupaj pa podajata pristno in celotno teologijo duhovnega življenja.[9]

V duhovnem življenju ni pomembna samo milost, ampak so zelo odločujoče tudi psihične in druge naravne kvalitete posameznega človeka. Gotovo je, da ima absolutno prvenstvo nadnaravni organizem, to je posvečujoča milost, podarjene kreposti in darovi Svetega Duha. Vsi ti nadnaravni darovi pa so dani konkretnemu človeku, ki ima svojo naravo, značaj, temperament, nagnjenja, strasti, poželenja, določene naravne kreposti in pomanjkljivosti, ki po svoje vplivajo na njegovo notranjo duhovno fiziognomijo. Človekova nadnaravna duhovna razsežnost nikakor ni v nasprotju z njegovo človeško razsežnostjo, ki jo celo vedno predpostavlja. In ne samo to, da druga brez druge ne moreta biti, temveč je njun medsebojni odnos tako tesno povezan, da ima v duhovnem življenju zdaj ena zdaj druga razsežnost odločilno vlogo.

### Milost predpostavlja naravo

Da bomo bolje videli, kako so naravne duhovne sposobnosti in drugi dejavniki, ki pridejo v domet psihološkega študija in razmišljanja, nekakšne

[4] Prim. A. Stolz, Theologie der Mystik, 109—112, 120—125.

[5] Razprava je bila objavljena v: Acta Pont. Academiae Romanae S. Thomae Aq. et religionis Catholicae, Romae 1940, 59—75.

[6] Prim. F. Giardini, O. P., La natura dela Teologia Spirituale, v: Rivista Ascetica e Mistica 34 (1965), 363—416; tu glej zlasti 399—413.

[7] Prim. P. Gabriele, Indole psicologica della teologia spirituale, 62—63.

[8] P. Gabriele, Indole psicologica della teologia spirituale, 75.

[9] P. Gabriele, Indole psicologica della teologia spirituale, 64—66.

naravne osnove, na katerih se oblikuje dalje nadnaravna razsežnost duhovnega življenja, si na kratko oglejmo odnos med milostjo in naravo.

Glede odnosa med milostjo in naravo moremo med teologi ugotoviti dve mnenji, ki se predvsem razlikujeta glede vidika, kako naj to vprašanje raziskujemo.

Na eni strani so tisti, ki izhajajo iz dejstva izvirnega greha in od tod izvirajočega nasprotja med naravo in milostjo. Ti z nezaupanjem gledajo na naravne sposobnosti in moči, zlasti na tiste, ki so še posebno povezane s človekovim organskim delom. Zato enostransko zanemarjajo rast in razvoj naravnih zmožnosti in kreposti, prav tako seveda tudi vpliv psihične osnove na duhovno življenje.[10]

Zagovorniki nasprotnega mnenja pa izhajajo iz dejstva odrešenja, po katerem so tudi naravne sposobnosti okrepljene, dvignjene v nadnaravni red in harmonično »vpletene« v milost in druge nadnaravne dejavnike. Tudi pravijo, da je preveliko naglašanje negativnih dejavnosti človeške narave oddaljitev od pravega krščanstva, ker se potem zdi, kot bi bilo krščanstvo nekak skupek prepovedi, odpovedi najrazličnejšim stvarem in neprestano trpljenje. Krščanstvo pa je predvsem vera v sublimaciji vse človeške narave v človečnosti Jezusa Kristusa. V njem je vsa naša človečnost popolna z vsemi svojimi darovi in zmožnostmi povzdignjena v najvišjo čast.[11] V teologiji velja načelo, da milost ne uničuje narave, ampak jo dopolnjuje in spopolnjuje. Ta dopolnitev in spopolnitev narave poteka tako, da si milost pod svoje »gospodarstvo« podreja in usluži vse, kar najde v njej dobrega: naravne sposobnosti, temperament, značaj, teženja, strasti, pridobljene navade, skratka vse, izključuje samo greh.[12]

Danes prevladuje v duhovni teologiji in teologiji sploh to drugo mnenje, ker je bolj v skladu z božjim razodetjem, naukom drugega vatikanskega cerkvenega zbora in je tudi bliže miselnosti današnjega človeka.

Milost pa naravo ne samo dopolnjuje in spopolnjuje, jo celo zahteva kot pogoj. Kajti življenje milosti je dano človeškim psihofizičnim sposobnostim in je zato duhovno življenje, življenje milosti odvisno tudi od teh psihofizičnih dejavnikov. A. Ušeničnik ponazarja to dejstvo v svoji razpravi Iz psihologije milosti s primerom iz narave: »Mislimo si njivi, eno zorano in obdelano, drugo nezorano. Vprašajmo se najprej: ali ima zorana njiva kak naslov, da jo sonce obsije? Naslova pravzaprav nima, a vendar je nekako manj »nevredna«, manj nepripravljena, ker ne dela sončni svetlobi ovir ... Njiva ne zmore z ozirom na sonce ne pozitivno ne negativno ničesar, naj si bo zorana ali naj si bo nezorana, njiva tudi ne more delati soncu nobenih ovir, da bi sijalo ali ne sijalo. Drugo vprašanje pa je seveda, če sonce sije in ko sonce sije, vseeno, ali je njiva zorana ali ne? Tu pa je zopet tako jasen odgovor, da nikakor ni vseeno. Na obdelani njivi bo pod toplimi sončnimi žarki začelo kliti, rasti in zoreti dragoceno žito, nezorano njivo bo pa preraščal osat in plevel. Ako obrnemo to primero na milost, seveda ni popolne enakosti, a neka analogija je. Anologija je v tem, da je

[10] R. Zavalloni, Le strutture umane della vita spirituale, Brescia, 1971, 25—26.
[11] C. V. Truhlar, Antinomie della vita spirituale, Padova 1967, 73.
[12] A. Ušeničnik, Iz psihologije milosti, v: BV 2 (1922), 241—258; tu glej 254.

sonce božje milosti popolnoma neodvisno od razpoloženj naših duš, da ga naša srca s svojimi naravnimi silami ne morejo priklicati ali privabiti, da bi sijalo, ne ovirati, da ne bi sijalo. Če pa milost sije v srca, pa prav tako ni vseeno, ali so srca zorana ali ne. Na zoranih njivah src bo začelo poganjati novo življenje, nezorana srca pa bodo navadno ostala pusta in prazna«.[13]

Tudi pri svetnikih vidimo, kako je bil njihov značaj, njihove naravne kvalitete kot nekakšna priprava za delovanje milosti. Ta namreč more postaviti nekatere zahteve in pogoje za svoj sprejem in delovanje. Nikakor pa seveda ne smemo misliti, kakor to menijo nekateri, kot da so nekateri ljudje zaradi naravnih darov bolj vredni milosti kakor drugi, ki teh darov nimajo, ampak hočemo reči, da je tukaj neka zakonitost harmonije in sorazmerja med naravo in milostjo. Milost vedno zahteva nekatere določene pogoje v naravi. De Guibert takole izraža to prepričanje: »Nadnaravna dejanja, ki so bistvena za krščansko življenje in jih oblikuje delovanje milosti, ne odklanjajo pogojev našega psihičnega življenja. Dejanja razuma in volje so dana v naš notranji duhovni mehanizem, ne da bi ga pri tem kakor koli uničila. So to nekakšna predhodna dejanja, ki imajo svoj vpliv tudi na prihodnja nadnaravna dejanja«.[14]

Duhovno življenje je živa življenjska dejavnost v človeku in je dano v njegov psihofizični dinamizem. Zato je v svoji rasti in svojem izražanju odvisno od naravnih človeških stvarnosti vsakega posameznika. Nadnaravno delovanje ni kakšna vsiljena moč, ki bi ovirala rast, razvoj in uporabljanje naših naravnih človeških sposobnosti in zmožnosti. Prav nasprotno, milost, ki je dana naravnim sposobnostim, te sposobnosti podpira, vodi, plemeniti, spodbuja, dviga in krepi.

Če študiramo kakšno nadnaravno osebnost, spoznamo različne elemente, tako naravne kakor nadnaravne, ki vplivajo drug na drugega in se celo tako tesno opirajo drug na drugega in med seboj prepletajo, da je včasih težko ločiti, kaj izhaja iz narave same in kaj je delo milosti. O tej tesni medsebojni povezanosti naravne in nadnaravne dejavnosti piše G. Thibon, »Milost je v človekovem življenju podarjen nepredvidljiv dejavnik, njegovega vpliva ne more izmeriti noben psihološki študij. Po drugi strani pa je prav tako res, da narava in milost nista dve med seboj neodvisni stvarnosti. Med njima je nepretrgana zveza in skladnost. Vsak nadnaravni božji dar, kolikor je nepričakovan, je skrivnostno 'prilagojen' duši, ki ga sprejme.«[15] Milost je dana naravnim človekovim sposobnostim, ne kot kakšen zunanji princip, ampak kot prvina, ki vse te zmožnosti prevzema in prešinja. Tako moremo reči, da postaja sijaj nadnaravnega življenja toliko bolj živ in svetal, kolikor bolj zdrava in močna je naravna podlaga, na katero je cepljeno. Nadnaravno življenje navadno raste sorazmerno z rastjo naravnega življenja.[16]

Vsekakor pa moremo govoriti o dvojnem odnosu med človeško naravo in delovanjem milosti: o zunanjem in notranjem.

---

[13] A. Ušeničnik, Iz psihologije milosti, 244—246.
[14] G. de Guibert, Leçons de théologie spirituelle, Toulouse 1943, 228.
[15] G. Thibon, Caractère et vie spirituelle, v: Dictionnaire de spiritualité, II, 127.
[16] Prim. F. Pollien, La vita interiore semplificata, Torino 1949, 47—49.

Zunanji odnos na ravni posvečenja v ožjem pomenu. Svetost je v svojem bistvu notranja in ni odvisna od psihofizičnih dispozicij, ampak od delovanja duha, ki človeka ljubeče prepušča navzočnosti in delovanju Svetega Duha. Táko delovanje milosti je samo v sebi možno v vsakem psihičnem stanju, tudi nevrotičnem.

Notranji odnos je na ravni razodevanja uspehov in sadov delovanja milosti. Milost se ne omejuje samo na tisto duhovno delovanje, na katerem temelji osnovno posvečenje duše. Življenje milosti teži za tem, da prevzame in prešinja osebnost in se izraža tudi navzven. Duhovno življenje prinaša tudi vidne sadove. Da bi se božja milost bolj globoko naselila in bi jo človek res gotovo imel ter bi se njeno delovanje močno razodevalo v vsem delovanju vsakega posameznika, je potrebno, da človek sodeluje, da se prilagaja, kolikor je največ mogoče, dinamičnim orientacijam, ki jih v njegovo življenje prinaša milost.[17]

Takšen razvoj in takšna psihična zrelost, katere zakonitosti študira in razlaga psihologija ter človeka tudi usmerja, kako pride do te naravne zrelosti, je za duhovno življenje nujno potrebna. Psihične kvalitete, čeprav niso niti zagotovilo svetosti ali krščanske popolnosti niti niso njun temelj, pripravljajo njeno normalno delovanje in njen popoln razvoj. Milost deluje vedno konkretno in njeno delovanje ima tudi vedno določen psihološki moment, dobra ali slaba volja, ko posameznik sprejema ali odklanja milost. Dobre besede, spodbude ali navdihe si največkrat zamišljamo kot neposredne božje dejavnike, vendar pa morejo prihajati iz nekega globljega delovanja, ali bolj točno, iz delovanja milosti, ki je v človeku.

Milost ne uničuje narave, ampak jo dopolnjuje in spopolnjuje in prenavlja. V nekem pomenu in po redni poti narava pripravlja milost, kolikor njeno delovanje olajšuje v psihološko bogatih ali pa ovira njeno delovanje v psihološko revnih osebah. Nekatere naravne človeške kvalitete pospešujejo delovanje milosti, so pa tudi take, ki bolj ali manj ovirajo njeno popolno delovanje. Potrebno je, da človek ustvari čim popolnejše naravne možnosti, lastnosti in moč, da more milost ne samo delovati ampak delovati tudi najbolj popolno in učinkovito.

Človek redno postaja res normalna, pristna, svobodna in odgovorna osebnost samo v okoliščinah, v katerih dejansko živi. Tako bi smeli načelo, da milost predpostavlja naravo, dopolniti: milost predpostavlja določeno osebo z določeno naravo. Milost predpostavlja določeno osebo z določenimi naravnimi lastnostmi, osebo, ki živi in dela v prav določenem okolju. Suponira torej psihološke in druge naravne lastnosti in pogoje posameznega človeka. Dogmatik Gutberlet takole pove misel, da milost predpostavlja prav določeno naravo in se ji nekako prilagaja: »Milost se prilagaja individualnosti stvari, ali bolje, previdnost jim je že vnaprej dala takšne kakovosti, da so sposobni za posebne namene božjega kraljestva in dovzetni za posebne milosti, ki so za to potrebne.«[18] Gutberlet celo misli, da je milost

[17] Prim. R. Zavalloni, 28.
[18] Prim. Heinrich-Gutberlet, Dogmatische Theologie VIII, 269; navaja A. Ušeničnik, Iz psihologije milosti, 255.

pri kakem narodu, kakem poklicu bolj dejavna kakor pri drugih, ker so pač bolj sposobni in pripravno orodje milosti.[19]

Ko raziskujemo različne naravne človeške lastnosti, skušamo dognati in ugotoviti, katere so pozitivne in katere odklonilne prvine v človeški razsežnosti, da bi mogli napraviti, kolikor je mogoče, določeno človeško naravo čim bolj vredno, pripravljeno in sprejemljivo za delovanje milosti. Gotovo je to oseba, ki je vse naravne sposobnosti v sebi kar najbolj harmonično razvila, to se pravi kratko, zrela osebnost.

## Človeška nezrelost

Ko govorimo o človeški zrelosti ali zreli osebnosti, mislimo s psihološkega vidika predvsem na razvoj, ki ga je človek postopoma dosegel od psihičnega »razkroja«, ki je značilen za prva leta življenja do dopolnitve skladnosti in konstruktivne ustvarjalnosti zrele dobe, ko je človek sposoben, da rešuje in premaguje najrazličnejše probleme in za vse zavestno prevzema tudi odgovornost.[20] Pod tem vidikom pomeni zrelost vrh človeškega življenja. Taka zrelost je prav gotovo tudi najbolj »rodovitno polje« za delo božje milosti.

Za človeško zrelost je značilen harmoničen razvoj vseh prvin, ki so lastne osebnosti vsakega človeka. Iz te notranje harmoničnosti izvira prilagoditev glede samega sebe in drugih, neprestano notranje dopolnjevanje svoje osebnosti, čut odgovornosti in sposobnost samokontrole. Psihični pogoji so pozitivni in ustvarjajo fizično in psihično ravnovesje ter sposobnost obvladanja najrazličnejših novih življenjskih situacij.[21]

Psihologi navajajo različne kriterije človeške zrelosti. Tu omenimo najvažnejše, ki so na splošno priznani.

1. Emocionalna trdnost. To je neka stalnost in samokontrola emocionalnosti. Gre za pravi realizem do samega sebe. Sebe sprejema takšnega, kakršen dejansko je. Samokontrola čustev pa ustvarja pravo razmerje med zaskrbljenostjo nad življenjem, ki ga objektivno presoja, s pravilnim uravnovešenim zaupanjem v sam sebe. Ne prepušča se različnim impulzom in nasprotjem, ampak vsa nasprotja in napetosti, ki prihajajo od drugih, še bolj pa tista, ki se pojavljajo v njem samem, prenaša mirno z notranjo gotovostjo.[22]

Zrel človek izraža svoja prepričanja in čustva s primernim spoštovanjem do čustev in prepričanja drugih. Allport pravi: »Zrela osebnost je človek, ki je premagal čut večvrednosti (manjvrednosti), se odprl mišljenju drugih in je sposoben z njimi aktivno sodelovati, zlasti z enakimi, in to z iskreno prisrčnostjo in spoštovanjem.[23]

---

[19] Prim. Heinrich-Gutberlet, prav tam.
[20] Prim. R. Zavalloni, Le strutture umane della vita spirituale, 301.
[21] Prim. P. Mietto, Maturità umana e formazione sacerdotale, Bologna 1968, 10—13.
[22] Prim. P. Fiacrius, Psyhologia ad vitam spiritualem applicata, Romae 1968, 70—73; P. Mietto, Maturità umana e formazione sacerdotale, 16—20.
[23] Navaja P. Mietto, Maturità umana e formazione sacerdotale, 10.

Znamenje emocionalne trdnosti je sposobnost mirnega sprejemanja življenjskih »razočaranj« in elastičnost mišljenja.

2. Jasen življenjski cilj. Zrel človek ve, zakaj živi. Njegovo življenje je urejeno in skladno. Ima zdravo življenjsko filozofijo, ki vse prav ureja.[24]

3. Realizem. a) Glede sebe. Sebe objektivno opazuje in spoznava. Pri opazovanju samega sebe se ne zgublja v kakšnih pretiranih in ponižujočih analizah. Vedno računa s tem, kar je od njega odvisno, a tudi s tem, kar ni od njega odvisno, kajti dobro se zaveda, da ni vse od njega odvisno. Svoje spoznave in sodbe o sebi trezno primerja s sodbami in mišljenjem drugih, ki jih imajo o njem, in ve, čimbolj se te njegove zaznave in sodbe približujejo mišljenju in sodbam drugih, zlasti večine, tem večja je možnost in verjetnost, da sebe res objektivno spoznava. Človek, ki sam sebe dobro pozna, je tudi v sodbah do drugih pravičen.[25] b) Do zunanjega sveta. Gre predvsem za kar najbolj točno objektivno ocenitev in sprejemanje najrazličnejših situacij in sposobnost pri reševanju problemov vsakdanjega življenja. K temu realizmu spada tudi sposobnost, da se lahko res posveti svojemu poklicu in delu po načelu »age quod agis«. Ko se človek ves posveti delu, ki zahteva celega človeka, potem v njem egoistični impulzi vedno bolj hirajo in umirajo. Človek postaja toliko bolj zrel, kolikor bolj se osvobaja vklenjenosti egoizmu[26] To je tesno povezano s sposobnostjo, ki smo jo že omenili, da je namreč sposoben delati z drugimi, zlasti enakimi.

4. Sposobnost ustvarjati prave odnose z drugimi, in to brez vsake težnje, da si jih pridobi, podredi ali da se vmešava v njihovo življenje. Zrel človek deluje vedno z neko odločnostjo, ki mu pa dovoljuje, da zmeraj spoštuje in razume slabosti drugega. Gre za pravo, zdravo sočutje do sočloveka. Sem spada tudi strpnost in razumevanje drugega. Zrel človek je bolj nagnjen k temu, da druge ljubi, in to v najboljšem pomenu besede, kakor pa da išče, da ga drugi ljubijo.[27] Od tod prihaja prava neodvisnost, notranja svoboda in avtonomija.

Rast v človeško zrelost je neprestano prehajanje iz možnega v dejansko. Je razvoj, rast in kvantitativna sprememba v času, ki poteka tako, da ustvarja novo razširitev in utrditev celega bitja. Ves razvoj k človeški formaciji je razvoj v tem pomenu. To je v nastajanju nečesa boljšega, nekaj več, s tem, da se harmonično širijo, krepijo in spopolnjujejo vse človekove naravne sposobnosti, zmožnosti in moči. Je to organska rast, v kateri se vsak dejavnik razvija sam in skupaj z drugimi.[28]

Ko govorimo o človeški zrelosti, govorimo pravzaprav o njegovi normalnosti. Saj pomeni normalnost v psihološkem pomenu popolnost, to je skladnost vseh sposobnosti z objektivnim pravilom. Stanje kakšnega bitja je toliko bolj normalno, kolikor bolj se približa idealni normi tega bitja.[29] Zato je tudi psihična osebnost toliko bolj normalna, kolikor bolj so ubrane

---

[24] Prim. P. Fiacrius, Psyhologia ad vitam spiritualem applicata, 73.

[25] Prim. R. Zavalloni, Le strutture umane della vita spirituale, 302; P. Mietto, Maturità umana e formazione sacerdotale, 112—113.

[26] Prim. P. Mietto, Maturità e formazione sacerdotale, 115—116.

[27] Prim. P. Fiacrius, Psyhologia ad vitam spiritualem applicata, 74; R. Zavalloni, Le strutture umane della vita spirituale, 305.

[28] Prim. R. Zavalloni, Le strutture umane della vita spirituale, 306.

njene dejavne moči, funkcije in sposobnosti, in to ne samo same v sebi, ampak v odnosu z vsem.

Pojem človeška zrelost povzema vse človeške naravne kvalitete, ki pospešujejo duhovno življenje. Prizadevati se za uresničenje človeške zrelosti pri sebi in pri drugih se ne pravi samo polagati trdne in zdrave temelje duhovnemu življenju, temveč tudi stalno sodelovati z božjo milostjo za čim večji napredek duhovnega življenja.[30]

## Sklep

Mirno lahko rečemo, da danes ni mogoče uspešno študirati duhovnega življenja brez potrebnega znanja psihologije in njenih ugotovitev. Psihologija se poglablja v naravno človeško razsežnost, ki ima veljavo sama v sebi in jo nadnaravna razsežnost predpostavlja. Psihologija naj bi pomagala k normalnemu razvoju človečnosti, uravnovešenosti in zrelosti, saj je cilj vseh antropoloških znanosti, in še posebej psihologije, zrela človeška osebnost, ta pa je popolna integracija vseh fizičnih, psihičnih in duhovnih sposobnosti. Kristjan naj bi postal »nov človek in dospel do mere polne starosti Kristusove« (Ef 4, 13).

Rast in spopolnjevanje naravne človeške razsežnosti je za duhovno življenje zelo velikega pomena. Zaradi svoje človeške nezrelosti in psihične nenormalnosti kristjan večkrat ovira delo božje milosti. In to prav zaradi tega, ker v prizadevanju za »duhovno življenje« ni skrbel tudi za razvoj vseh naravnih, psihičnih, etičnih kvalitet. Zaradi te naravne človeške nezrelosti kaj lahko visi njegova duhovnost nekje v zraku, je samo namišljena, ki ji navadno njegovo notranje stanje dejansko ne ustreza. Zaradi človeške nezrelosti je človek nesposoben, da bi prav spoznal sebe. Prav tako ni sposoben ustvarjati pravega odnosa z drugimi in tudi ne s tistim, ki hoče z milostjo v njem delovati. Zapira se v svoj egoizem, ta pa veča njegovo psihično neravnovesje in razjeda njegovo osebno bit. Resnično prizadevanje za duhovno življenje samo po sebi vključuje prizadevanje za kar najpopolnejšega človeka, za njegovo človeško zrelost. Če ne vzgajamo človeka, tudi ne vzgajamo kristjana.

Ko razmišljamo o koristnosti psiholoških dognanj za duhovno življenje, moramo omeniti tudi to, da odkriva psihologija v človeku tako imenovano podzavest, ki ima veliko večji vpliv na človekovo življenje, tudi duhovno, kakor pa navadno mislimo. Koristno je poznati vse te dejavnike, da moremo prav vrednotiti pozitivne in negativne dejavnosti, ki odločajo pri uresničevanju pristnega duhovnega življenja. Čim bolj se poglobimo in prodremo v ta »neznani« svet v človeku, tem bolj uspešno moremo sodelovati pri iskanju in rasti tiste krščanske osebnosti, ki jo moremo doseči s pomočjo milosti.

---

[29] Prim. R. Zavalloni, Le strutture umane della vita spirituale, 304.

[30] Prim. E. Ancilli, Il santo pienezza dell' uomo, v: L'uomo nella vita spirituale, Roma 1974, 38—60; tu glej 47—49.

Moderna psihologija pomaga duhovnemu življenju tudi s tem, ker zahteva od človeka neko »askezo«. Uči namreč, da more človek doseči popoln razvoj osebnosti, svojo popolno integracijo in sposobnost samokontrole le z neke vrste askezo, ko se človek zna in mora marsikateri stvari odpovedati, slediti spoznanju in ne slepo zadovoljevati nagonskim zahtevam.[31]

Kakor na eni strani ugotavljamo res velike koristi psihologije za duhovno življenje, pa moramo na drugi ugotoviti, da psihologija, če pretirava na svojem področju, škoduje duhovnemu življenju. In prav to moremo danes ugotoviti. S svojimi analizami in ugotovitvami psihologija večkrat pretirava, ker se ne zaveda svojega omejenega področja in izkustvenih kriterijev. Vse hoče do kraja dognati in razložiti, tudi tiste stvarnosti, ki so poglavitne v duhovnem življenju in absolutno presegajo njen domet. Ker hoče vse do kraja pojasniti in prečistiti, je razumljivo, da se morda niti ne zaveda, kdaj začne počasi pod pretvezo realizma tajiti teološke in nadnaravne duhovne stvarnosti. Psihologija nima »aparatov«, da bi spoznavala in merila nadnaravne stvarnosti duhovnega življenja, kakor jih biologija nima za psihološke stvarnosti.[32] Psiholog nikdar ne sme in ne more izključiti delovanje milosti v duhovnem življenju. Milost lahko kvečjemu obide. Pri vsaki motivaciji more milost kot nepričakovan dejavnik stopiti v delovanje.[33]

Danes je precej razširjeno poveličevanje psihologije na duhovnem področju. Nekatere je prevzel nekak entuziazem in mislijo, da morejo s samo psihologije in s pedagogiko vzgajati ne samo človeka, ampak tudi kristjana, ne samo naravne razsežnosti, temveč tudi nadnaravno. Psihologija hoče dati tudi o tistih prvinah dokončne rešitve, ki najbolj globoko posegajo v duhovno življenje. Zadnjo besedo hoče imeti glede molitve in utemeljitve tega, kar je bistvo krščanskega življenja, to je Kristusove zapovedi ljubezni.[34] Tu je v resnici velika nevarnost popolnega naturalizma.

Duhovno življenje je v bistvu delo božje milosti, ki pa zahteva človekovo sodelovanje. Zahteva, da človek kar najbolj razvije svojo človeško razsežnost. Seveda pa ne smemo misliti in delati, kot da človeška razsežnost in milost predstavljata dve neodvisni prizadevanji, katerih učinki se kažejo v nekih sukcesivnih stopnjah. Nasprotno, gre za dve popolnoma integralni prvini, ki druga druge ne ovirata pri svoji dejavnosti in učinkovitosti, temveč se v medsebojni dejavnosti podpirata in dopolnjujeta.

---

[31] Prim. R. Zavalloni, Le strutture umane della vita spirituale, 307.

[32] Prim. F. Ruiz, L'uomo spirituale, v: L'uomo nella vita spirituale, Roma 1974, 11—33; tu glej 13; A. Vergote, Psyhologie religieuse, Bruxelles 1966, 25.

[33] Prim. R. Zavalloni, Le strutture umane della vita spirituale, 22.

[34] Prim. K. Rahner, Chancen des Glaubens. Fragmente einer modernen Spiritualität, Freiburg 1971, 80; F. Ruiz, L'uomo spirituale, 18.

**Povzetek**

PSIHOLOGIJA IN DUHOVNO ŽIVLJENJE

France Oražem

Razprava hoče opozoriti, kako so naravne človeške kvalitete, ki jih študira in odkriva ter oblikuje psihologija, pomembne za duhovno življenje.

Čeprav ima v duhovnem življenju absolutno prvenstvo milost, vendar imajo pomembno vlogo tudi psihične in druge naravne kvalitete posameznega človeka. Kajti milost je dana konkretnemu človeku, ki ima svojo naravo, svoj značaj, temperament, določene naravne kreposti in pomanjkljivosti. Nadnaravna duhovna razsežnost ni v nasprotju s človeško razsežnostjo, ki jo celo predpostavlja. Ti dve razsežnosti sta med seboj tako tesno povezani, da ima v duhovnem življenju zdaj ena, zdaj druga razsežnost odločujočo vlogo.

Čim bolj so človeške naravne kvalitete razvite in spopolnjene, ne samo same v sebi, ampak v odnosu z vsemi, tem bolj pospešujejo duhovno življenje. Prizadevati se za naravno človeško zrelost se ne pravi samo polagati trdne in zdrave temelje duhovnemu življenju, ampak pomeni tudi stalno sodelovati z božjo milostjo, za čim večji napredek duhovnega življenja. Če ne vzgajamo človeka, tudi kristjana ne vzgajamo. Nikakor pa tu ne smemo pretiravati in misliti, da bomo s psihologijo vse dosegli. Tu je nevarnost popolnega naturalizma.

Duhovno življenje je v bistvu božja milost, ki jo psihologija ne more spoznavati in »meriti«. Zahteva pa milost, da človek v kar največji meri razvija svojo naravno človeško razsežnost.

**Zusammenfassung**

PSYCHOLOGIE UND GEISTLICHES LEBEN

France Oražem

Der Beitrag will aufzeigen, wie die natürlichen Qalitäten des Menschen, die von der Psychologie studiert, erklärt und geformt werden, für das geistliche Leben wichtig sind.

Im geistlichen Leben hat zwar die Gnade absoluten Vorrang; doch spielen dabei auch die psychischen und andere natürlichen Qualitäten eine wichtige Rolle. Die Gnade ist nämlich einem konkreten Menschen gegeben, der seine eigene Natur, sein eigenes Temperament, bestimmte natürliche Tugenden und. Fehler hat. Uebernatürlich Geistliches steht nicht im Gegensatz zum Menschlichen, sondern setzt es voraus. Diese zwei Dimensionen sind so eng miteinander verbunden, dass im geistlichen Leben jetzt die eine und dann wieder die andere bestimmend auftreten.

Je mehr die natürlichen menschlichen Qualitäten nicht nur in sich selbst sondern auch in Beziehung zu allen entwickelt und vervollkommnet sind, desto mehr fördern sie das Geistliche Leben. Nach der natürlichen menschlichen Reife streben und für sie arbeiten bedeutet nicht nur feste und ge-

sunde Grundlagen für das geistliche Leben vorzubereiten, bedeutet sondern auch stete Mitarbeit mit Gottesgnade für immer grösseren Fortschritt im geistlichen Leben. Wenn der Mensch nicht erzogen wird, wird er auch als Crist nicht erzogen. Wir sollen doch nicht übertreiben und denken, dass man mit der Psychologie alles erreichen kann. Hier stehen wir vor der Gefahr eines krassen Naturalismus.

Das geistliche Leben ist dem Wesen nach Gottesgnade, die von der Psychologie nicht erkannt und »gemessen« werden kann. Doch fordert die Gnade, dass der Mensch seine natürliche menschliche Dimension grösstmöglich entwickle.

Jože Rajhman

# SIMUL IUSTUS ET PECCATOR

## (Lutrova teza v katoliški luči)

Članek z naslovom Gerecht und Sünder zugleich je napisal K. Rahner l. 1963 za duhovno revijo Geist und Leben.[1] V njem razpravlja o problemu hkratnosti milosti in greha z novih katoliških pozicij, ki se naslanjajo na razvoj v protestantski teologiji; ta naj bi več ne vztrajala takó odločno pri nauku o opravičenju, ki je veljal v 16. stoletju slej ko prej za »articulus stantis et cadentis ecclesiae«.[2] Obenem pa opozarja K. Rahner na stičnost katoliških in protestantskih stališč v duhovni sferi krščanskega človeka, ki občuti v svoji krščanski eksistenci prav dvojnost, ki jo izraža luteranska formula. Čeprav se ne strinja z dogmatično poanto, ki naj bi vnesla v pojem »zugleich« (hkrati), kajti ni mogoče, da bi človek živel v dvojnem stanju, v stanju greha in stanju milosti. Prav tako ni mogoče sprejeti protestantskega stališča o veri, ki uresničuje v človeku božje opravičenje, temveč je božje delo odločujoče, ne pa človekovo. Božje delo dovrši dokončno človekovo posvečenje in pobožanstvenje, človek ne more biti več grešnik, in to v polnem pomenu besede. Zato katoliška teologija ne more priznati luteranske formule tudi zato, ker le-ta ne odseva resničnega stanja človeka po božjem opravičenju. Vendar kljub tem tako velikim pomislekom katoliška teologija ne zavrača dokončno takšne formulacije nauka o opravičenju, temveč ga skuša razumeti v resnični človekovi situaciji na poti k Bogu, ko ni prepričan o svojem zveličanju, prav tako priznava Cerkev od nekdaj,

[1] K. Rahner, Gerecht und Sünder zugleich, v: Schriften zur Theologie VI, Einsiedeln 1965.

[2] O. H. Pesch, Gottes Gnadenhandeln als Rechtfertigung des Menschen, v: Mysterium salutis IV/2, 831 sl. H. Küng, La justification (franc. prevod), Paris 1965, 280 sl.

da je človek grešnik in da tak tudi ostane, človek ostane tudi po svojem opravičenju romar na poti k Bogu, in ker romar, zato vedno napet med začetkom in koncem, med grehom in milostjo, med seboj grešnikom in Bogom. O tem govori Terezija D. J., ki z Avguštinom trdi, da prihaja k Bogu s praznimi rokami. V priznanju grešnosti nastaja čudež božjega usmiljenja, ki napolni človeka z milostjo. »Kdor prizna«, tako dobesedno Rahner, »da je sam po sebi grešnik, bo prav zaradi tega izkusil božjo milost, ki ga bo naredila dejansko in resnično za svetega in pravičnega«.

Ob vseh Rahnerjevih pomislekih, ki pač odsevajo še miselnost tridentinskega koncila, ki je zavrnil formulo »simul et peccator«, pa že zre možnost uskladitve protestantskega in katoliškega stališča v dobi II. vat. koncila in ekumenizma. Srečati se moremo le na ravni človeka in njegove duhovne eksistence. Tu nenadoma dobi formula drugačen obraz in je sprejemljiva za katoličana.

To je še jasneje pokazal O. H. Pesch dobrih deset let pozneje.[3] Zanj je bilo izhodišče Rahnerjevo iskanje. Obenem pa je tudi povzel izsledke razprave o opravičenju H. Künga.[4] Ob natančni analizi izraza »simul«, ki povezuje kontrarna pojma v celoto in neskladje med obema razume eksistencialno, življenjsko, ne teoretično, je že podana tudi katoliška rešitev v skladu s tridentinskim koncilom, ki hoče naglasiti predvsem pastoralno nejasnost Lutrovega pojma »simul«. Ker pa je mogoče »simul« najti še v dveh različicah pri Lutru, in sicer v stilemu »peccator in re, iustus in spe« in nadalje v »partim iustus, partim peccator«, hkrati pa naglasiti nejasnosti med katoliškim in protestantskim pojmovanjem poželenja,[5] je podana nadaljnja okvirna možnost, v kateri se pokaže Lutrovo stališče bliže katoliškemu, kot smo doslej mislili.

Lutrov »grešnik« po opravičenju je drugačen kakor grešnik pred njim. Pred opravičenjem je bil grešnik neveren, po opravičenju postane veren, tako je greh zgubil svojo ostrino »in sui tractatu«,[6] v svojem ravnanju. Greh več ne prevladuje, temveč je premagan, »peccator, sed non iniquus«,[7] postane vernik.[7] Takó bi lahko razumeli tudi tridentinski koncil, ki vztraja pri novi stvaritvi, to pa se po Lutru zgodi po deju vere. Vera je torej po tridentinskem koncilu in Lutru temeljni učinek opravičenja.[8]

Luter nadalje ne pojmuje grešnika in greha v smislu subjekta in lastnosti, temveč vidi med (neustvarjeno) milostjo in grehom zvezo. Milost in greh nista torej lastnosti enega in istega subjekta, saj bi bilo to kontrarno nasprotje dveh lastnosti. Greh bi bil zavrnitev Boga, milost pa božja pravičnost, ki hoče navezati stik z grešnim človekom. Bog se približa človeku po lastni iniciativi in napravi s človekom zvezo. V tem smislu bi lahko uporabili znova »simul«, človek po Lutru vztraja v grehu, toda Bog se mu približa kljub njegovi nasprotni volji.

Vendar človek živi še v sovraštvu z Bogom, čeprav je bil deležen božje obljube in odrešenja. Katoliška tradicija in z njo tridentinski koncil se uje-

[3] O. H. Pesch, nav. d., 886 sl.
[4] H. Küng, nav. d., 280 sl.
[5] K. Rahner, Zum theologischen Begriff der Konkupiscenz, v Schriften zur Theologie I, 377-414, nav. O. H. Pesch, nav. d., 889.
[6] M. Luther, Wider Latomus, nav. O. H. Pesch, nav. d., 888.
[7] Prav tam.
[8] Prav tam.

mata z Lutrovo tezo toliko, kolikor govorita o nagnjenju k grehu, to pa pomeni tudi neposredno nevarnost za padec v greh, vendar so med »padcem« in padcem razdobja, v katerih človek opravlja resnična dobra dela iz ljubezni do Boga, kar je posledica delovanja božje milosti v njem. Tu pa je tudi središče vsega problema.[9]

Lutru pomeni poželenje resničnost človeka, ne pa nekaj, kar bi bilo dodano od zunaj. Tudi po katoliškem pojmovanju, ki se opira na izsledke antropologije, da je poželenje več kot akcidenca, je nekaj, kar je v tesni zvezi s substanco, torej z resničnim človekom. V tem moramo spoznati samo bistvo, ki se upira Bogu, ki še ni pri njem, se upira Bogu, čeprav mu je dal »nasprotno voljo«, torej voljo, da se upre grehu. Človek se bo moral tako do smrti boriti zoper greh, v njem bo nagnjenje živo do zadnjega trenutka. Tako bi sprejeli lahko tudi Lutrovo tezo v njenem dogmatičnem jedru.

Vendar moramo reči, da Lutru ne gre toliko za dogmatično pravilnost, temveč za življenjsko, eksistencialno resničnost človeka. Lutrov poudarek na življenju nas pelje končno do spoznanja, da moremo dojeti njegovo tezo spet dokončno le v njeni življenjski razsežnosti. Kot K. Rahner,[10] se tako tudi O. H. Pesch zateka k tej življenjski resničnosti človeka v boju za vse večjo svetost, a obenem ob priznanju vse večje grešnosti, ki ne pojenja z leti, ampak nasprotno, narašča, meni, da moremo govoriti pri Lutru o »molitveni realnosti«, ne sicer tako, da bi bila možnost »simul« dana le v molitvi, temveč da jo le v molitvi doumemo in uresničimo. O. H. Pesch zaključuje, da je »simul« gramatikalni izraz izpovedi, ki hoče reči, da resnice ni mogoče doumeti takrat, ko govoriš o Bogu, temveč ko z njim govoriš.

Ko je H. Küng polemiziral s K. Barthom o opravičenju, je dognal, da K. Barth priznava resnično opravičenje, ki ni le zunanje, temveč sega v notranjost, v njegovo srce.[11] Človek po Barthu ni le imenovan pravičen, temveč to tudi je, ne le delno, temveč ves, ne le negativno, temveč tudi pozitivno, je novi človek.[12] Takó pa postane vprašanje »simul iustus et peccator« vprašanje, ki v Barthovi luči preseže samo vprašanje bistva opravičenosti in poseže že dalje: kako more biti človek, ki je popolnoma in notranje prenovljen, resničen grešnik. H. Küng dokazuje resničnost pritrdilnega katoliškega stališča, ko kaže na razvojno pot rimskega mašnega obrazca, ki ga je končno prav tridentinski koncil uzakonil. Prav tako vidi resničnost katoliškega prepričanja o »simul iustus et peccator« v spovedi iz pobožnosti. Sklicuje se tudi na izjave koncila v Kartagi.[13] Enako je razvidno iz tridentinskega koncila, da je možno pojasniti katoliško stališče o tem vprašanju.[14] Koncil je namreč določil katoliški nauk takole: človek je, čeprav opravičen, grešnik pred opravičenjem in po njem, je v stalni nevarnosti, da greši, grešnost človeka je nekaj zelo stvarnega, vendar si mora prizadevati za svetost, ko pozablja preteklo in se steguje k prihodnjemu. Človeku je pravičnost, četudi je opravičen, nekaj tujega, zunanjega, čeprav mu je

[9] Prav tam, 889.
[10] K. Rahner, Gerecht und Sünder zugleich, 274 sl.
[11] H. Küng, nav. d., 281.
[12] Prav tam, 281, 93 sl.
[13] D 228, 229. Nav. H. Küng, nav. d.
[14] D 1515, 1534, 1540, 1541. Nav. H. Küng, nav. d.

resnično notranje, zato je neprestano odvisen od Kristusa.[15] Navaja mnenje katoliških teologov, ki osvetljujejo Lutrov nauk v katoliški luči. Skladajo se, ko priznajo v praktičnem življenju Cerkve uresničeno formulo »simul iustus et peccator«.[16]

H. Küng v tej knjigi izrecno ne govori o življenjski aplikaciji protestantske formule, vendar ni težko uvideti, da prav izbor navedkov kaže, da je H. Küng v svojem razglabljanju pritegnil predvsem tiste, ki problem v katoliški luči pojmujejo praktično, ne samo teoretično. Tako je morda že nakazal smer prihodnjim raziskovalcem. V najnovejši knjigi je H. Küng potrdil prav ta pričakovanja. Na več mestih govori o opravičenju, vendar sedaj iz prav eksistencialnih pozicij evangelija, ki se sooča z današnjim svetom in človekom v njem.[17]

II.

Polemika o pravšnosti protestantske formule, ki si jo je prilastila tudi katoliška teologija, je potekala znotraj dogmatične teologije in ni prešla njenih mejá. Vendar se je izrazito vse razpravljanje preneslo iz teoretičnih razmišljanj v praktično življenje. Že H. Küng je opozoril na življenjsko usodo Janeza od Križa, ki je zahteval od svojih, naj mu na smrtni postelji govorijo o njegovih grehih, ne pa o njegovih delih.[18] Krščansko življenje je torej tisti »podium«, kjer naj se razpravlja o problemu. Dejansko je duhovna teologija o njem spregovorila. Predvsem je tu globlje pojmovanje evangelija, ki v priliki o farizeju in cestninarju prisili krščanskega človeka, da razmisli o skrivnosti pravičnosti in greha, o nujnosti, ki spremlja vsako človeško dejanje, ki mora biti ovrednoteno v luči te prilike. Vprašanja o človekovi pravičnosti so življenjska vprašanja, ki se tičejo najglobljih vzgibov človekovega bivanjskega dna. To je hotel povedati K. Rahner, enako tudi O. H. Pesch.[19]

Moderna teologija je znova podčrtala pomembnost dveh komponet pojma vere, vsebine in njene uresničitve v življenju. Ne more obstajati samo ena komponeta, bila bi zlaganost življenja, ali pa le teorija, ki bi bila tem bolj neresnična, čim bolj bi se odmaknila od življenja, saj bi se spremenila v nakazo, kot že tolikokrat v zgodovini. V isti luči je vprašanje pojma Boga tesno povezano z vprašanjem o bistvu človeka. »Kaj je Bog?« se ne loči od »Kdo si ti, o človek?« K. Rahnerju je, če pravilno pojmujemo, antropocentrika, isto kot teocentrika, človek je središče, Bog je središče, med obema pojmoma ne more biti bistvenega nasprotja.[20]

Tako se tudi navidezno nasprotje med resnico vere in življenjem po veri, torej okoljem, v katerem ta resnica živi, zmanjša na minimum, če uvidimo, da »krščanska resnica ni nekaj, kar bi imelo v središču same resnice kot konstitutivni element trdno dogmatično jedro, ki je nespremenljivo in si zadošča«. Krščanska resnica nima tesno začrtanih meja vsebine, ki »bi se jasno ločile od kontingentnih, pritičnih kulturnih izraznih oblik vere«.

---

[15] H. Küng, nav. d., 286.
[16] Prav tam, 290 sl.
[17] H. Küng, Christsein, München 1974.
[18] H. Küng, La justification, 291.
[19] K. Rahner, nav. d., O. H. Pesch, nav. d.
[20] J. Sudbrack, Motive, Modelle für ein Leben als Christ, Würzburg 1970, 103.

Nikoli ne bo mogoče popolnoma in nedvoumno ločiti zlata od mulja in naplavin, tako bi ne bilo mogoče popolnoma ločiti nespremenljivosti dogmatičnega jedra resnice od vsega zgodovinskega, minljivega, naključnega.[21] Zato more živeti resnica v svojem življenjskem okolju in v njem izpričati svojo moč. V tem je njena energija, neprestano se vrača v svoj začetni krog, iz katerega izhaja, in oživlja s svojo navzočnostjo zgodovinski trenutek, v katerem je, da bi v njem prejela svoj odtenek, a ostala kljub temu tista resnica, ki ne pozna menjav in spremenljivosti.

Tako nekako je v življenju postavljena tudi resnica o človeku grešniku, ki je po opravičenju postal »nova stvar«. Ni mogoče zanikati resničnosti »nove stvari«, vzidana je v sam temelj nove človekove eksistence, nič je ne more spremeniti, toda v zgodovini človeka je ta zamegljena, ne izstopa v svetlobo dneva, vse dokler ne bo očiščena izšla v eshatološko stvarnost. To je tudi Lutrovo razmišljanje, ko govori o »peccator in re«, toda iustus in spe«, še posebej jasno izpove takrat, ko govori o sebi, da je »grešnik v sebi, ne pa v Kristusu, nisem grešnik v Kristusu, temveč v sebi.« Brez Boga je človek zgubljen, v Bogu je rešen.[22]

Če bi tudi hoteli videti v tej izpovedi le psihološki občutek, ki se zaveda svoje krivde in svoje nemoči, bi vendar morali priznati, da gre tudi za dogmatično izpoved. Bog človeka neprestano podpira s svojo dobroto, človek pa jo sprejema, da zmore doseči svoj cilj.[23] Heiko A. Obermann je pred nekaj leti predaval v Lutrovem razumevanju mistike. Njegovo predavanje je imelo značilen naslov Simul gemitus et raptus. Luter se je vedno znova vračal k svoji temi grešnika in pravičnika hkrati v raznih različicah. Tako tudi različica »gemitus et raptus« kaže na možnost hkratnega doživljanja obeh polarnosti, kar v duhovni teologiji laže razumemo. Za Lutra je prav doživetje lastne grešnosti tisti kraj, kjer se začenja ekstaza, poveličanje. Prav grešnost je dokaz božje izvoljenosti, dokaz milosti, ki deluje v človeku. »Če si bil tri dni (kot prerok Jona) v peklu, je to znamenje, da je Kristus v tebi, in da si ti s Kristusom«.[24]

Če kljub vsemu zatrjujemo, da je Luter hotel govoriti le »speculative« in ne »realiter«,[25] nam postane jasna nasprotna trditev, ko se srečamo s krščansko zgodovino duhovnosti. Krščanska duhovnost pozna besedo »ponižnost«, ki jo uporablja za Lutrov pomen »simul«, če govorimo v prenesenem pomenu in hočemo z njim izraziti bistvo stvari. To bistvo stvari, ki ga objema pojem »ponižnosti«, pa je spoznanje grešnosti. To spoznanje pa spet ne more biti le »speculative«, temveč »realiter«. Ne gre za filozofsko, temveč za ontološko stvarnost. Človek je grešnik, zato je ponižen in pričakuje od Boga pomoči in predvsem usmiljenja.

V zgodovini krščanske duhovnosti najdemo izraze, ki prekašajo celo Lutrovo formulo: »Čim bolj se človek bliža Bogu, tem bolj spoznava, da je grešnik«.[26] Tauler pravi o sebi, da »je najodurnejši in največji grešnik, ki je kdaj živel«. Podobno meni o sebi sveta Katarina Sienska, da je vzrok

[21] J. Sudbrack, nav. d., 104.
[22] Prav tam, 110. P. Althaus, Die Theologie Martin Luthers, Gütersloh 1973, 211.
[23] J. Sudbrack, nav. d., 111.
[24] Prav tam, nav. Heiko A. Oberman, Simul gemitus et raptus: Luther und die Mystik, v: Kirche, Mystik, Heiligung und das Natürliche bei Luther, Göttingen 1967, 20 sl.
[25] Heiko A. Oberman, nav. d.,45.
[26] J. Sudbrack, nav. d., 116.

vsega hudega. Piše, da bi se po njeni ljubezni moral sicer Bog vseh ljudi usmiliti. Angela de Fologno je zelo blizu takšni miselnosti. Filip Neri je rekel o sebi, da obljublja Bogu, da ne bo napravil sam nikoli nič dobrega ker dvomi nad samim seboj, toda zaupa v Boga. Vincencij Palotti je priznal, da ni nič drugega kot greh. Mala Terezija piše: »V peklu je vsaka krepost, ni pa ponižnosti, v nebesih vsak greh, ni pa napuha«. Nadalje zatrjuje, da bi morali vse, kar Boga žali, prenesti v krotkosti, in če bi le preredko žalili Boga, bi morali tu in tam namerno to storiti, da bi mogli vztrajati v ponižnosti. Po H. U. von Balthasarju je Tereziji prav ta občutek nemoči, ki ji je bil nujno potreben, pomagal na poti k Bogu. Ljubila je svojo nepopolnost, kajti božje usmiljenje je možno uresničiti le tam, kjer je v najglobljih človeških samotah potreba po njem. Zato pa so napake dobrodošla pobuda, da se ponižamo pred Bogom.[27]

Zdi se, da začenjamo s svetniki drugače misliti. Vrednota ni več vrednota, z njimi bi lahko rekli, da je prej vrednota sovraštvo do »pravičnosti« in je prav tako vrednota ljubezni do »grešnosti«. Tako smo prevrednotili vse vrednote. Je to še krščansko? Ali gre tako daleč tudi katoliška duhovnost, če moremo duhovnost sploh kdaj imenovati katoliško, saj je lastnost vseh, ne le katoličanov?[28]

»Simul iustus et peccator« pa nas povede še dalje. Če je grešnost neka človekova nujnost, jo je treba priznati tudi v medčloveških odnosih. Ne gre torej le v vertikalno smer, temveč pozna tudi svojo horizontalno naravnanost. Priznati, da sem grešnik pred svojim bližnjim, pomeni ne samo nov odnos do njega, ki se izraža v obliki »ne obsojaj, da ne boš obsojen«, ampak tudi pripravljenost služiti človeku, ki je sicer grešnik kot jaz, ontološko gledano, toda jaz sem v razmerju do njega večji grešnik. J. Sudbrack navaja primere, ki so sicer znani iz življenja: predstojnik, ki je bolan, bo vse drugače razumel slabosti svojih podložnih, kot tisti, ki ni bil morda nikoli ali vsaj resneje bolan. Učitelj, ki se je sam težko učil, bo najboljši pedagog. Spovednik, ki prizna in pozna svojo osebno krivdo, bo najboljši, najbolj goreč.[29]

Morda je Luter videl le vertikalno usmerjenost svoje formule, četudi je govoril o ponižnosti, ki je potrebna krepost v občevanju z brati, ki potrebujejo naše pomoči v obliki služenja. Vendar je Lutrova horizontalna smer v primeri z vertikalno mnogo slabše izražena. Vse drugače pa je v meniški tradiciji prvih časov.[30] Sodobna duhovnost bi morala vedno znova segati po teh pravirih duhovnosti. Iz njih bi morala spoznavati svoj svet in svoj način uresničitve krščanskega človeka.

III.

Če ne moremo povsem sprejeti formule »simul iustus et peccator« v pomenu središčnega problema krščanske duhovnosti, kar pa je po R. Hermannu »articulus stantis et cadentis Ecclesiae« v protestantizmu, ji moramo vendar priznati njeno mesto v življenju Cerkve in posameznika. Če bi hoteli

[27] Prav tam, 117 sl.
[28] V. Grmič, Ateistična duhovnost, Znamenje IV/1974, 308.
[29] J. Sudbrack, nav. d.,126.
[30] Prav tam, 127, 235.

»simul« zbrisati, bi se zgodilo, da bi imeli v Cerkvi nekaj pravičnih in nekaj grešnih, nikoli pa ne samo grešnih, ki bi si prizadevali, da bi v svoji življenjski stiski iskali božje pomoči, pa čeprav odrešeni, opravičeni in »nova stvar«. Kako naj kristjan moli s farizejem: Bog, zahvalim te, da nisem kakor drugi ljudje (Lk 18, 11). Tu ni nekaj v redu. Tako ne more kristjan moliti, pa četudi je pravkar stopil iz spovednice in dobil odvezo. V molitvi moram priznati, da sem grešnik, da se nisem spreobrnil k Bogu. Vsekakor ostane podoba cestninarja živa v vsakem kristjanu, ki si prizadeva za božje kraljestvo v sebi in svetu. Kako uresničiti to podobo, je skrivnost, ki jo človek dojame le počasi, kot tudi v enem samem trenutku ne postane svetnik. Po nepostrednih padcih, ki jih priznava v spovedi, in sicer prihaja z muko do spoznanja, da bo ostal grešen človek do konca svojih dni.

V krščanski duhovnosti govorimo radi o polarnosti. V. Truhlar pravi, da »mora biti krščansko križanje sebe v deležu na Kristusovi smrti hkrati razvijanje osebnih sil; in nasprotno: razmah človeških sil mora biti hkrati nošenje Kristusove smrti. Stopanje v svet ob razvijanju sveta mora biti hkrati beg pred svetom v ohranjevanju notranje svobode«. [31] Ta polarnost ni morda nikjer bolj vidna, kakor v samem človeku, ko izkustveno doživlja svojo grešnost, a se hkrati zaveda, da je opravičen. Poudariti pa je znova treba, da tu ne gre za izključno dogmatično resnico, temveč za življenjsko krščansko izkustvo.

Če bi hoteli ločiti pojma svetosti in grešnosti v človeku, bi morali govoriti o krščanski ideologiji, to pa končno izraža tudi svetopisemsko farizejstvo. Ostati pri nauku, nalagati bremena, toda nikakor se dotakniti teh bremen, je značilno za ideologa, ne pa za kristjana.

K. Rahner je v prejšnjem desetletju zapisal, da bo kristjan prihodnosti mistik, človek, ki je izkusil meje transcedence, ali pa ga ne bo več.[32] In zatrjuje, da smo še začetniki v krščanstvu. Ni lahko biti kristjan, je to blaženost, ki je trpka, v kateri vedno znova govorimo: Gospod, h komu pojdemo? Ti imaš besede večnega življenja.[33] To je vračanje k pravirom krščanske duhovnosti, k pravilom razmerja med Bogom, ki je svetost in človekom, ki je grešnost. Prav zato se naj sprijazni z usodo cestninarja in v krščanski molitvi išče pot v razumevanje skrivnostne povezave med grehom in pravičnostjo. Toda skrivnost kljub vsemu ostane, ker je razodeta.


**Povzetek**

SIMUL IUSTUS ET PECCATOR
(Lutrova teza v katoliški luči)

J. Rajhman

Krščanska duhovnost po 2. Vat. koncilu je v znamenju iskanja in hkrati poglabljanja. Sprejema nagibe za svojo prenovo tudi tam, kjer jih ni tvegala iskati. V luči temeljitejših teoloških raziskav je bilo v nekem smislu zadovoljivo rešeno vprašanje, ki je od začetka ločilo katoličane in protestante.


[31] V. Truhlar, Leksikon duhovnosti, Celje 1974, 441.
[32] W. Massa, Predigttypologie, v: Handbuch der Verkündigung II, 1970, 246.
[33] J. Sudbrack, Beten ist menschlich, Freiburg in Breisgau 1973, 256.

Spet se je tako pokazalo, da je treba iti globlje in k prvim virom. Obenem je razprava pokazala, da je v krščanskem življenju rešljivo tudi tisto, kar včasih predstavlja nepremagljivo oviro v samem nauku.

**Zusammenfassung**

SIMUL IUSTUS ET PECCATOR
(Luthers These im katholischen Lichte)

J. Rajhman

Christliche Geistlichkeit nach dem II. Vaticanum steht im Zeichen des Suchens und zugleich der Vertiefung. Sie empfängt die Antriebe für ihre Erneuerung auch dort, wo sie früher sie zu suchen nicht Wagemut hatte. Im Lichte gründlicherer theologischen Forschungen kam man zur einer — in einem Sinne befriedigenden — Lösung einer Frage, die von Anfang an die Katholiken von den Protestanten geschieden hat. Es wurde wieder klar, dass man tiefer und zu ersten Quellen gehen soll. Zugleich hat die Abhandlung gezeigt, das man im christlichen Leben auch jenes lösen kann, was zuweilen ein unüberwindliches Hindernis in der Lehre selbst vorzustellen scheint.

Tone Stres

# NEKAJ DOGNANJ MOLEKULARNE BIOLOGIJE IN FILOZOFSKI POJEM SMOTRNOSTI

Metafizična problematika je tako občečloveška in globoka, da jo smemo imeti za nadčasovno. Nadčasoven je tip tega spraševanja, ki ima za svoj predmet smiselnost bivanja, zato pa tudi njegova zadnja počela. Če razgrnemo pred seboj vso pahljačo odgovorov na metafizično spraševanje, nas ne sme prevzeti njena pisanost in raznolikost. Vse kaže, da v tem prizadevanju razumeti in odgovoriti na zadnja vprašanja ljudje pravzaprav nimamo veliko izbire. Nihamo med nekaj tipi metafizike. Kljub vsej mnogovrstnosti filozofskih poskusov in sistemov, ki spravljajo v obup študente zgodovine filozofije, niso odgovori na metafizično problematiko tako zelo različni. Moč jih je skrčiti na dva ali tri idealne tipe metafizike, če uporabljamo Webrovo metodo idealnih tipov. Pri tem nas ne sme motiti dejstvo, da je »idealni tip« največkrat mentalna konstrukcija, ki ni nikjer v popolnosti uresničena. Idealni tip ni najboljši ali najvišji tip, temveč najbolj čisti tip kakšne misli oziroma metafizične intuicije. Povsem čistih tipov je zelo malo. V zgodovini so se izoblikovali miselni sistemi, ki so največkrat hoteli združiti in povezati različne metafizične usmeritve. Čeprav je to nenehna skušnjava duha, čeprav ljudje vedno želimo ublažiti disonance in izravnati nasprotja, ubrati srednjo

pot med afirmacijo in negacijo, je sinteza nezdružljivega največkrat obsojena na neuspeh. V tem je mogoče tudi razlog, zakaj je toliko filozofskih poskusov v zgodovini imelo tako kratek vek in je po drugi strani prav tako res, da je v filozofiji tako malo res izvirnega in še neizpovedanega.

S. Breton ne razlikuje več kot samo tri radikalno različne in zares izvirne tipe metafizike. Kriterij, po katerem jih loči, je tip razmerja, ki ga vzpostavljajo med počelom in tem, kar iz počela izhaja. Tako dobimo metafiziko počela, ki ne obsega nič tistega, kar izhaja iz njega, metafiziko počela — nič; metafiziko počela, ki ne obsega nič drugega kot tisto, kar izhaja, metafiziko počela — vse; končno pa metafiziko eminence, ki predstavlja že srednjo pot in sintezo prvih dveh. Te tri temeljne metafizične smeri so po Bretonu ireduktibilne, so trije temeljni načini, kako se nam razodeva počelo. Vendar je treba po njegovem vedno poudarjati, da nobenega teh treh načinov filozofiranja ni mogoče zreducirati na drugega, še manj pa jih je moč združiti v celoto. »Trije veliki metafizični rodovi samo poudarjajo svojo ireduktibilnost«[1].

Metafizična problematika razodeva svojo nadčasovnost in trajnost prav s tem, da se njene temeljne sheme v zgodovini človeške misli vedno ponavljajo. Vsaka doba prinaša nova spoznanja. Ta so kakor zidaki, ki jih je moč filozofsko po svoje obdelati in vključiti v že načrtovano in zasnovano metafizično zgradbo. Vendar bi bilo enostransko, če bi samo metafizičnemu erosu pripisali moč sistematizacije. Znanstvena spoznanja niso metafizično povsem nevtralna, niso enako združljiva z vsakim od treh tipov metafizike. Toda tudi to trditev je treba dopolniti s pripombo, da velikokrat znanstvene teorije svojo metafizično pristranskost dolgujejo samim znanstvenikom. Kot je pokazal J. Ladrière,[2] vsebujejo znanstvene teorije kot teorije vedno več, kot je formalno moč deducirati. Teorija je že interpretacija, zato je strogi empirizem nevzdržno stališče. Vsaka teorija presega strogo znanstveno raven ter s tem že prehaja v bližino metafizičnega tipa mišljenja. To pomeni, da znanost in metafizika nista nikoli povsem tuji panogi, temveč se kljub načelni različnosti bolj ali manj stikata, ponekod pa celo prepletata. Še več, priznati je treba, da gre metafizika pred znanostjo in ji razsvetljuje pot. S tem pa nanjo tudi vpliva in jo usmerja. Zato znanost kljub intenzivnim in nujnim ter uspešnim naporom ne bo nikoli mogla postati metafizično docela nevtralna in brezbrižna. Vprašanje je le, kakšni metafiziki bo bolj naklonjena. Vsak čas ima svoje iracionalne metafizične simpatije.

Vprašanje smotrnosti, ki nas tukaj posebej zanima, prav gotovo sodi med tiste probleme, ki so tesno povezani z metafizičnim spraševanjem. Če je danes za mnoge problem smotrnosti psevdoproblem, vprašanje, ki si ga je celo odveč zastavljati, vprašanje, ki nima več mesta v našem miselnem obzorju, potem se moramo najprej vprašati, kje so metafizične korenine tega odklona. To bo prvi predmet tega sestavka. Drugo in za nas pomembnejše in tudi nedokončano spraševanje pa se bo nanašalo na razmerje med sodobno znanostjo, tokrat predvsem molekularno biologijo, in filozofijo, oziroma bolj točno, kakšen tip metafizike je danes združljiv s tem, kar nam pove o naravi znanost. Zavedam se, da je to spraševanje tvegano, ven-

[1] S. Breton, Du Principe, Paris 1971, 191.
[2] Prim. J. Ladrière, L'articulation du sens, Paris 1970, 35.

dar sem prepričan, da nas spričo nujnosti takega spraševanja ne bi smelo nič odvrniti od njega.

## Metafizični postulati in smotrnost

Vsaka metafizika počiva na treh postulatih, ki jih S. Breton imenuje henološki, ontogenetični in epistrofični postulat. Henološki postulat je postulat enjonosti in enotnosti. Vse, kar je množtveno ali številno, zahteva neko temeljno enotnost, brez katere se kot množtveno niti misliti ne da. Skratka, ni množtvenosti brez enojnosti in enotnosti, ki je torej globlja in bolj temeljna kot množtvenost. Ontogenetični postulat zahteva skupni izvor vsega, kar je. Vse, kar je, je posledica nečesa, ima izvor ali počelo. Epistrofični postulat je soteriološki, teleološki. Vse, kar je, če je številno in če dejansko obstaja, se ne da misliti drugače, kot da teži k enotnosti, k združenju s tistim, odkoder izhaja. Tako se prva dva postulata zaključujeta in dopolnjujeta v tretjem, epistrofičnem postulatu. Kot pravi S. Breton: »Ta soteriološka komponenta, ki je razvidna v vsaki teologiji in v vsaki filozofiji zgodovine, zaključuje krog ontoteološke misli«.[3]

Če tako imenovani epistrofični postulat zavzema mesto enega treh temeljnih postulatov, na katerih je osnovana vsa zgradba metafizične misli kakršnega koli tipa, potem bomo zlahka razumeli, da so smotrnost postavili v oklepaje, če že ne pod vprašaj, teoretiki, ki so v idealu znanstvene objektivnosti videli vzorec vsakega veljavnega spoznanja. Vendar ne smemo prezreti dejstva, da že pred pojavom modernega znanstvenega obravnavanja naravnih pojavov naletimo na misel, ki je ne moremo imeti za znanstveno v modernem pomenu te besede, ki pa kljub temu bolj ali manj izrečno nasprotuje teleologiji. Mislim namreč na stare atomiste, Anaksagora, Demokrita in Empedokla. Metafizika jih je pripeljala do pojmovanja narave, kjer za smotrnost ni bilo pravega mesta. Ali naj to pomeni, da imamo opravka z metafiziko, ki lahko pogreša epistrofični postulat? Ali torej ni vsaka metafizika nujno tudi v nekem smislu teleologija?

Zgoraj sem omenil tri temeljne tipe metafizike, med njimi tudi metafiziko počela — vse. Če sedaj od blizu pogledamo filozofijo Anaksagora in Empedokla, vidimo, da je močno podobna idealnemu tipu te metafizike. Oba priznavata poleg sestavnih delov vsega, atomov, še počelo, ki te delce urejuje in sestavlja. Vendar to počelo tem delcem ni transcendentno, temveč bolj imanentno. Sestavljanje in razstavljanje atomov je postavljeno v okvir večnega vračanja. Mislim, da je prav ideja vračanja v jedru nasprotna misli na pravo smotrnost. Večno vračanje ne pozna Smotra, temveč smotre, ki pa pravzaprav ne zaslužijo tega naziva. Empedokles si stvari predstavlja še v dokaj mistični obliki, Anaksagoras priznava kozmični um in ga postavlja v neposredno bližino človeškega razuma, Demokrit pa ta antični proces sekularizacije izpelje do konca. Človek se vedno bolj izkoreninja in trga iz objema kozmosa in se z njim sooča kot tujim bitjem. Čeprav je samó Demokritova filozofija strogo materialistična in mehanicistična, sta teleolo-

[3] S. Breton, La théologie de l'histoire devant la réflexion philosophique, v: La théologie de l'histoire. Herméneutique et Eschatologie, Paris 1971, 148.

ški nazor zavrgla že Empedokles in Anaksagoras. Predvsem Anaksagorov »nous« ni nikakršna smotrno delujoča vesoljska duša. Hkrati pa metafizika predsokratskih atomistov v marsičem spominja na metafiziko počela — vse. To vidimo pri Anaksagoru, ki je nekakšen most med Empedoklom in Demokritom. Kaže, da je Anaksagoras vedno bolj ločil vesoljno dušo (nous) od snovi, red v svetu pa je bolj in bolj pripisoval čisto znotrajsvetnim, imanentnim dejavnikom. Tako vsaj pravi Sokrat v Fajdonu: »Že sem menil, da sem v Anaksagori našel po srcu učitelja vzročnosti v svetu, ... A kako hitro je razočaranje podrlo moje visoke upe! Zakaj dlje ko sem bral, bolj sem videl, da mož ne porablja duha za svetovni princip in mu ne pripisuje nikakih vzročnosti za red v svetu, pač pa navaja za vzrok zračne, etrske in vodne gmote in še veliko drugih neslanosti«.[4] Reči bi mogli torej, da je metafizika počela—vse, se pravi metafizika imanence in svetnemu dogajanju sorazmernega počela, po nekem naravnem teženju bolj in bolj prehajala v mehanicistično interpretacijo spreminjanja in nastajanja.

Težko bi rekli, da metafizika počela—vse ne pozna epistrofičnega postulata. Pač pa ga relativizira z idejo o večnem vračanju. Empedokles v tem smislu razlaga nastanek, spreminjanje in smrt vseh bitij z večno »dialektiko« Prepira in Ljubezni. Imanentistična metafizika počela—vse je neke vrste realizirana eshatologija, ki epistrofičnosti in smotrnosti povsem ne ukinja, pač pa relativizira. Ne pozna namreč nobene enkratne in vesoljne, metafizične neizpolnjenosti in napetosti, ki bi veljala ne samo za posamezne, ontične svetovne periode ali časovno prostorne strukture, temveč bi imela ontološko, metafizično, absolutno enkratno vlogo. Smotrnost je smiselno iskati in priznati v metafizično upanjski in utopični viziji sveta. Zato je tudi razumljivo, zakaj je pretežni del zahodne metafizike pod vplivom judovsko krščanske eshatologije ohranjal smotrnostno razlago razvoja sveta vedno živo in jo celo poglabljal.

### Od mehanicizma k integrizmu

Kjer počelo in svet, ki iz njega izhaja, nista radikalno različna, kjer se epistrofičnost spremeni iz neudejanjenega postulata v vedno se ponavljajoče dejstvo, izgubi ideja smotrnosti svojo vsebino in vlogo.

Izgubi namreč prostor, kjer bi se lahko razodela. Tako se tukaj paradoksalno stikata Heglova absolutna sistematizacija in Nietzschejeva misel o večnem vračanju. Zato je tudi tako težko reči, da ta vizija počiva na večjem pogumu in da je teleološka miselnost znamenje duhovne šibkosti in nezrelosti. Pristajanje na brezperspektivnost je lahko tudi resignacija in kapitulacija. Zato nas Nietzschejev ideal nadčloveka ne prepriča, ker sta si v njem preveč blizu junaštvo in obup, se pravi junaštvo iz zavesti, da ni kaj izgubiti, ker ni nič obljubljeno, ker ni ničesar pred nami.

Vendar taka metafizika sama ni nikoli preveč ogrožala teleološke misli. Postavljala se je namreč z ostalo metafiziko na isto raven in se je morala boriti z istim orožjem, imela je na voljo isti tip dokazov kot teleologija pro-

[4] Predsokratiki (A. Sovrè), Ljubljana 1946, 120.

tidokazov. Stvari so se bistveno spremenile s pojavom znanstveno objektivnega dojemanja in obravnavanja sveta. Iskanje finalnosti ali smotrnosti je že Descartes izključil iz pravil zanesljivega umovanja. »Tudi se ne bomo ustavili in ne bomo raziskovali smotrov, ki si jih je Bog postavil, ko je ustvaril svet, in bomo iz naše filozofije izključili vsako iskanje smotrnih vzrokov. Ne smemo namreč tako visoko misliti o sebi in si domišljati, da nam je Bog zaupal svoje namene . . .«[5]. Toda ta drža, ki je pri Descartesu izražena še v obliki nekakšnega strahu božjega, je z empirizmom, pozitivizmom in scientizmom postala izraz same znanstvenosti kot takšne, čeprav je že pri Descartesu treba videti v njej predvsem načelo, ki izhaja iz njegovega racionalizma. Tako je znanstvena epistemologija prihajala vedno bolj do prepričanja, da hipoteza smotrnosti prav nič ne koristi dejanskemu spoznanju in napredku znanosti. Temu se ni prav nič čuditi, saj je smoter kot vzrok nekaj, kar še ni (finis in intentione), predvsem pa je smotrni vzrok vedno le posredni vzrok, ki vpliva na tvorni vzrok. Zato je smotrna vzročnost po svoji naravi že diskretna, skrita in posredna in je res vprašanje, kako naj znanost, ki raziskuje, odkriva in formalizira naravne zakone, se pravi, neposredno vzročnost, tvorno vzročnost, upošteva še smotrno vzročnost in kaže nanjo. Smotrnost je tista tipična kvaliteta, ki se že po svoji opredelitvi odteguje strogo znanstvenemu raziskovanju. Zato razumemo, zakaj mnogi znanstveniki sodijo, da ugotavljanje smotrnih vzrokov nič ne prispeva k objektivnemu spoznavanju stvari. Tako pravi J. Monod: »Vogelni kamen znanstvene metode je postulat, da je narava objektivna. To pomeni, da je treba **sistematično** zavračati misel, da bi k ‚resničnemu' spoznanju mogla voditi kakršnakoli interpretacija, ki bi bila izražena s pomočjo pojmov smotrne vzročnosti, se pravi načrta[6]. Če pa k temu dodamo še to, da je zaradi vpliva empirizma in pozitivizma še danes tvorna vzročnost sama, se pravi tvorna, notranja vzročnost v strogem pomenu besede pod vprašajem, potem se res ne moremo preveč čuditi, če številni znanstveniki in filozofi, ki prisegajo na zgolj znanstveni epistemološki kanon, a priori in načelno opuščajo vsako misel na smotrnost.

Vendar tudi v tem med znanstveniki ni popolnega soglasja. E. Meyerson je že pred desetletji pripomnil, kako najbolj zagrizeni antifinalisti, se pravi nasprotniki smotrnosti, nagonsko govorijo o organih tako, kot da bi ti bili ustvarjeni zaradi svojih funkcij. Samo kadar izrečno poudarjajo svojo mehanistično vizijo narave, se izogibajo izrazov, ki izvirajo iz teleološkega pojmovanja stvari.[7] Iz povedanega je treba torej povzeti, da v strogem pomenu besede dejstev smotrnosti ni, temveč imamo samo smotrnostne interpretacije dejstev, ki bi brez te zadnje interpretacije tudi ne bili do konca umljivi. Antifinalizem se torej mora odpovedati zadnji razumljivosti, nekemu zadnjemu spoznanju. To je cena, ki jo plača, kdor absolutizira znanstveni tip spoznanja. Če se tej interpretaciji ni pripravljen odpovedati, mu preostane samo še mehanicistična globalna razlaga stvarnosti.

Tako si stojita nasproti finalistična, teleološka, smotrnostna in mehanicistična filozofija narave. Mehanicizem je najprej nauk, po katerem je mo-

[5] R. Descartes, Principia philosophiae, I, 28.
[6] J. Monod, Le hasard et la nécessité. Paris 1970, 32.
[7] Prim. E. Meyerson, De l'explication dans les sciences, 49.

goče razložiti vse, kar se dogaja v živi in neživi naravi, z zgolj tvorno vzročnostjo in pri tem ni treba upoštevati nobene smotrnosti. S tem se mehanicizem tesno povezuje z materializmom, oddaljuje pa od vitalizma v najširšem pomenu besede. Vse pojave življenja razlaga s samimi fizikalnimi in kemičnimi lastnostmi materije in a priori izključuje vsako drugo življenjsko počelo. Jasno je, da je tudi ta opredelitev mehanicizma še ohlapna. Ni namreč vseeno, ali kdo trdi, da že današnja fizika in kemija moreta razložiti življenje, ali pa, da bo to moč šele v prihodnje, ko se bo naše znanje o materiji poglobilo. Še bolj pa je pomembno raziskati, kaj nagiba mehanicizem kot priznavanje zgolj tvorne vzročnosti k materializmu v strogem pomenu besede. Vnaprej ni prav nič izključeno, da se mehanicizem ne bi mogel povezati tudi z vitalizmom, se pravi, da bi vitalno energijo samó imel za zadnjo vzročno instanco življenjskih pojavov, a brez kakršne koli smotrnosti in naravnanosti. Omeniti je treba, da pravzaprav taka mehanicistična teorija življenja tudi obstaja, čeprav ni nikogar, ki bi bolj protestiral proti nazivu mehanicizem, kot prav njen avtor. Mislim namreč na H. Bergsona in njegov življenjski vzlet (élan vital). Vsakomur je razvidno, na kako pojmovno negotovem terenu se gibljemo.

To, kar mehanicizem nagiba k materializmu, je pojem naključja. Po svoji logiki sta oba primorana, da dejstvo razvoja od nežive snovi k življenju, nato pa življenja samega, pripišeta predvsem naključnim spremembam.

Vse do pred nekaj desetletij v znanosti, predvsem v biologiji, niso odkrili nič takega, kar bi lahko bistveno vplivalo na filozofsko odločitev v prid tako mehanicističnemu kot izrazito teleološkemu gledanju. Znanosti so se pridno specializirale, cepile in raziskovale vsaka v svojo smer. Nakopičenega je bilo vedno več znanja, vendar niti mehanicisti niti finalisti niso mogli opreti svoje interpretacije na kakšna znanstvena ugotovljiva dejstva. Kakor sem že opozoril, smotrnost ni zadeva ugotovljivih dejstev, temveč interpretacije. S tem pa nikakor ne mislim trditi, da je takšna ali drugačna interpretacija stvar poljubne izbire ali zgolj osebnega okusa. Hočem pa poudariti, da smotrna vzročnost nikakor ne more konkurirati tvorni vzročnosti, da smotrni vzroki tvornih vzrokov ne nadomeščajo, da ne zmanjšujejo njihove vloge. Ker je strogo znanstveno ugotovljiva samo tvorna vzročnost, oziroma, če upoštevamo empiristično in pozitivistično zoženje vzročnosti, samo zaporedje dveh dogodkov, je povsem razumljivo, da znanost vseskozi ni mogla dati prav niti eni niti drugi interpertaciji. Še več. Že vse do pojava sodobne molekularne biologije je bila zgolj mehanicistična interpretacija vesolja in njegovega razvoja v celoti res kaj malo verjetna. Če namreč jemljemo stvari makrokozmično in makroskopsko, je res težko verjeti, da bi se vsi ti organizmi in organizacije organizmov izoblikovali zgolj po naključju. Proti zgolj naključni in mehanicistični razlagi razvoja so njeni nasprotniki poudarjali predvsem strogo korelacijo različnih funkcij organov znotraj določenega sistema. Spremembe torej, ki so popeljale življenje na novo razvojno stopnjo, so morale biti ne samo solidarne, temveč tudi koordinirane, korelativne in komplementarne. Z drugimi besedami, naključje samo bi moralo biti usmerjeno, vodeno od daleč, predvsem pa harmonizirano v svojem učinkovanju. Zato pravi H. Bergson o mehanicizmu: »Mehanicistična teorija nam kaže, kako se je stroj polagoma sestavljal pod vplivom zunanjih okoliščin,

pa najsi so te direktno posegale v samo tkivo ali pa indirektno prek selekcije najbolje prilagojenih posameznikov. Toda v kakšnikoli obliki se že pojavi ta teza in čeprav nekaj drži, kar zadeva posamičnosti poedinih delov, ne more v ničemer razložiti njihove korelacije«.[8]

Pojav in razvoj molekularne biologije je pojmovanje evolucije v veliki meri spremenil in dopolnil. Kdor koli se bo naprej ubadal z vprašanjem smotrnosti v naravi, kogar koli bodo zanimala vprašanja, ki nanja odgovarja filozofija narave, bo moral upoštevati molekularno biologijo in pri filozofski interpretaciji izhajati tudi iz njenih dognanj. Razvojna teorija kot takšna mora prav tako svojo interpretacijo razvoja nasloniti na odkritja molekularne biologije.[9]

Razumljivo je, da tukaj ne gre za oris molekularne biologije v celoti. Omejiti se moram na nekaj stališč in dognanj.

Molekularna biologija je z odkritjem genetskega koda odkrila in poudarila neverjetno stalnost, konservativnost vrste. Pri tem igrajo posebno vlogo nukleinske kisline in prav odkritje njihovega modela pomeni do danes največji in pomembnejši dosežek molekularne biologije. »Največje in morda najbolj čudovite molekule, ki so v živih organizmih, so **nukleinske kisline.** Vsi novejši poskusi dokazujejo, da so nukleinske kisline molekule, ki nadzorujejo osnovne življenjske procese v vseh živih organizmih. Te kisline so kemična zveza med generacijami. Znanstveniki so skrbno proučevali zgradbo nukleinskih kislin, da bi odkrili, kako ta vrsta molekul nadzoruje vse reakcije v živem svetu. V zadnjih nekaj letih so odkrili marsikaj o teh molekulah. Priča smo najbolj razburljivim odkritjem v biologiji vse od takrat, ko so znanstveniki po vsem svetu začeli preučevati strukturo in delovanje nukleinskih kislin«.[10]

Nukleinske kisline so dvojne, deoksiribonukleinske kisline (DNA) in ribonukleinske (RNA) kisline. DNA se nahaja v celičnem jedru, RNA pa se nahaja v jedru in v citoplazmi. V celici imata obe kislini izredno pomembno in ločeno vlogo. DNA je primarni usmerjevalec celičnih dejavnosti in procesov, predvsem pa je pomembno to, da je to tista snov, ki določa dednost. Molekula te kisline je sestavljena namreč iz dveh vzporednih in vzporedno zavitih verig nukleotidov. Ko se molekule DNA podvojijo, kar se zgodi vedno, ko se celice podvojijo ali razmnožijo, se ti dve vzporedni verigi ločita, tako da v vsaki celici ostane ena sama veriga. Toda vsaka izmed njiju si začne takoj sestavljati novo »vzporedno« verigo, ki bo natančen posnetek prejšnje, molekula DNA izdela svoj »natančen odtisek ali kopijo«.[11]

Ko se konstituira nova celica, vodi ta postopek DNA, vendar ne naravnost, temveč prek RNA. RNA si je treba namreč predstavljati kot šifrirano sporočilo, kot biološki kod. RNA je posrednica med DNA in citoplazmo, kjer poteka večina dejavnosti. V jedru celice, kjer se nahaja DNA, se kodna informacija »prepiše« oziroma »prevede« na RNA, RNA pa vodi procese v celični citoplazmi. »Novejša raziskovanja so pokazala, da RNA deluje kot »posrednik«. RNA prenaša navodila, zapisana v DNA, v citoplazmo, kjer po-

[8] H. Bergson, L'évolution créatrice, v: Oeuvres, Paris 1963, 570—571.
[9] Prim. Razvoj življenja od molekule do človeka, Ljubljana 1974, 231.
[10] v op. 9 n. d., 203.
[11] v op. 9 n. d., 218.

teka večina celičnih procesov. RNA vodi oblikovanje beljakovin. Kodirana navodila iz molekul DNA se prevedejo v sporočila RNA, molekule RNA pa prenesejo ta sporočila v citoplazmo. RNA, ki prenaša sporočila, se imenuje **informacijska** RNA (messenger RNA). Druga vrsta RNA, imenovana **prenašalna** RNA (transfer RNA), pa prenaša aminokisline k informacijski RNA. Celica reagira na navodila (informacijska RNA) na ta način, da razvrsti aminokisline tako, da nastane ustrezna beljakovina«.[12]

Ves ta proces, ki sem ga tukaj opisal, kaže na neizprosen zakon, po katerem živi organizmi nimajo drugega »namena«, kot da proizvajajo ali rodijo sebi **enake** potomce. Genetični kod je po svoji strukturi, po strukturi svojega »razmnoževanja«, urejen tako, da skoraj nujno ostaja isti in se ne želi spremeniti. »Centralna dogma«, kot jo imenuje M. Grabnar, molekularne biologije pravi, da je prenos genetičnega koda oziroma informacij strogo enosmeren in poteka v smeri DNA — RNA — protein, čeprav menda tudi to ni več tako univerzalna dogma, kakor je kazalo.[13] Vsekakor se ob tem lahko zazdi, da centralna dogma trdi, da razvoj življenja, njegova smer in njegov smoter niso nikjer vpisani, v nobenem votku vesoljnega razvoja, v nobeni globini materije. Res je sicer, da se stvari razvijajo, toda samo znotraj meja, ki jih dopušča pravilo, po katerem morajo potomci strogo posnemati prednike. Na ravni molekule se to izraža v dejstvu, da DNA prenese sporočilo ali informacijo RNA, RNA pa nato vodi in usmerja po tem sprejetem kodu konstituiranje in razvoj novega bitja. To pravilo je posplošil na primer J. Monod in izrazil s stavkom, da ima invarianca primat nad teleonomijo, oziroma, da je invarianca pred teleonomijo.[14] Z drugimi besedami pomeni to, da je treba pripisati dejstvo razvoja golemu naključju, spremembam genetskega koda, mutacijam, ki niso nikjer predvidene. Mutacije nastajajo redko, vendar so vedno posledica napak v procesu podvojevanja DNA. Če je ta napaka DNA novo celico celo izboljšala (o čemer bo potem odločala naravna selekcija), bo celica ostala; ko se bo pa podvojila, se bo podvojila tudi mutacija.

»V mnogih milijardah podvojitev DNA, ki so se zgodile v več sto milijonih letih, je bilo tudi število mutacij zelo veliko. Biologi so ugotovili, da se mutacija dogaja v vseh virusih, bakterijah, rastlinah in živalih, ki so jih proučevali. Zdi se, da je večina mutacij neškodljivih za celico. Tu in tam pa pride do mutacije, ki daje celici rahlo prednost pred normalno celico. Ta prednost preide na potomca in nova ‚mutirana' celica ali organizem lahko tako postane nova vrsta. Na ta način pomeni ‚naravni izbor' mutacij DNA močno povezavo med razvojno teorijo in naravo dednosti,« pravijo avtorji dela Razvoj življenja od molekule do človeka.[15] Videli pa bomo, da to, kar velja kot zakon za celico, nujno ne velja za celoten organizem.

Mehanicisti so začeli interpretirati dognanja sodobne molekularne biologije v smislu svojih stališč. Razvoj bi po njihovem ne bil nič drugega kot sad dialektike med nujnostjo ali invarianco, zvestobo pri reprodukciji genetskega koda in nato celotne nove celice, in med naključjem, ki edino more

[12] v op. 9 n d., 226—227.
[13] M. Grabnar, Molekule ⊥ energija = življenje, Meje spoznanja, Celje 1974, 131—132.
[14] J. Monod, v op. 6 n. d., 37.
[15] v op. 9 n. d., 231.

v genetski kod vnesti nekaj novega. Novosti se v biosfero morejo »pritihotapiti« samo prek genetskega koda. Tu pa naj bi zadostovalo naključje. Nobene druge globlje teleonomije ali teleologije ni. Ničesar ni, kar bi vodilo, usmerjalo in načrtovalo same mutacije.

Najvidnejši predstavnik take mehanicistične interpretacije odkritij sodobne genetike je francoski biolog in Nobelov nagrajenec J. Monod. V svoji knjigi, ki nosi značilen naslov Le hasard et la nécessité (Naključje in nujnost), podnaslov pa Esej o filozofiji narave sodobne biologije, je hitro izrabil priložnost in interpretiral dognanja molekularne biologije v smislu mehanicizma. Zastopa pa najbolj ekstremna mehanicistična stališča. Ves razvoj je treba pripisati izključno naključju. »Prvinski in začetni dogodki, ki utirajo pot razvoju teh močno konservativnih sistemov, živih bitij namreč, so mikroskopske narave in so naključni (fortuits) ter nimajo nobene zveze z učinki, ki jim mogoče sledijo v teleonomičnem funkcioniranju. Brž ko je posamičen pripetljaj, ki je kot tak bistveno nepredvidljiv, vpisan v strukturi DNA, se mehanično in zvesto tudi ponovi in prevede, se pravi razmnoži in prenese v milijone in milijarde izvodov. Izšel je iz kraljestva čistega naključja in vstopi v kraljestvo nujnosti in najbolj neizprosnih gotovosti«.[16] Ves razvoj in vsa različnost rodov in vrst sta izšla iz rulete, ki jo vrti Naključje. Monod je v tej točki neverjetno apodiktičen. »**Samó** naključje je izvor vsake novosti in vsakega stvarjenja v biosferi. Čisto naključje, zgolj naključje, absolutna, a slepa svoboda sama je korenina čudovite zgradbe evolucije. Ta osrednji pojem moderne biologije ni danes le ena izmed podmen drugih prav tako možnih ali vsaj neprotislovnih. Samo njo je mogoče misliti, ker je edina združljiva z opazovanjem in izkustvom. Nič pa nam ne dopušča, da bi mislili (ali celo upali), da bi v tej točki morali ali vsaj smeli svoje pojme spremeniti.«[17]

Ta skrajna mehanicistična interpretacija ne samo ni edina možna, temveč še zdaleč ni prepričljiva. Njena temeljna hiba je v tem, da ne upošteva razlike med celico in drugimi, neprimerno bolj zamotanimi organizmi. Čeprav je mogoče res, da urejenost živega bitja temelji na strukturi ene same velike molekule«,[18] si danes številni veliki biologi ne upajo trditi, da je z odkritjem nastanka nove celice že razložena skrivnost razvoja vse biosfere. Biolog J. D. Watson, ki je skupaj z F. H. C. Crickom izdelal leta 1953 model DNA, dvomi, da bi z naključnimi spremembami in razvojem enoceličarjev že tudi razvozlali uganko razvoja bolj kompleksnih živih organizmov.[19] Podobno trdi F. Jacob. »Začeli smo razumeti celico, ne pa še tkiva ali organa. Sploh ne poznamo sistemov, ki vodijo izvršitev kompleksnih programov, na primer razvoj sesalca ... Čas in aritmetika nasprotujeta, da bi mogli pripisati razvoj izključno zaporedju mikro dogodkov, mutacijam, ki bi se vsaka pojavila po naključju. Če bi hoteli izvleči z ruleto, kos za kosom, podskupino za podskupino, vsako od kakih pet tisoč proteinskih verig, ki sestavljajo sesalčevo telo, bi bilo treba časa, ki daleč presega trajanje sončnega sistema. Samo pri preprostih organizmih se dajo variacije izvršiti v izključno neod-

[16] J. Monod, v op. 6 n. d., 135.
[17] J. Monod, v op. 6 n. d., 127.
[18] F. Jacob, La logique du vivant, Paris 1971, 274.
[19] Prim. J. D. Watson, Biologie moléculaire du gène, Paris 1968, 415—416.

visnih etapah ... Evolucija je postala sploh možna zato, ker so se medtem genetični sistemi sami že razvili. Skupaj s povečano kompleksnostjo organizmov se komplicira tudi njihova reprodukcija .. .«[20] To trdi F. Jacob, ki je dobil Nobelovo nagrado skupaj z J. Monodom. Skratka, rečemo lahko, da Bergsonov ugovor proti mehanicističnemu pojmovanju razvoja, razvoja, ki bi bil sad golega naključja in selekcije, še ni ovržen, čeprav si danes predstavljamo čisto drugače razvoj kakega organizma, kot pa si ga je mogel predstavljati še v prvi polovici stoletja Bergson.

Mislim celo, da bijejo mehanicizmu zadnje ure in da je Monodova knjiga njegov labodji spev. S tem nikakor nočem reči, da bo sodobna biologija potrdila stare teleološke in vitalistične interpretacije. Še zdaleč ne. Vendar postaja vedno bolj jasno, da red in strukturiranost živih organizmov ne izhaja iz nereda, kot se to lahko zgodi pri neživih bitjih. Vsak red, ki bistveno določa vsako živo bitje, temelji na reprodukciji reda že konstituiranega živega bitja, pravi Jacob.[21]

Organizem namreč ni preprost sistem, temveč ga moramo pojmovati kot sistem sistemov. Kompleksnost organizmov je takšna, da se ne bi mogla nikoli izoblikovati, se reproducirati in se razviti, če bi se morala celota sestavljati po koscih, po molekulah, kot mozaik. Vsak organizem je serija integracij, serija sistemov, ki so združeni v novi sistem na višji ravni. Ne združujejo se posamezniki, temveč množice, ki s tem združevanjem sestavijo novo množico na višji ravni. Na tej novi ravni pa se množice te ravni ponovno združijo, saj so si podobne, in sestavijo novo množico na še višji ravni in tako naprej ... »Tako se živa bitja sestavljajo s serijskim pakiranjem. Členijo se kot hierarhija diskontinuiranih množic. Enote, ki imajo relativno dobro določeno veličino in strukturo in ki so si približno enake, se združujejo in na naslednji ravni sestavijo novo celoto«.[22] Takšno enoto, ki je sestavljena iz podenot, imenuje Jacob integron (intégron). Vsak integron je sestavljenka iz nižjih integronov, podintegronov. Integroni se prav tako združujejo in sestavijo na višji ravni novi integron, nadintegron.

Pri vsem tem je pomembno to, da takšna integronska struktura živih organizmov predstavlja veliko večjo kompleksnost, kot pa če bi organizem pojmovali kot enoto brez podenot, enoto ali množico, ki bi jo njene ireduktibilne prvine neposredno strukturirale in sestavljale. Vsaka podenota se namreč pokorava dvojni strukturi: strukturi same sebe, hkrati pa tudi globalni strukturi celega organizma. Kaj to pomeni? To pomeni, da mora biti že takrat, ko se sestavlja posamičen integron, pri tem navzoča »misel« ali »načrt« organizma kot celote.

Šele sedaj doumemo ves pomen in vso vlogo genetskega koda. Za popolno integracijo ni dovolj, če obstaja material, ki bi z bolj ali manj srečnim dodajanjem počasi oblikoval novi organizem. Takšna je bila približno mehanicistična predstava o razvoju. Tudi genetski program ima pri oblikovanju materiala nepogrešljivo vlogo. Organizem ni vsota podenot, ki bi se

[20] F. Jacob, v op. 17 n. d., 329—330.

[21] Prim. F. Jacob, v op. 17 n. d., 270. V skladu s tem načelom Jacob ne obljublja nobene bakterije iz epruvete. Pravi celo, da prav nič ne kaže, da bi se nam kdaj kaj takega posrečilo (prim. str. 316).

[22] F. Jacob, v op. 17 n. d., 323.

vnaprej razvile povsem neodvisno in brez vsakršnega razmerja do tega organizma. Da se integroni sploh morejo sestaviti v višje integrone, morajo biti na to že na neki način pripravljeni. Tako se vsaj organizirajo vsi organizmi. Noben sestavni integron se ne da povsem razložiti iz svoje lastne strukture, temveč je njegova lastna in relativno avtonomna struktura strukturno že povezana z globalno strukturo celotnega organizma. »Vsak objekt biološkega raziskovanja predstavlja sistem sistemov. Kot element sistema višjega reda včasih sam upošteva pravila, ki jih ni moč izvesti iz analize njega samega ... na vsaki ravni integracije razodene nekaj novih značilnosti«.[23] Tako se mehanicistični pogled na biosfero počasi umika pogledu, ki bi ga lahko imenovali integrizem. Poudarek leži na sistemu, na integraciji, na strukturi. Ta ni rezultat sestavljanja prvin, temveč počelo in vodilo njihovega sestavljanja. V sholastičnem izrazoslovju bi lahko rekli, da dejavnosti prvin živega organizma niso med seboj samo v predikamentalnih, temveč in celo predvsem v transcendentalnih relacijah. Sistema ni mogoče razumeti iz prvin, pač pa je prvine mogoče razumeti samo iz sistema. In to velja ne samo za prvine kot posamične fizikalno kemične bitnosti, temveč za njihove podsisteme, integrone.

Na dlani je, da je Jacob veliko bolj naklonjen finalizmu kot pa Monod. Reči smemo celo, da se v marsičem približuje Bergsonovemu pojmu korelacije, kot sem ga zgoraj omenil, medtem ko Monod brez priziva zavrača Bergsona in ga uvršča med metafizične vitaliste, s katerimi noče imeti nič skupnega.[24] Vendar bi bil nepošten do Jacoba, če ne bi pokazal tudi na točke, ki ga oddaljujejo od vitalizma, vsaj od določene vrste vitalizma.

Vitalizem je namreč mogoče deliti na dva med seboj globoko različna toka. Prvega lahko imenujemo realistični vitalizem, ki ga Monod imenuje tudi metafizični vitalizem. Zanj je značilno predvsem to, da poleg materije, takšne, kot jo poznamo mi in kot jo srečujemo v neživem svetu, priznava še neko drugo bitnost, ki realno obstaja in ki je počelo življenja in življenjskih procesov. To življenjsko počelo je nekakšna posebna energija, drugačne narave in drugačnega, nematerialnega bistva, in od materije radikalno različna. Bergsonov »élan vital« je prav gotovo zelo podoben takšni predstavi počela življenja in razvoja.[25] Ta v bistvu dualističen vitalizem je tudi Jacobu povsem tuj. Nenehno poudarja, da procesi, ki potekajo na mikroskopski, molekularni ravni, niso v ničemer različni od procesov, ki jih analizirata fizika in kemija v neživih sistemih. Nove lastnosti, ki so lastne živim organizmom, se pojavijo na makroskopski ravni, kot da bi nova stopnja sistematizacije, višja raven integracije rodila tudi nove kvalitete. Nove kvalitete se torej ne pojavijo po zaslugi čiste kvantitete, kot to uči dialektični materializem, temveč na osnovi nove organizacije. »Kvaliteta stvari se spremeni prek integracije«.[26] Realistično vitalistična interpretacija je po Jacobu nevzdržna. »Če priznamo, da so na molekularni ravni fizikalno-kemični procesi enotni, pomeni to, da je vitalizem ob vsako funkcijo«.[27]

---

[23] F. Jacob, v op. 17 n. d., 328.
[24] J. Monod, v op. 6 n. d., 39—40.
[25] Prim. H. Bergson, v op. 8 n.d., 710.
[26] F. Jacob, v op. 17 n. d., 344.
[27] F. Jacob, v op. 17 n. d., 320.

Toda Jacob nikakor nima namena reči, da je življenje v strogem pomenu besede mogoče v celoti reducirati na zgolj fizikalno kemične procese. Biologija ne more več ignorirati fizike, vendar se tudi ne more reducirati nanjo. To je mogoče najbolj zanimiva trditev Jacobovega integrističnega vitalizma, če smem tako imenovati Jacobovo teorijo. Po tej teoriji obstaja med biosfero in neživim svetom korenita razlika. Vendar ta razlika ni razlika bistev ali narave prvin, ki sestavljajo eno in drugo sfero, temveč v kompleksnosti in ravni integracije.[28] O strukturi ali integronu pa smo že rekli, da ga ni mogoče rekonstruirati iz vsote sestavnih prvin. Sestavne dele usmerja in oblikuje logika organizma kot celote.[29] Zato integrona ene ravni ni nikoli mogoče zreducirati na lastnosti, ki jih imajo njegovi podintegroni. »Biologije ni mogoče zreducirati na fiziko in kemijo ... na vseh ravneh je integracija tista, ki daje sistemom lastnosti, ki jih njihovi sestavni deli nimajo iz samih sebe. Celota ni zgolj vsota delov«,[30] nenehno poudarja Jacob.

Ta integristična biologija, kot jo imenuje sam Jacob, nima torej nič skupnega z realističnim in metafizičnim vitalizmom. Vendar le-ta ni edina oblika vitalizma. Poznamo še tako imenovani formalistični vitalizem, ki v jedru ni bistveno različen od Aristotelovega hilemorfizma. Ne bi želel zagovarjati kakršnekoli konkordizme, a ne zdi se mi neutemeljeno videti veliko podobnost med Jacobovo integristično biologijo in klasičnim aristotelsko-sholastičnim hilemorfizmom. Ta podobnost je močno zanimiva in vredna pozornosti.

### Program, novo ime za smotrnost

S tem pa postaja vedno bolj jasno, da tudi smotrnost ni več tako tuj pojem biologije, kot bi nas rad o tem prepričal J. Monod skupaj z vsemi ostalimi zagovorniki mehanicistične interpretacije. Čeprav vloge naključja nikakor ne gre zanikati, pa nas Jacob vseskozi opozarja na to, kako vse kaže, da vsak organizem »teži« k reprodukciji, da vsaka bakterija, vsaka ameba, vsaka praprot »sanja« samo o tem, kako bi se spremenili v dve bakteriji, dve amebi, več praproti.[31] Živa bitja imajo torej v sebi »naročilo«, naj se množijo in vsa njihova struktura je usmerjena v to, da bi to »naročilo«, ta svoj program mogle izpolniti. Tako tudi naključje ni zadnja besedá, ki jo lahko izrečemo o razvoju, temveč je naključje sámo v službi razmnoževanja. »Razmnoževanje je tisto, ki naključje usmerja,«[32] pravi Jacob. Tudi program, genetski kod, katerega strukturo sem na kratko prikazal, nima za nalogo nič drugega kot zagotoviti reprodukcijo, razmnoževanje v najugodnejših razmerah. Kajti novo bitje, ki nastane, ki se porodi ali zraste, ni kopija svojih staršev v trenutku spočetja in rojstva. V tem primeru bi se namreč vrsta vedno bolj starala in se razkrojila. Genetski kod zagotavlja, da vsako novo bitje začne živeti od začetka, znova, in ko gre za višje organizme, predvideva, da vsak posameznik med svojim življenjem iz lastne iniciative in pridnosti pospešuje svoj lastni in osebni razvoj. Se pravi, da ima evolucija, gledano v celoti, tudi neko smer, ki jo je mogoče težko določiti,

[28] Prim. F. Jacob, v op. 17 n. d., 302.
[29] Prim. F. Jacob, v op. 17 n. d., 335.
[30] F. Jacob, v op. 17 n. d., 15.
[31] Prim. F. Jacob, v op. 17 n. d., 12, 291.
[32] F. Jacob, v op. 17 n. d., 317.

ker ne vemo, kakšen kriterij naj izberemo, da bi bil čim bolj objektiven in čim manj antropomorfičen. Jacob vidi to smer v spremenljivosti, prilagodljivosti in voljnosti samega genetičnega programa. Ugotavlja namreč, da se le-ta vedno bolj odpira, oziroma da genetski kod sam v svojem lastnem razvoju dopušča vedno večjo odprtost organizmov, katerih konstrukcijo nadzoruje in vodi. Tako se višji organizmi vedno bolj odpirajo svojemu okolju, vedno globlje z njim komunicirajo.[33] Tu nekje naj bi se ustavilo razmišljanje biologa, ki rad poudarja, kako pravzaprav smotrnost znanstveniku nikakor ni tuja misel, čeprav največkrat tega sam noče priznati in ga je sram kot prileţnice, pa je ne more pogrešati. Tej skrivni ljubezenski zvezi med biologom in smotrnostjo, pravi Jacob, daje sodobni pojem programa položaj zakonite zveze.[34]

### Kristjanovo razmišljanje

Biologova misel se je ustavila oziroma naj bi se ustavila tu. Pa se ni. Jacob gre še dalje. Svojo teorijo integracije relativno samostojnih in zaključenih podskupin razvija celo onstran območja živih organizmov. Integroni niso samo deli živih organizmov, niso samo biološki, temveč tudi družbeni, politični in kulturni. Zakon višje integracije se ne ustavi na meji infrahumanega sveta, temveč zajema tudi tega. Teoretični model integronov aplicira Jacob še na zavestno, individualno in družbeno življenje ljudi, njihovo »odprtost«, komunikacije, gospodarstvo, politiko, religijo ... Z novimi integracijami nastajajo tudi novi programi, genetski programi in kodi, ki vodijo in usmerjajo nove integracije, višje integracije. Vse torej kaže, da je ta teoretični model dokaj pripraven za umevanje ne samo molekularnih in celičnih procesov živih bitij, temveč celo zavestnega sveta. Pri tem seveda ne smemo pozabiti na to, da je treba vedno upoštevati tudi notranjo in relativno avtonomijo posamičnih ravni in integronov znotraj globalnega integrona. Toda kot filozofi si smemo zastaviti tudi vprašanje, ki si ga Jacob ne zastavlja: ali je sploh kakšen izvorni in prvi integron, integron, ki bi po naravi integrona samega moral utemeljevati, posredno voditi in usmerjati vse druge integracije; ne »navzgor«, od molekule in celice, pa do kulture in države, temveč navzdol, saj je ena temeljnih tez integristične biologije, da višji integron ni samo vsota ali kopica a posteriori, samo rezultanta prej integriranih sistemov, temveč je sam že vodil in usmerjal, podobno kot DNA in RNA na ravni celice, integracijo svojih podintegronov v novo višjo integracijo. Ta najvišji integron, ki bi bil tudi zadnji oziroma prvi, bi bil kot vsi drugi prav tako ireduktibilen. Ne bi ga bilo mogoče reducirati na njegove podsisteme in bi ne bil njihova rezultanta, temveč bi bil kot neke vrste integracijsko počelo pred njimi in torej pred vsem, kar je. Ob branju knjige ateista F. Jacoba se mi je izoblikovalo razmišljanje, ki pravzaprav ni nič drugega kot kristjanova ekstrapolacija, a ni nič manj upravičena kot biologova ekstrapolacija teoretičnega modela, ki velja v biologiji, na individualno in družbeno človekovo življenje. Znanstveni teoretični model integrona, ki dobro funkcionira, ko gre za raziskovanje celice nekega kolibacila in nje-

[33] F. Jacob, v op. 17 n. d., 329
[34] Prim. F. Jacob, v op. 17 n.d., 17.

govih DNA in RNA molekul, me vodi k vedno višjim integracijam, najprej do živega organizma, nato pa celo prek njega, njegove vrste, infrahumanega sveta celo do človeka, njegove družbe in kulture. Medtem pa vseskozi in nenehno preverjajo hipotezo, da nobena višja integracija ni jukstapozicija ali kopica svojih sestavnih delov, temveč da znotraj te višje integracije sestavni deli in podsistemi dobijo popolnoma nov pomen, novo funkcijo in celo lastnosti, ki jih prej niso imele. Tudi njihov smisel se med tem procesom vedno višje integracije bolj in bolj odkriva in določa. Vprašanje, ki si ga smem zastaviti, je naslednje: Ali ni povsem umestno, predpostavljati in sklepati, da mora obstajati še zadnji integron, se pravi zadnje počelo vseh dosedanjih integracij, ki edini daje smisel vsem dosedanjim integracijam?

Jacob pravi celo to: Če že želimo ugotoviti smer vesoljnega razvoja, torej tudi razvoja genetskih programov in reprodukcije, potem bi jo bilo še najlaže prepoznati v težênju po vedno večji odprtosti, čedalje globljemu komuniciranju. Ali ne bi mogli te razvojne smotre izraziti tudi z vrednotami, kot so osebnostnost, ljubezen, svoboda, duhovnost? In če je to res, bi kot kristjan šel še dlje in se vprašal, če zadnji in prvotni integron, sistem vseh sistemov, kot je po svoje to že omenil Hegel, ni tista čista svoboda in zastonjskost, odprtost, osebnostnost in ljubezen, ki jo kristjani častimo kot skrivnost svete Trojice?


**Povzetek**

NEKAJ DOGNANJ MOLEKULARNE BIOLOGIJE IN FILOZOFSKI POJEM SMOTRNOSTI

Tone Stres

Pojem smotrnosti je tesno povezan s temeljnimi metafizičnimi postulati. Znanost je v svoji mehanicistični različici zastopala stališče, da je življenje moč razložiti z istimi zakoni in lastnostmi, ki jih fizika in kemija poznata in odkrivata v neživem svetu. Razvoj bi bilo treba pripisati zgolj naključnim spremembam. Sodobna molekularna biologija pa ugotavlja, da je treba naključje v razvoju podrediti drugim smotrom, ki k njim teži razvoj življenja. Tako je smotrnost vedno teže povsem odmisliti iz dogajanja v naravi. Rečemo lahko, da se filozofsko razmišljanje o smotrnosti more opirati na znanstvena dognanja.

**Résumé**

LA BIOLOGIE MOLÉCULAIRE ET L'IDÉE PHILOSOPHIQUE DE FINALITÉ

L'idée de finalité a émergé au sein de la pensée métaphysique. La pensée scientifique, par contre, entachée de mécanicisme, prétend que l'on puisse rendre compte de l'évolution des êtres vivants uniquement par la combinaison fortuite des lois et des propriétés physiques et chimiques de la matière inerte. Il semble cependant que la biologie moléculaire moderne subordonne le hasard à d'autres fins que poursuit l'évolution de la vie. Il est de plus en plus difficile parler de l'évolution, des «programmes» des êtres vivants et en même temps faire abstraction de toute téléologie. On peut donc penser que la discussion philosophique sur la finalité de l'évolution de la biosphère n'est plus dépourvue de tout fondement scientifiquement établi.

Anton Strle

# ODREŠENJSKA SKRIVNOST CERKVE

Med vodilne misli 2. vatikanskega cerkvenega zbora sodi tudi gledanje na Cerkev kot odrešenjsko skrivnost. Že prvo poglavje tistega koncilskega teksta, ki ga mirne duše lahko označimo za temeljni koncilski tekst, nosi naslov: Skrivnost Cerkve. S tem prvim poglavjem dogmatične konstitucije o Cerkvi se téma o Cerkvi kot odrešenjski skrivnosti nikakor ne neha, ampak obseva in prepaja bolj ali manj ne le dogmatično konstitucijo o Cerkvi, temveč tudi druge koncilske tekste. Celó misel o Cerkvi kot božjem ljudstvu šele od tukaj dobiva svojo globino in vsebinsko polnost: Cerkev je novozavezno božje ljudstvo zato, ker se po njej uresničuje Kristusova skrivnost, ta pa je bistveno odrešenjska. Že v kratkem uvodu, ki je nekakšna uvertura v celotno dogmatično konstitucijo o Cerkvi, v določenem pomenu pa tudi v vse druge tekste, pravi koncil, da je »Cerkev v Kristusu nekak zakrament«, po starejšem izražanju »skrivnost«, to se pravi odrešenjsko »znamenje in orodje za notranjo zvezo z Bogom in za edinost vsega človeškega rodu«. Nato govori o »Očetovem večnem sklepu odrešenja vseh ljudi« in o vlogi božjega Sina in Svetega Duha v izvajanju tega načrta.

Nobenaga dvoma torej ni, da sodi h glavnim témam 2. vatikanskega koncila tudi téma o odrešenjski skrivnosti Cerkve. Glavne točke razmišljanja o tej témi so nakazane že s tremi besedami v naslovu: odrešenje, skrivnost, Cerkev. Oglejmo si torej troje: 1. kaj si je treba misliti ob besedi in pojmu **»odrešenje«**; 2. kaj pomeni v tej zvezi **»skrivnost«**; 3. kaj hoče povedati koncil, ko označuje **Cerkev** kot odrešenjsko skrivnost.

## I. ODREŠENJE

### 1. Občutje neodrešenosti in potreba po odrešenju

V najbolj odločilnih stvareh in trenutkih je človeštvo vedno čutilo neko stisko, neko načetost svojega bitja, neko onemoglost. Nekateri ljudje so sicer pričakovali ali še »pričakujejo resnično in vsestransko osvoboditev človeškega rodu edinole od prizadevnosti ljudi«, ker mislijo, da bo prišlo na zemljo takšno stanje, ki bo »potešilo vse želje« človekovega srca (glej CS 10, 1). A kolikokrat se zgodi, da tudi taki ljudje, ko se kaj dalj časa srečujejo z dejanskim življenjem, pridejo do nečesa takega, kar je pred dobrimi desetimi leti izrazil slovenski pisatelj v literarnem sestavku pod naslovom Praznina. Podrl se mu je en ideal za drugim. In sklep? »V pekel in nebesa ne verjamem, v raj na zemlji tudi ne. Živ v zemljo ne morem. Razpadam. Prazen sem.«[1]

[1] V **Zupan**, Praznina, v: Sodobnost 1963, 312.

Ni malo ljudi, ki so vsaj nejasno pričakovali, da bo tehnika s svojim silnim razvojem odpomogla tudi temeljni človekovi stiski in prinesla izpolnitev največjih človeških želja in s tem »odrešenje«. A kmalu se je pokazalo, da je npr. obilje prostega časa za mnoge ljudi postalo ena najhujših muk, ko marsikoga še posebno začne razjedati misel na absurdnost bivanja v zlati, a brezizhodni kletki potrošniške družbe.

Drugi vatikanski koncil pravi: »Človeštvo dandanes začudeno strmi nad svojimi iznajdbami in nad lastno močjo. Toda pogosto ga vznemirja tesnobno vprašanje, kako se bo nadalje razvijal svet, kakšno mesto in nalogo ima človek v vesoljstvu, in končno, kaj je zadnji namen stvari in ljudi (CS 3, 1). Drugje koncil dostavlja: »Vpričo smrti postane uganka človeškega bivanja najtežja. Človeka mučijo ne le bolečine in napredujoči razkroj telesnih sil, ampak tudi, in to še bolj, strah pred večnim uničenjem. Z občutjem svojega srca pa pravilno sodi, ko z grozo zametuje in odklanja popolno uničenje in dokončen propad osebe. Seme večnosti, ki ga človek nosi v sebi in ki ga ni mogoče skrčiti zgolj na tvar, se zoper smrt upira. Vsi napori tehnike, čeprav so zelo koristni, ne morejo pomiriti človekovega občutja tesnobnosti: biološko podaljšanje življenja ne more utešiti tistega hrepenenja po še nadaljnjem življenju, ki ga ni mogoče odstraniti iz človekovega srca« (CS 18, 1).

Po gledanju sv. pisma in zato tudi po gledanju Cerkve je smrt, kakor jo dejansko doživljamo, razodevanje tistega, kar v krščanski govorici označujemo z imenom greh; bistveni vidik greha pa je tisti, tako rekoč neizkoreninljivi egoizem, ki napravlja toliko gorja v posameznikih, v družinah, v sosedstvu in v vsej človeški družbi. Koncil pravi: »Če človek gleda v notranjost svojega srca, odkrije, da je nagnjen tudi k zlu in pogreznjen v mnogotero zlo, ki ne more izvirati od njegovega dobrega Stvarnika ... Človek je sam v sebi razklan ... in odkriva, kako je sam nesposoben, da bi se iz svojih sil uspešno bojeval zoper napade zla; in tako se vsakdo čuti kakor zvezanega z verigami ... v sužnosti greha ..., ki človeka okrnjuje, ko ga odvrača od tega, da bi dosegel svojo polnost« (CS 13).

### 2. Pozitivna vsebina pojma odrešenje

Odrešenje je tisto, kar odpomore omenjenemu človekovemu stanju. Slovenski izraz sam po sebi pomeni le nekaj negativnega, odstranitev temeljnega zla, ki mu lahko rečemo duhovna nesvobodnost, duhovna sužnost. Dejansko pa izrazu odrešenje dajemo navadno tudi in predvsem pozitivno vsebino.

Latinski izraz za »odrešenje« je »salus«. Vzet je iz istega debla kakor grška beseda »hólos«, cel, neokrnjen (nemški heil); temu ustreza sanskrtska beseda »sarva«, ki pomeni »vse«. Človek je vedno čutil, da je njegova integriteta, neokrnjenost, celost ogrožena ali izgubljena in jo je mogoče ohraniti ali obnoviti le s pomočjo sil, ki presegajo človeka.

Če analiziramo ideje odrešenosti v razviti obliki, se pokažejo trije glavni vidiki:

a) **Avtenntičnost** ali pristnost. Človek, ki je dosegel odrešenje, je avtentičen, pristen človek, tj. svoboden sleherne prvine, ki bi ga odtujevala, sleher-

ne alienacije. Pesnik Župančič je to izrazil z željo: »O da mi je priti do svoje podobe, i tebi i meni, narod moj!«

b) **Polnost.** Odrešeni človek je v polnosti tisto, kar je in kar bi hotel biti; brez pomanjkljivosti in nepopolnosti; pod vsemi vidiki je realiziran v skladu z zahtevami lastnega bitja.

c) **Harmonija** (skladnost). Realizacija samega sebe je harmonična, ker je vsak del vključen v svoje lastno mesto, v skladu s pravilnimi sorazmerji celote.

Odrešenje torej izpolnjuje sleherno človekovo globinsko težnjo in hrepenenje — in je združeno s tistim, čemur v najbogatejšem pomenu pravimo »mir« in blaženost.

Fenomenološkemu opisu odrešenja ustreza negativen opis propadle, neodrešene eksistence. Ko se je človek potopil v to stanje, je postal tuj sam sebi. Zablodil je v slepo ulico in je v sebi raztrgan; ne more uresničiti zahtev, ki so zapisane v njegovo bitje. To vodi v disharmonijo, razceplje-nost, degradacijo.[2]

### 3. Osebnostnost in medosebnostnost ter vertikalna dimenzija odrešenja

Po judovskem in po krščanskem pojmovanju sta odrešenje in odrešenost v prvi vrsti, navsezadnje pa celo izključno nekaj osebnostnega in medosebnostnega, ne pa v pridobitvi kakšnih predmetov, kakšnih predmetnih dobrin, ki naj bi zadovoljile človekova teženja in potrebe. V sv. pismu stare zaveze je npr. v Ps 72, 25, 26 rečeno: »Kdo mi je v nebesih razen tebe? In če sem s teboj, me ne veseli zemlja. Meso in srce mi gineva, skala mojega srca, moj delež je Bog na veke«. Nič kozmološkega oziroma kozmičnega ni tukaj navedenega, razen kolikor to združuje z osebo Boga in ljudi. Samo Bog navsezadnje osrečuje, samo združenje z Bogom in v Bogu s soljudmi; kajti Izraelec nikakor ni individualist.

Osebnostnega odrešenja si ni mogoče zamisliti zunaj realizacije celote, v katero je oseba bistveno pritegnjena in poklicana kot oseba. Oseba je po svojem bistvu odprtost nasproti drugim, bit za druge. Navsezadnje je človek takšen zaradi tega, ker je izvir in hkrati cilj njegove eksistence troedini Bog, Bog, ki ni Absolut in Samotar, ampak po svojem bistvu občestvo oseb v troedini Ljubezni. Takó se človek nikdar ne more realizirati kot samotar, ampak samo v odnosih do drugih oseb, navsezadnje le v ljubezni do neskončne Osebe; kajti človek je odprt v brezmejno obzorje in po Pascalovih besedah neskončno presega človeka. Ne more se uresničiti in ne more doseči sreče brez pravih odnosov do soljudi; toda polnost uresničenja samega sebe in polnost sreče more doseči le v dokončnem srečanju s popolno osebo Boga. Edinole v Bogu pa bo dokončno v polnosti našel tuđi osrečujoči odnos do soljudi in do vsega stvarstva.

Prav v naši dobi so sicer celo neredki kristjani, zlasti v Ameriki, v zvezi s teologijo t.i. »mrtvega Boga« mislili, da je treba krščanstvo preusmeriti in ga prikrojiti za areligiozni svet, ki da bo že v najbližji prihodnosti na-

[2] Glej o tem J. H. **Walgrave**, Un salut aux dimensions du monde, Cerf, Pris 1970, 57—60.

stopil z vso močjo. Danes — tako so govorili teologi te smeri — zadostuje za odrešenje zgolj ljubezen do bližnjega, navsezadnje tehnični napredek.

A kaj se je zgodilo? Po nekako desetih ali petnajstih letih takšne teologije so se pokazala jasna znamenja, da se Bonhoefferjeva napoved o areligioznem svetu prihodnosti nikakor ne bo spolnila (kolikor je kaj takega D. Bonhoeffer sploh napovedal, kajti mnogo so mu po krivici podtaknili). Da areligiozni svet ne bo nastopil, to zatrjujejo zlasti tisti, ki so se od bliže seznanili z velikim, dasi ne čisto nedvoumnimi gibanji mladine okoli »Jezusovega ljudstva« (Jesus People) in podobnih pojavov v svetu. Novodobno »razsvetljenstvo«, ki se je potegovalo za čimbolj radikalno sekularizacijo, se že odkriva kot navsezadnje nerazumni razum. Joachim Mund, ki je dalj časa na kraju samem preučeval ta nova množična gibanja, je zapisal: »Razsvetljenstvo, ki se je nekoč potegovalo za to, da bi svet razčaralo, ali, kakor se je glasilo tudi v teologiji, demitologiziralo, je postalo sámo mit; razkrilo se je kot višja oblika praznoverja in je s tem prispevalo k zastrašujočemu prikrajševanju človekove podobe... Razsvetljenstvo je producirało mit o triumfu čuta za dejstva in za znanost, ki bi bila 'osvobojena' vseh vrednot — in nas je tako obdarilo z grozo pred atomsko bombo, s tesnobo, s katero, kakor pravijo, pač moramo živeti... Vse temelji na možnosti, da bi mogli biti izročeni pomoru ljudstev; in najstrašnejše je, da smo začeli to čutiti kot normalno.«[4]

Belgijski teolog J. H. Walgrave je eden od tistih, ki še posebno prepričljivo kažejo, kako je misel na odrešenje brez Boga slepilo, iluzija; ljubezen do bližnjega sama iz sebe nima korenin in bo kaj kmalu izhirala. Glede napredka tehnike, ki se ga sicer veselimo in je sam po sebi nekaj dobrega, pripominja Walgrave: »Najbolj popolna tehnika je nesposobna prebuditi najmanjši atom ljubezni. Ljubezen izhaja iz globljega področja naše svobode, kakor pa je tisto, v čemer ima svoj izvor tehnološki načrt obvladovanja narave... V načrtu ljubezni moramo napadati sami sebe, svoj napuh, svoj egoizem in svojo voljo po moči; napadati moramo skrivnost zla, ki je v nas. Tu mora nastati tisto »spreobrnjenje«, ki ga ne more sama uresničiti nobena vrsta tehnike in socialne ureditve... Celo tam, kjer je kriminalnost v celoti preprečena, more biti ljubezen, ki daje življenju ves njegov smisel, totalno odsotna.«[5] Walgrave navaja v potrdilo svojih trditev misleca J. Huitzinga, ki je v knjigi iz l. 1946 zapisal: »Pred svojimi očmi imamo razvaline sveta, ki nam je bil drag; zato pa sedaj vemo bolje kakor pa kateri koli rodovi pred nami, do kakšne neomejene mere more seči človekova pokvarjenost v svoji brezvestnosti in zaslepljenosti. Zemeljsko ne zadostuje kot zdravilo. Dopolnilo duše, ki ga človeštvo potrebuje, bo mogoče najti le v območjih, kjer se usmiljenje združuje z resnico, kjer se mir in pravičnost poljubljata... Da najdemo navdihnjenje, ki je nujni temelj sleherne etike, slehernega zaupanja in odgovornosti, slehernega pomena prava in humanosti, se mora človek znova naučiti — da je on sam bitje, ki živi od milosti in potrebuje odrešenja«.[5] Ali kakor pravi znani mislec iz preteklega stoletja F. X. Baader: Potrebno nam je »centralno srce«, to je Kristus, ob katerem

[3] Prim. J. **Ratzinger** v: LTHK ZVK III (1968) 321—326

[4] H.—Joachim **Mund** »Jesus People«, amerikanische Modewelle oder geistliche Erweckung?, v Theol. Revue 68 (1972) 265—278.

[5] **Walgrave**, v op 2.n. d. 76

dobivamo vedno novih moči za uresničevanje občestva z drugimi osebami, brez česar ni odrešenja.[6]

Dopolnilo duše, kakršnega človeštvo potrebuje, prinaša Kristus. Kristusovo oznanilo zatrjuje, da je človek že s stvarjenjem samim postal možni poslušalec božje besede, poklican, kakor pravi koncil, k dialogu z Bogom, to pa je najbolj vzvišen razlog človekovega dostojanstva (CS 19, 1). Ta lastnost, ta dialoškost človeka določa tako, da je njegovo odrešenje in s tem človekovo popolno in neokrnjeno uresničenje možno edinole na temelju povabila, ki more že po definiciji izhajati samo iz ljubezni in svobode Boga. Bog se človeku razodeva kot njegovo odrešenje, ki se more uresničiti le v občestvu osebnostnega življenja.[7] Zato pa idej odrešenja in razodetja sploh ne moremo ločiti. In ni po naključju, če so dejanja božjega razodetja tudi dejanja odrešenja. Vrhunsko razodetje Boga je hkrati tudi vrhunsko dejanje odrešenja. In to je Kristusova smrt na križu, kolikor in ker se je končala s poveličanim vstajenjem. S Kristusovo smrtjo in vstajenjem se je obenem najbolj izkazalo, da Bog ni ideja, ampak ljubezen, zmagovitejša od slehernega zla, močnejša od smrti same, in da je s Kristusom vsem ljudem dana možnost za zmago nad slehernim zlom, nad sleherno frustracijo (neuspelostjo) in praznoto, tudi nad smrtjo samo; da je vsakomur, ki se odpre za vabilo božje ljubezni, odprta pot v brezmejno svobodo Boga, »k samemu notranjemu občestvu z Bogom in k deležnosti pri njegovi lastni sreči« (CS 21, 3), hkrati pa k »občestvu z ljubljenimi brati« (Cs 18, 2).

### 4. Odrešenje kot »pasha«, »éksodus«

Mimogrede naj bo omenjeno še nekaj, brez česar ne moremo imeti le kolikor toliko prave predstave o odrešenju.

Krščansko pojmovanje odrešenja ima za svoje ozadje ne morda kakšno filozofijo ali ideologijo, pa naj bi bila še tako dovršena; za svoje ozadje in temelj ima marveč zgodovino odrešenja samo. V stari zavezi, katere kristjan sploh ne more nikoli docela odmisliti, stoji v središču miselnosti in življenja Izraelcev izhod (»éksodus«) iz egiptovske sužnosti v prostrano svobodo samobitnosti izvoljenega božjega ljudstva. Ta »éksodus« je bil bistveni odrešenjski dogodek stare zaveze. To je bila vélika zmaga nad zatiralci, zmaga, ki je Izraelcem pridobila svobodo in jim odprla pot v Obljubljeno deželo. Izraelci niso nikdar več pozabili, da so to zmago izbojevali samo s pomočjo izrednega božjega poseganja v dogajanje, ki se je odigravalo med slabotnim Izraelom in mogočnimi sovražniki. Stalno so se posebej v svojem bogoslužju spominjali zaveze, ki je bila po izhodu iz Egipta sklenjena med Bogom in Izraelom na Sinaju, zaveze, ki je iz Izraela napravila božje ljudstvo, obdarjeno od Boga s posebnim odrešenjskim poslanstvom v prid vsem narodom, kakor je bilo obljubljeno že Abrahamu: »Blagoslovljeni bodo v tvojem zarodu vsi narodi na zemlji« (1 Moj 26, 4).

Ta odrešenjski »éksodus« so Izraelci, če vzamemo latinizirano obliko, označevali z izrazom »pasha«, »prehod«. S »pasho« so poimenovali tudi da-

[6] Glej Walgrave, n. d. 80
[7] Prim. Walgrave, n. d. 88 sl.

ritveno jagnje in daritveni obed ob izhodu iz Egipta. Tega velikega odrešenjskega dogodka so se potem Izraelci vsako leto kar najbolj slovesno spominjali zlasti na vsako veliko noč, ki so jo tudi imenovali pasha. — To obhajanje »pashe« pa za Izraelce ni bilo le golo spominjanje nečesa preteklega. Saj živi Bog Abrahama, Izaka in Jakoba s svojo odrešenjsko močjo in dejavno navzočnostjo dosega vse čase. Takó so Izraelci pri obhajanju »pashe« ne le spominsko, ampak tudi stvarno doživljali svoj nekdanji prehod iz sužnosti v svobodo, se življenjsko včlenjali v tok odrešenjske zgodovine in se poglabljali v biti božjega ljudstva.

Še več, pasha in misel na pashalni »éksodus« je prepajala vse njihovo bogoslužje in bogoslužna praznovanja in tudi profano življenje ter vsemu dajala tako rekoč odrešenjski pečat.[8]

Zakaj smo tako močno naglasili starozavezno pasho? Zato, ker je Jezus prišel »ne razvezovat, ampak dopolnit« postavo in preroke (Mt 5, 17) in je hotel, da bi vse njegovo življenje in posebej še njegovo osrednje in najbolj bistveno odrešenjsko dejanje, to je smrt in vstajenje, bilo postavljeno v luč zmagovitega osvobodilnega izhoda iz Egipta na pot proti sreči in svobodi Obljubljene dežele. — Tako naj bi na celotno Kristusovo odrešilno delo, posebej še na odločilno »uro« daritvene smrti in vstajenja, v katero je Kristus hotel povzeti vse svoje prejšnje življenje, gledali kot na novi »éksodus«, novo zmago in osvoboditev iz neprimerno bolj temeljne sužnosti in stiske, kakor je bila izraelska narodna stiska v Egiptu. V Jezusovi smrti na križu, ki se je z obuditvijo od mrtvih izkazala za prehod v novo, neminljivo poveličano življenje večnega srednika pri Očetu, naj bi videli daritev novega jagnjeta, daritev, s katero je sklenjena nova in večna zaveza. Videli naj bi, da je s Kristusovo zmago nad smrtjo nastopilo novo božje ljudstvo, obdarjeno z odrešenjskim poslanstvom v blagoslov vsem narodom.

Iz vseh štirih evangelijev, če jih količkaj bolj pozorno beremo, to zelo različno odseva. Vse Jezusovo delovanje je postavljeno pod pečat velike noči, pashe, »éksoda«. Sinoptični evangeliji so napisani tako, da prikazujejo vse Jezusovo delovanje kakor nekak dolg uvod v njegovo smrt in vstajenje. Lukov evangelij še posebno jasno predstavlja celotno Jezusovo delovanje tako, kakor da bi šlo za eno samo véliko Jezusovo potovanje v Jeruzalem, kjer naj se ob velikonočnem prazniku, obhajanju izhoda iz Egipta, izvrši nova pasha, novi »éklodus« in sklenjena naj bo nova in večna zaveza.[9] To vse pa naj svojo polno dovršitev doseže ob vesoljnem vstajenju odrešenega človeštva ob drugem Kristusovem prihodu, ko »bo v Kristusu skupaj s človeškim rodom popolnoma prenovljeno tudi vesoljstvo, ki je tesno zvezano s človekom in se po njem približuje svojemu namenu« (C 48, 1).

## II. SKRIVNOST

Razmeroma dolgo smo se ustavili ob pojmu odrešenja. A prav zato bomo laže razumeli, kaj nam pomeni izraz »skrivnost«, če govorimo o »odrešenjski skrivnosti Cerkve«.

[8] Prim. **A. Strle**, »Mysterium pashale« kot osrednja skrivnost krščanstva, v BV 27 (1967) 31—53, zlasti str. 33 sl., in tam navedeno literaturo.

[9] Več o tem **A. Strle**, V sijaju velikonočne skrivnosti, v: Cerkev v sedanjem svetu 2 (1968) 35—40.

V krščanski govorici pomeni »skrivnost« redno nekaj čisto drugega kakor pa nekakšna uganka za zgolj razumsko udejstvovanje. Skrivnost ni isto kakor problem, ki ga moremo postaviti predse in ga napraviti za predmet svojega analiziranja, svojih računov in merjenja, svojega zgolj razumskega sklepanja. Skrivnost, na kakršno mislimo tukaj, je nekaj osebnostnega, ne zgolj predmetnostnega. Na takšne skrivnosti vedno znova naletimo že v naravnem življenju. Očetu in materi na primer, ki pozno zvečer še enkrat pogrneta svojega otroka, je njun otrok poln neke skrivnosti in bi, če sta le polnovredna človeka, za nobeno ceno z njim ne mogla ravnati kakor s kakim brezosebnim predmetom, s kakršnim bi mogla razpolagati po mili volji. In vendar jima je otrok v tej svoji skrivnosti blizu in njun. Podobno čuti tudi otrok svoje starše kot skrivnost: v marsičem sta mu neznana, a vendar ne tuja, temveč domača.[10]

Tako se že v **naravnem** redu srečujemo s skrivnostmi, ki so znane in domače, blizu našemu srcu in razumu, a vendarle hkrati nekaj skrivnostnega, nekaj, česar ne moremo povsem razložiti s svojim umovanjem in nikdar ne izraziti s količinskimi dejavniki in analizami.

Tukaj imamo v misli **nadnaravno** skrivnost. Gre za področje božjega razodetja, se pravi za področje takšnega božjega približanja človeštvu, do kakršnega ne more imeti pravice nobeno ustvarjeno bitje in na kakršnega ni mogoče sklepati iz stvarstva kot takega. Gre za popolnoma svoboden božji poseg v človeško zgodovino, za delo povsem svobodne božje ljubezni do stvari, tisto delo, ki ima svoj višek v »Kristusovi skrivnosti«, o kateri govori zlasti izrazito sv. Pavel (prim. 1 Kor 2, 7—10; Rimlj 16, 25, 26; Ef 3, 5—19; Kol 1, 26—2, 3). Ta skrivnost je bistveno **odrešenjska** in že zaradi tega ni nekaj, kar bi prizadevalo samo razum. Skrivnost je vzeta tukaj v bibličnem starokrščanskem vseobsežnem, celostnem pomenu; ne v tistem zoženem pomenu, kakršnega imajo večinoma pred očmi običajni teološki učbeniki vsaj zadnjih dveh stoletij, ko pri obravnavanju spoznavne vsebine božjega, govorijo pri posameznih verskih povedkih o »skrivnostih prvega in drugega reda« in mislijo pri tem v glavnem le na odnos teh povedkov do našega spoznavanja, malo pa upoštevajo Pavlovo pojmovanje »skrivnosti«. Ne pravimo, da je bilo takšno nekdanje izražanje nekaj napačnega in da sedaj nima nikakršne veljave več. Trdimo le to, da zasega en sam vidik in more — če ni s čim dopolnjeno — zavajati v zmotno misel, kakor da gre pri božjem razodetju v bistvu in prvenstveno le za nekaj spoznavnega, ne pa za nekaj celostnega, kar zajame vsega človeka (saj gre za Osebo Boga samega, ki hoče dati sam sebe v delež človekovi osebi).

Ko govorimo o »odrešenjski skrivnosti«, mislimo na odrešenjski dogodek, odrešenjsko dogajanje, v katerem deluje božja moč, v katerem se razodeva in obenem uresničuje večni božji sklep odrešenja človeškega rodu. Razodeva pa se tako, da nikdar ne moremo izčrpati preobilja vsebine.[11]

Tako govorimo, kakor je bilo že omenjeno, zlasti o Kristusovi skrivnosti. Zakaj o »skrivnosti«? Zato, ker v Kristusu nevidni Bog stopa med nas v vidni podobi. Kristus je osebno, zemeljsko javljanje odrešenjske božje ljubezni. Kristus je živo, z božjo močjo napolnjeno znamenje Očetove ljubezni;

[10] Prim. **Krščansko oznanilo.** Holandski katekizem, Maribor 1971, zob. sl.
[11] Prim. **A. Strle**, v op. 8 n. d. 32 sl; glej tudi **Ch. Moeller**, v: Concilium 3 (1967) 188.

približal je to Očetovo ljubezen med ljudi kot učinkovito znamenje. Kakor znamenje hkrati zakriva in odkriva, skriva in razodeva, tako tudi Kristusova človeška narava zakriva Kristusovo božanstvo, vendar ga hkrati tudi razodeva. V Kristusu je božja ljubezen dobila tako rekoč oprijemljivo podobo in je človeško vidna in spoznatna, vendar pa hkrati neizčrpno bogata vsebine. Če se Kristusu približamo z vero — kajti le v veri moremo spoznati znamenje kot znamenje — potem moremo na njem in na njegovih dejanjih, zlasti na njegovi smrti na križu razbrati in obenem tudi notranje izkusiti, kaj pomeni za ljudi očetovska božja ljubezen, ki pa vendarle presega vse spoznanje.[12]

Skrivnost v najpopolnejšem pomenu besede je pravzaprav samo **ena: skrivnost neskončnega Boga**, kakršen je sam v sebi, ki pa se je **po Kristusu** razodel človeštvu, ker je od vekomaj hotel človeštvo napraviti deležno svojega notranjega življenja in svoje lastne sreče. Človeštvo naj bi se na to pripravljalo s svobodnim odločanjem, ko živi na zemlji. Izhodišče za spoznavni in nadnaravno življenjski dostop do skrivnosti Boga, kakršen je sam v sebi, je »Kristusova skrivnost«. V njem ima svoj temelj tudi tista odrešenjska skrivnost, o kateri govorimo.

Ob besedi »skrivnost« nekateri preveč mislijo le na to, da **presega naš razum**, drugi pa gredo v nasprotno skrajnost in menijo, da »skrivnost« nima nikakršnega pomena za človekovo spoznanje, ki tudi mora biti udeleženo pri vsakem zdravem verskem življenju; saj se človek kot razumno bitje tudi tukaj in še posebno tukaj ne sme odločati kar na slepo. Zoper to drugo naziranje je treba naglasiti: skrivnost troedinega Boga, dalje Kristusova skrivnost kot živo razodevanje Boga, ki sam na sebi, po besedah sv. Pavla »prebiva v nedostopni svetlobi« (1 Tim 6, 16), in končno tista odrešenjska skrivnost Cerkve, o kateri govori 2. vatikanski koncil, je velikega pomena tudi za naše spoznanje. Saj razliva na naše življenje luč, ki navsezadnje edina odstranja neznosno poslednjo temo, v katero bi brez te skrivnosti, »skrite od vekov in v vseh rodovih, zdaj pa razodete njegovim svetim« (Kol 1, 26), ostal pogreznjen v temo poslednji in navsezadnje celotni smisel našega bivanja.

Skrivnost v našem pomenu se **ne** tiče **le razuma**, ampak **celotnega človeka**, zato pa **tudi razuma.** To upošteva npr. Romano Guardini, ko v razpravljanju o molitvi pravi o skrivnostih Kristusovega življenja: »Beseda 'skrivnost' ne pomeni uganke, torej ne pomeni tega, kar ni do kraja spoznano; to bi se tikalo samo razuma ali radovednosti. Skrivnost marveč pomeni nekaj, kar s svojo zunanjostjo kaže na nekaj vse globljega. To je mogočnost, je območje (vzeto od besede 'moč'): božje življenje v človeku, dih večnega življenja. V tem molivec hoče in želi prebivati, dihati, umiriti se, doživeti tolažbo in okrepitev, da bi potem spet mogel z obnovljenim srcem dalje živeti«.[13] Za resnično verujočega človeka je v sedanjem življenju ta skrivnost »luč, ki sveti na temnem kraju, dokler ne zasije dan« drugega Kristusovega prihoda, ko bo »vzšla danica v naših srcih« (2 Pet 1, 19) in bo »novi Jeruzalem... razsvetlilo božje veličastvo in bo njegov svetilnik Jagnje« (Raz 21, 2, 23). Za zdaj pa velja tisto, kar pravi K. Adam o skriv-

[12] Prim. A. **Verheul**, Einführung in die Liturgie, Herder, Wien—Fr.—Basel 1964, 41 ss.
[13] **R. Guardini**, Uvod u molitvu, Zagreb (Kršč. sad.) 1969, 154.

nosti v nadnaravnem, vse obsegajočem pomenu: »Ne hodimo v soncu, v poltemi stopamo. Pač pa je naša vera gotovost, da svet nadnaravnega ni zgolj sanja, temveč čista resničnost, resničnost Boga in njegovega večnega življenja. Naš cilj je torej jasen, tudi za pot tja vemo. A to veličastnost vidimo le zastrto in kakor iz daljave, podobno gorskemu sklopu, okoli katerega vise oblaki megle«.[14] Vsebina božjega razodetja, ki jo sprejemamo z vero, je za naše spoznanje, kakršnega imamo »na poti«, ko še ne hodimo v gledanju (2 Kor 5, 7), še »zastrta z zagrinjalom vere in odeta kakor v nekakšno temo, dokler v tem umrljivem življenju potujemo ločeni od Gospoda«,[14a] vendar pa nam jasno nakazuje smer, kamor naj gremo in nam jamči, da je naš poslednji življenjski cilj tako veličasten, da se moremo že v tem življenju iz dna srca »radovati v neizrekljivem in veličastnem veselju« (1 Pet 1, 8).

M. Scheeben je že skoraj pred sto leti poudaril: »Tisto, kar nam napravlja skrivnost ljubo in dragoceno, ni temina, temveč luč, ki nam jo odkriva... Zakaj ima prav svitanje jutra na nas tako očarujoč vpliv?... Ne zato, ker je tukaj luč pomešana s temo, marveč zato, ker odstranja temino, ki nas je obdajala, in privede do nas luč, po kateri smo tako dolgo boleče hrepeneli; zato, ker naše srce, polno slutenj, radostno bije, ko se usmerja k soncu, katerega veličanstvo se vedno bolj odkriva. Tisto, kar nas privlači, je odkrivanje **luči**, ki nam je bila prej zakrita. Skrivnosti morajo same po sebi biti sijoče, veličastne resnice; temina sme biti le na naši strani, kolikor je naše oko obrnjeno stran od njih ali pa vsaj ni sposobno, da bi iz samega sebe prodrlo prav do njih in jih doumelo. To morajo biti resnice, ki se odtegujejo našemu očesu ne zaradi notranje temine in zapletenosti, marveč zaradi prevelikega svojega veličastva, vzvišenosti in lepote, ki se ji tudi najmočnejše človeško oko ne more približati, ne da bi oslepelo.«[15]

Skrivnost, na katero tukaj mislimo, nam pomeni **božjo stvarnost, ki presega zgolj izkustveni svet**; je dogajanje, ki nam je znano le iz božjega razodetja; je vdor transcendentnega v zemeljsko, večnega v zgodovinsko sedanjost. Vsekakor je »skrivnost«, kakršno imamo tukaj pred očmi, vedno v neki zvezi s Kristusom, v katerem stopa pred nas sicer zastrta, vendar resnična navzočnost »Boga našega Odrešenika« (Tit 3, 5). In vedno gre za neko odrešenjsko dogajanje v času in prostoru, dogajanje pod zastrtostjo simbola, ki pa ima s svojim neizčrpnim vsebinskim bogastvom svoj temelj v večnem božjem načrtu in v Bogu samem.[16]

Kaj torej hoče povedati 2. vatikanski cerkveni zbor, ko Cerkev označuje kot »skrivnost«? Reči hoče po besedah papeža Pavla VI. v bistvu tole: Cerkev je »skrivnostna stvarnost, ki je v svojih globinah prešinjena z božjo navzočnostjo in je zato takšna, da bogastva njene vsebine ne more izčrpati nobeno spoznanje in raziskovanje«.[17]

---

[14] **K. Adam**, Das Wesen des Katholizismus, Düsseldorf 1931, 261.

[14a] **Denz.** 1796.

[15] **M. J. Scheeben**, Die Mysterien des Christentums, hrsg. von **J. Höfer**, Freiburg im Br. 1941, 3.

[16] Prim. **M. — J. Le Guillou**, La sacramentalité de l'Eglise, v: Maison—Dieu št. 93 (1968) 18 ss.

[17] Papež Pavel VI., dne 29. 9. 1963, v: AAS 53 (1963) 848; prim. tudi 2 Vat. BR 6.

## III. CERKEV — ODREŠENJSKA SKRIVNOST

Če nekoliko razumemo, kaj je odrešenje in kaj je skrivnost, moremo vsaj nekoliko razumeti, kaj hočemo povedati, če govorimo o odrešenjski skrivnosti Cerkve ali o Cerkvi kot odrešenjski skrivnosti. Cerkev je »odrešenjska skrivnost« zato, ker v njej in po njej, po njenem oznanjevanju, po njenih zakramentih, po delovanju in po življenju njenih udov deluje Kristus sam, on, ki je najvišje razodevanje Boga, osebnostno zemeljsko javljanje odrešenjske božje ljubezni do človeštva.

Koncil pravi, da je Kristus Cerkev ustanovil kot »občestvo življenja, ljubezni in resnice«. Ni je ustanovil zgolj tako, kakor more ustanoviti organizacijo tudi kak zgolj človeški etični ali religiozni reformator. Kristus si marveč to občestvo sámo, ki ga imenuje Cerkev, »tudi privzema za orodje odrešenja vseh ljudi« in pošilja to občestvo »kot luč sveta in sol zemlje po vsem svetu« (C 9, 2).

Pravo življenjsko počelo Cerkve je Kristus s Svetim Duhom, ki ga Kristus Cerkvi neprestano podarja. Cerkev je »neredko videti kot majhna čreda«, kot nekaj na zunaj zelo neznatnega in slabotnega, podobno, kakor je bilo to tudi pri Kristusu samem v njegovem zemeljskem življenju; kljub temu pa je Cerkev v Kristusovi moči in po delovanju Svetega Duha »za ves človeški rod najmočnejša kal edinosti, upanja in rešitve« (C 9, 2). Vse to Cerkev ni iz svojih človeških moči, ampak iz Kristusa. Zaradi tega po njenem vidnem delovanju Kristus sam v zedinjenju s Svetim Duhom na vse ljudi »razliva resnico in milost«. Koncil pojasnjuje: »Kakor namreč božja Beseda privzeto človeško naravo, ki je z njo neločljivo združena, uporablja kot živ organ odrešenja, podobno uporablja za rast telesa socialno organizacijo Cerkve tisti Duh, ki jo oživlja« (C 8, 1).

Skrivnost, na kakršno mislimo tukaj, je v grškem izvirniku bodisi v sv. pismu bodisi pri cerkvenih očetih »mystérion«. V latinščino je ta izraz preveden včasih kot »mysterium«, včasih pa kot »sacramentum«. Na Vzhodu še danes tudi zakramente označujejo kot »mysteria«. V prvem tisočletju so mnogokrat tudi na Zahodu zakramentom rekli »skrivnosti«, v liturgiji pa je tako včasih še danes. In iz vsebinskih razlogov je to zelo upravičeno, kajti v vsakem zakramentu pod vidno podobo, ki je po sebi neznatna, deluje Kristusova skrivnost, pravzaprav poveličani Kristus sam s svojo odrešenjsko božjo močjo, s Svetim Duhom, ki ga poveličani Kristus od Očeta neprestano pošilja svoji Cerkvi.

Pravkar omenjeno je razlog, zakaj 2. vatikanski koncil govori ne le o »skrivnosti Cerkve« oziroma o Cerkvi kot odrešenjski skrivnosti, ampak tudi o Cerkvi kot »Kristusovem zakramentu« (prim. C 1) ali o »vesoljnem zakramentu odrešenja« (C 48, 2).

Trditev, da je Cerkev »vesoljni zakrament odrešenja«, je v bistvu isto kakor trditev, da je Cerkev odrešenjska skrivnost. Cerkev, tako pravi koncil, je Kristus ustanovil, da bi bila »vsem skupaj in posameznikom vidni zakrament« odrešilne edinosti ljudi z Bogom in med seboj (C 9, 3). In sicer je Cerkev takšen vesoljni zakrament odrešenja po vseh svojih udih, ne le morda po papežu, škofih, duhovnikih in redovnikih. Koncil zelo jasno naglaša, kako veliko in nepogrešljivo poslanstvo v okviru Cerkve kot odre-

šenjske skrivnosti ali vélikega odrešenjskega zakramenta imajo npr. družine. Med drugim pravi: »Zakonci imajo poseben poklic, da bi bili drug drugemu in otrokom priče vere in Kristusove ljubezni. Krščanska družina glasno oznanjuje tako sedaj delujoče moči božjega kraljestva kakor tudi upanje na blaženo življenje. Tako s svojim zgledom in pričevanjem prepričuje svet o grehu in razsvetljuje tiste, ki iščejo resnico« (C 35, 3). O celoti Cerkve pa koncil pravi: »Ko je Kristus vstal od mrtvih, je poslal oživljajočega Duha v učence in je po njem svoje telo, ki je Cerkev, napravil za vesoljni zakrament odrešenja. Sedeč na Očetovi desnici, neprestano deluje v svetu, da bi ljudi privedel v Cerkev, jih po njej tesneje združil s seboj in jih s tem, ko jih hrani s svojim telesom in krvjo, napravljal deležne svojega poveličanega življenja. Tista prenovitev torej, ki nam je obljubljena in ki čakamo nanjo, se je v Kristusu že začela, napreduje s pošiljanjem Svetega Duha in se po njem nadaljuje v Cerkvi, v kateri po veri spoznavamo smisel našega časnega življenja, ko v upanju na prihodnje dobrine, dovršujemo delo, ki nam ga je Oče izročil na svetu, in tako delamo za svoje zveličanje (C 48, 2).

Ob tem koncilskem tekstu vidimo tisto, kar je vidno tudi v vsem sv. pismu, zlasti v sv. pismu nove zaveze: Oznanilo odrešenja je hkrati poziv k soodreševanju in končno obljuba veličastne dovršitve odrešenja, ko bo ob drugem Kristusovem prihodu človeštvo kot celota po posebnem božjem daru doseglo tisti »blaženi cilj onkraj meja zemeljske bednosti«, za katerega je Bog človeka ustvaril (CS 18, 2).

Znana je misel Teilharda de Chardina: »Stvari so ustvarjene zato, da soustvarjajo« (seveda ustvarjajo vedno le iz tistih moči, ki jih neprestano prejemajo od Boga). To misel moremo čisto v smislu koncilskega nauka obrniti tudi na Cerkev kot odrešenjsko skrivnost: V Cerkvi kot vélikem, vesoljnem zakramentu, kot Kristusovem znamenju in orodju v polnosti osrečujočega zedinjenja z Bogom in med seboj naj bi odrešeni ljudje tudi sami sodelovali pri odrešenju in zveličanju drugih, da bi dosegali avtentičnost, polnost in harmonijo človeškosti. Udje Cerkve naj bi bili dejavni sodelavci odrešenjske božje ljubezni. Tako bodo po besedah sv. Pavla bolj in bolj sposobni »spoznati vse spoznanje presegajočo ljubezen Kristusovo in se spopolnili do vse polnosti božje« (Ef 3, 19). Ob tem sodelovanju bodo polagoma in z vso globino svojega bitja, ne le z obrobnim razumom, bolj in bolj spoznavali in izkustveno dojemali, da je smisel človeškega življenja skrivnost ljubezni, tako polna svetlobe, da smo jo za zdaj, ko smo še na poti »iz egiptovske sužnosti« nasproti poslednji Obljubljeni deželi in ko naš »éksodus« še ni v polnosti dovršen, sposobni gledati le kakor »v zrcalu, nejasno ... deloma« (1 Kor 13, 12). Nekoč bomo to spoznavali iz obličja v obličje, a tako da s svojim spoznavanjem skrivnosti nikdar in nikoli ne bomo izčrpali: saj je ta skrivnost troedini Bog sam. Bog pa ni tekmec človekove veličine in sreče, marveč njen razlog in temelj, človekova »luč in rešitev« (Ps 26, 1), »studenec življenja« (Ps 35, 10).

## POVZETEK

### ODREŠENJSKA SKRIVNOST CERKVE

Če naj imamo pravi pojem o Cerkvi kot odrešenjski skrivnosti ali »vesoljnem zakramentu odrešenja«, mora biti pojasnjeno, 1. kaj je »odrešenje« in 2. kaj je »skrivnost«, nato pa 3. to obrniti na Cerkev. — To so trije deli kratke razprave, ki skuša omenjene pojme bolj približati izkustvu in življenjskemu občutju današnjega človeka, ki ga na globok bivanjski način muči vprašanje o smislu življenja in ki spet močneje začenja čutiti bivanje kot skrivnost, kakršne ne morejo osvetliti ne racionalistične in ne iracionalistične ideologije. Pravo osvetlitev je mogoče najti le tam, kjer gre za nekaj osebnostnega in medosebnostnega, to pa najde svojo poslednjo, dovršeno avtentičnost, polnost in harmonijo v Enoti Oseb skrivnosti Boga samega. Na tej črti je treba razumevati Cerkev kot »odrešenjsko skrivnost« in jo življenjsko uresničevati.

Sestavek je dopolnjeno predavanje na teološkem tečaju za izobražence in študente v nov. 1973.

## Zusammenfassung

### ERLÖSUNGSGEHEIMNIS DER KIRCHE

Wenn wir den richtigen Begriff von der Kirche als von dem Erlösungsgeheimnis oder als von dem »allgemeinen Sakramente der Erlösung« haben wollen, soll aufgeklärt sein, was die Begriffe »Erlösung« und »Geheimnis« bedeuten, um sie dann für die Kirche zu gebrauchen. Dies sind drei Teile der kurzen Abhandlung, welche die eben genannte Begriffe der Erlebniswelt und dem Lebensgefühl des heutigen Menschen anzunähern versucht. Der heutige Mensch ist nämlich existentiell von der Frage nach dem Sinn des Lebens bedrängt; er beginnt wieder die Existenz als Geheimnis zu erleben, das von keiner razionalistischen oder irazionalistischen Ideologie erklärt werden kann. Im wahren Lichte zeigt sich nur dort, wo es um etwas Persönliches und Mitpersönliches geht; denn das Geheimnis findet seine endgültige und vollkommene Authenzität, seine Fülle und Harmonie in der Einheit der Personen im Gottesgeheimnis selber. In diesem Sinne soll man die Kirche als »Erlösungsgeheimnis« verstehen und sie im Leben verwirklichen.

Franc Rode

# IZKUSTVO SAKRALNEGA IN VERA

## Uvod

Religija je eno od znamenj, ki v zgodovini naznanjajo človekov prihod. Etnologi trdijo, da je po eni strani orodje (tehnika), po drugi strani pa kult (religija) tisto, kar nam da spoznati, da smo pred človeškim pojavom. Odkar pa je človek človek, razmejuje stvarnost na dve področji: področje profanega in področje sakralnega.[1] Profano je tisto področje bivanja, »kjer človek deluje svobodno, ko dela nekaj, kar nima nobenih posledic za njegovo zveličanje. Sakralno pa je področje, kjer ga navdaja zdaj strah, zdaj upanje in kjer ga — kot ob robu prepada —najmanjši odmik z najmanjšo kretnjo lahko nepreklicno pogubi.«[2]

Podoba je, da se v zadnjih stoletjih dogaja v človekovi duševnosti neki zanimiv premik. Stvarnost dojema čedalje manj kot deljeno na dve področji. Svet odkriva kot docela profan, kot popolnoma desakraliziran. Romunski fenomenolog religije in profesor na chicaški univerzi Mircea Eliade takole opisuje ta novi tip človeka: »Areligiozni človek odklanja transcendenco, sprijaznjen je z mislijo, da je vse relativno in zgodi se mu celo, da podvomi o smislu svojega življenja. Morda so v velikih antičnih kulturah obstajali areligiozni ljudje, vendar se je areligiozni človek razvil samo v modernih zahodnih družbah. Areligiozni človek prevzema novo bivanjsko vlogo. Samo on je subjekt in agent zgodovine. Odklanja sleherni klic k transcendenci. Človek ustvarja sam sebe. Do tega pride samo toliko, kolikor desakralizira sebe in svet. Največjo oviro za svojo svobodo vidi v sakralnem. Postal bo sam svoj šele tedaj, ko bo radikalno demistificiran. Ko bo ubil zadnjega boga, bo zares svoboden.«[3]

Mircea Eliade kaže, da je kljub desakralizaciji pri sodobnem človeku ostalo še dosti sakralnih prvin. Med drugimi navaja tele primere: silvestrovanje, čeprav ga danes obhajajo v laicizirani obliki, je ohranilo strukturo obnovitvenih obredov v zvezi z novim letom; gostija ob rojstvu otroka je imela včasih religiozni pomen; postavitev smreke na komaj dozidano hišo je navada religioznega izvora; Marx je povzel enega od velikih religioznih mitov azijsko-sredozemskih verstev, mit o odrešenjski vlogi pravičnega (pri Marxu je to proletariat), ki s svojim trpljenjem spreminja usodo sveta. Eliade kaže, kako je psihoanaliza sorodna uvajalnim obredom primitivnih religij. Tisti, ki se poda v psihoanalizo, se spusti v temne globine, kjer se bojuje z zmajem, s kaosom itd.[4]

---

[1] Beseda **profano** izvajamo iz latinskega izraza profanum. Fanum je svetišče, posvečen kraj (od fas-num). Fas pomeni dovoljeno, primerno, to je božje pravo (ius pa je človeško pravo). Pro pomeni pred. Profanum, to, kar je zunaj svetišča, nesveto, ne posvečeno, brez-božno. Beseda **sakralno** izvajamo iz latinskega sacer, sacra, sacrum — posvečen, darovan Bogu. Isti izvor kot beseda sanctus, namreč iz glagola sancio, sancire, sanxi, sanctum, kar pomeni posvetiti, potrditi, versko določiti, kar se ne sme prekršiti, zato sankcije.

[2] Roger Caillois, L'homme et le sacré, Paris 1963, str. 17.

[3] Mircea Eliade, Le sacré et le profane, Paris 1965, str. 171—172.

[4] Mircea Eliade, Religioznost v modernem človeku, Znamenje 4—5, 1974, str. 350—355. prevod Venče M. Vrtovec.

Ti in drugi primeri, ki jih navajajo Mircea Eliade ter drugi avtorji, pričujejo, kako je sakralno navzoče v kulturnem, družbenem in osebnem življenju sodobnega človeka. Kaže, da ta človek občuti to, kar francoski pesnik Charles Péguy imenuje »to strašno pomanjkanje sakralnega« (cette affreuse pénurie du sacré).[5]

Tu bomo skušali opisati nekaj doživetij, v katerih je moč izkusiti sakralno. Videli bomo, da je izkustvo sakralnega, očiščeno svojih kalnih prvin, lahko izhodišče za pristno vero. Najprej pa poglejmo, kaj je pravzaprav sakralno.

## 1. Odkritje sakralnega

Kaj dojame človek v religioznem izkustvu? »Človek se v najbolj notranji globini zdrzne in zazna nekaj, kar ni zemeljsko, kar ni od tega sveta. Nekaj, kar je tuje in skrivnostno, obenem pa prav domače. Nekaj, kar ni moč uvrstiti med znane stvari, vendar je resnično in močno, polno posebnega, za osebno življenje bistvenega in nenadomestljivega smisla«.[6] Sakralno izkusim kot resnično, močno, vzvišeno, veliko, zmagovito, nežno, notranje, individualno in vendar vseobsegajoče.

Rudolf Otto definira sakralno **mysterium tremendum et fascinans.**

Prva značilnost sakralnega je **mysterium.** To je nekaj popolnoma drugega, nekaj, kar je tuje našemu neposrednemu svetu, nekaj, kar nas preseneča in čemur se čudimo. To je »das ganz Andere«, nedosegljivo, nerazumljivo, paradoksalno, antinomično.

Človek dojema to sakralno kot **tremendum**, to, kar zbuja strah, grozo. Tremendum vsebuje pojem absolutne božje premoči, ki človeka navdaja z občutkom ničnosti in ga potrjuje v zavesti, da je **stvar**, grešna in nečista stvar. Ta občutek izraža z neko prvotno močjo slovenska cerkvena pesem K tebi, Jezus ljubeznivi: »Ali strah srčnóst mi jemlje, trepetam uboga stvar. Kdo sem jaz? Le prah sem zemlje. Ti vesoljstva si vladar.« Ob srečanju s sakralnim človek čuti potrebo po spravi in zadostitvi.

Pred sakralnim se zdrznem od groze, obenem pa me priteguje, osvaja, očara, fascinira in povzroča neznansko radost. Otto imenuje to lastnost sakralnega **fascinans.**

Izkustvo sakralnega je sveti Avguštin (zanj je bilo sakralno že določeno) čudovito izrazil v Confessiones: »Et reverberasti infirmitatem aspectus mei, radians in me vehementer, et contremui amore et horrore. — »Zakaj Tvoj silni žar, ki se je izlival name, mi je slepil in odbijal slabotno oko, in vztrepetal sem v ljubezni in grozi.«[7]

Sakralno se vsiljuje kot nekaj resničnega in vendar nedoločenega. Celo tisti, ki jim je sakralno odvratno, ne bi mogli povedati, zakaj se ga boje. Je neoprijemljivo, brez obraza, nekaj, kar se ne da obvladati, pa je vendar navzoče. Je tu in se izmika. Človek misli, da se je dokončno poslovil od njega, pa se zopet pojavi v njegovem življenju in ga prisili, da stori nekaj, kar je v nasprotju z njegovim mišljenjem in načinom življenja.

---

[5] Navaja Paul Doncoeur, Péguy, la Révolution et le sacré, Paris 1943, str. 4.
[6] Romano Guardini, Freiheit, Gnade, Schicksal, München 1948, str. 64—65.
[7] Confessiones, 7, 10, 18 (prevod A. Sovrè).

Kaj je ta skrivnostna moč, ki jo na različne načine in z različno intenzivnostjo doživljajo skoraj vsi ljudje? Tega še ne moremo imenovati Bog. Mnogi tega tudi ne doživljajo kot osebno bitje, predvsem pa tega ne doživljajo kot ljubezen. Občutek odvisnosti, ki ga ima človek v zvezi s sakralnim, se močno razlikuje od vere v osebnega Boga. Za veliko ljudi je to samo temna, hudobna in ljubosumna sila.

V resnici pomen sakralnega ni čist. To izkustvo je lahko negativno, če človeka podjarmi, upijani in razkroji. Lahko ga privede tako daleč, da pozabi na svojo duhovno individualnost, na svojo čast in odgovornost. Ne da bi bilo sakralno samo v sebi kalno, toda človekovo srce ni čisto. Zato je tudi njegovo razmerje do sakralnega hudo dvoumno.

Krščansko razodetje pravi, da je sakralno ali božansko »lastnost, ki jo ima svet, ker ga je Bog utemeljil v smislu in postavil v bivanje, ker ga drži nad ničem in mu stalno daje, daje. To je lastnost, ki jo ima svet, ker je Bog v njem, ker ga Bog prežema, ker ga vzdržuje v stiku s seboj, naj svet za to ve ali ne, ker Bog v njem vodi neko zgodovino, izvršuje neko delo, naj svet to hoče ali ne. Razmerje, v katerem se tako nahaja svet, smisel, ki mu je tako določen, dih, ki ga preveva, bližina (nekoga), ki jo v njem začutimo, notranja globina, ki jo ima zaradi tega, grozeča prvina, ki terja neko odločitev — to je božansko.«[8]

Poglejmo sedaj, v kakšnih okoliščinah človek lahko sreča sakralno.

## 2. Dogodki, v katerih se razodeva sakralno

Vzemimo za primer človeka, ki živi popolnoma na površju, brez slehernega notranjega nemira. Za zdaj se še ne zaveda, da ima njegovo življenje tudi duhovno razsežnost. Ta človek živi med neposrednimi stvarmi: predmeti svojega notranjega in zunanjega izkustva, poklicne dolžnosti, pehanje za utešitev svojih potreb in nagonov, srečanja z ljudmi. To ga povsem zaposli. Svet se mu zdi omejen na to in ne želi si nič drugega. Rad gospoduje in ima v lasti stvari in ljudi, toda ostane brezbrižen za vse, kar bi dalo njegovemu življenju globlji smisel. Njegov svet je preprost in praktičen, svet brez skrivnosti. Življenje je zanj samo možnost za uspeh in uživanje. V drugih vidi sopotnike, še raje pa tekmece ali bitja, ki bi se z njimi lahko okoristil, ne pa bitja, ki nosijo v sebi dimenzijo neskončnosti. Takemu človeku se zdi religija nekaj neutemeljenega in nepotrebnega. Vernika bo vprašal (in v tem vprašanju se ves razodene): »Kaj ti dajo v cerkvi?« Po njegovem si človek pridobi to, kar potrebuje za življenje, s svojim delom in spretnostjo.

Toda lahko nanese, da se v življenju tega človeka zgodi nekaj, kar zlomi njegovo prepričanje, nekaj, kar načne ta svet neposrednih potreb in užitkov. Tedaj začuti potrebo, da bi prišel do drugih gotovosti. V tem, kar se mu je zgodilo, zasluti nekaj neznanega. Vsiljuje se mu misel, da je dozdajšnje življenje nesmiselno, da je blodil daleč od bistvenega. To, za čemer se je doslej poganjal, se mu zdi smešno, to, kar si je priboril, brez teže in vsebi-

[8] R. Guardini n. d. str. 70.

ne. Prizna si, da je hodil po poteh, kjer ni prave sreče. Tako se v tem človeku pojavi nemir, ki ga približuje tistim, ki v njegovem okolju pričujejo za sakralno. Preglejmo nekatere položaje, kjer je ta preobrat možen.

Najbolj viden od vseh je **bližina smrti.** Ko se človek sooči s smrtjo (vojska, prometna nesreča itd.), na mah spozna, da je v vsem svojem pehanju za zemeljskimi dobrinami v resnici iskal nekaj drugega, kar je močnejše in polnejše kot to, kar je doslej dosegel. Nobena varnost, v kateri je doslej iskal zavetje, ga ni mogla obvarovati pred breznom, ki je zazijalo pred njim.

Ljudje ponavadi obsojajo spreobrnitve na smrtni postelji ali v smrtni nevarnosti. Mislijo si, da taka dejanja pač ne morejo imeti kakšne duhovne vrednosti, da izhajajo iz strahu pred neznanim in iz dokaj plitve preračunanosti. Taki ljudje so iskali varnost v zemeljskih dobrinah, v denarju, v družbenem položaju ipd. Ko jim vse to odpove, se zavarujejo še za oni svet, če je morda res kaj. Za vsak primer ...

Taka sodba ni vedno pravilna. Če taki ljudje začnejo naenkrat iskati oporo v veri, je nedvomno zaradi pešanja telesnih moči, morda pa tudi zato, ker se jim tedaj razodene neka razsežnost njihovega življenja, ki jim je bila dotlej neznana. Kar so morda dolga leta potiskali ob stran, je prišlo na dan — potreba po večnosti. Ta potreba se sprosti ob smrti.

Podobno se lahko zgodi **spričo smrti drugih.** Kako močan vtis naredi človek, ki se bori v smrtnih krčih, ali človek, ki leži nepremičen in hladen pred nami. Še nikdar ni bival tako močno. Je tu in je drugje. Ob mrtvem človeku, ki smo ga poznali ali ljubili, se vsakdanje stvari razblinijo in stopijo v ozadje. Uveljavi pa se drug svet, svet sakralnega.

Izredna priložnost za srečanje s sakralnim je **ljubezen.** Prava ljubezen človeka vedno razjasni in očisti. Vzemimo za primer fanta, ki je doslej živel zaprt vase, iščoč v vsem samo sebe in svoje koristi. Na domače in na tovariše je gledal kot na ljudi brez globine, kot da ne bi imeli lastnega bivanja, zanimivi samo toliko, kolikor se pustijo izkoriščati. V ljubezni pa se mu odkrije nov svet. Dekle, ki jo ima rad, dojema v njej sami, v njeni enkratnosti, kot neodvisno središče odločanja, kot avtonomno bitje, ki zahteva spoštovanje. Morda se mu tedaj prvič zgodi, da na nekoga ne gleda kot na orodje in sredstvo svoje sebičnosti, temveč kot na subjekt, ki ima pravice kot on. V njej vidi nekaj nedotakljivega, neskončnega, svetega, Le-to ga privlači in obenem presega. V ljubezni do dekleta zasluti skrivnost duhovnega bitja. Odpira se mu svet, ki je zelo drugačen od tistega, ki je doslej v njem živel, svet koristnega in brezobzirnega izkoriščanja. V vsem tem lahko začuti božjo navzočnost.

Tudi **ob rojstvu otroka** se lahko prebudi čut za sakralno. Prešeren to lepo pove v pesmi Nezakonska mati: »Meni nebo odprto se zdi, kadar se v tvoje ozrem oči, kadar prijazno nasmeješ se ...« Otrok se pojavi kot nekaj enkratnega, zastonjskega, neporabnega. Brž ko je tu, zavzame veliko prostora. Je obenem prisoten in odsoten. Prisoten s svojimi kriki in joki, s svojimi potrebami, s svojim razvojem. Odsoten, ker ne zna govoriti, ker ne vemo, kaj se v njem dogaja, kakšne radosti in kakšne žalosti ga obhajajo, ker nam je njegova prihodnja usoda neznana. Ko starši gledajo svojega otroka, začutijo vso skrivnost človeka; onkraj vsakdanjega življenja se jim

odkriva sfera svežine in zastonjskosti, v katero je tudi treba stopiti, če hočeš biti zares človek.

Človek lahko odkrije sakralno tudi ob hudih **moralnih padcih.** Vzemimo človeka, čigar življenje poteka brez posebnih zapletljajev: delo, uživanje, rutinski odnosi z drugimi, tu pa tam kakšen neuspeh. Brez globljih problemov. Nekakšna površinska poštenost mu daje mirno vest ali pa kroti svoj notranji nemir z uživanjem in hlastanjem za denar. Potem pa ta človek moralno hudo zabrede, in tedaj se vse spremeni. Površni in banalni svet, v katerem je živel prej, se je razsul. Iz razvalin se dviga zločin, ki je človeku vedno pred očmi. Tedaj spozna, kako strašno moč uničevanja nosi v sebi. To brezno zla, ki se je razodelo v njem, mu razodeva drugo možno brezno, brezno njegove možne veličine. Storil je zlo, ko je bil poklican, da ljubi in služi. Sakralno, ki ga nosi v sebi in ki ga je skrunil, se tedaj razodene. Razodene se kot absolutno etično pravilo, kot nekaj svetega, česar ni dovoljeno prelomiti pod nobenim pogojem. On pa je to sveto prelomil in razžalil. Pred njim in pred ljudmi mora torej priznati svoj zločin, zanj zadostiti in se tako očistiti madeža. Hudobija in podlo dejanje sta tako lahko priložnost, da človek odkrije sakralno. V tem smislu pravi pisatelj Julien Green, da »Bog morda laže stopi v dušo, ki jo je opustošila pohotnost, kot v dušo, ki je zabarikadirana za svojimi krepostmi«.[9]

Človek lahko doživi sakralno ob vsaki priložnosti. Na primer, ko stopi v stik z naravo, se približa morju, se vzpenja na goro, doživi pomlad. Tedaj se mu razodene neizmerna širina prostora, neslutena moč in neomejeno življenje. Človek tedaj odkrije tisto prvino neskončnosti, ki jo nosi narava v sebi.

Prvino sakralnega lahko občutim pred kulturnim spomenikom, ko stopim v cerkev z umetniškim sporočilom, ko poslušam glasbeno mojstrovino, pred človekom ali pred skupnostjo, ki me njen način življenja pretrese, ob dogodkih, ki me globoko prizadenejo, lahko pa tudi v čisto navadnih stvareh.

Človek se pogosto sreča s sakralnim, ko se sreča z lepoto. Naj navedem začetek Rilkejevih Devinskih elegij, ko pesnik govori o angelih in pravi: »...recimo, da bi me eden od njih kar na lepem objel: skoprnel bi ob njem, ki biva močneje. Kajti lepota je le strahotnega ravno še znosni začetek.«[10] Lepota je prva priložnost za doživetje sakralnega. Lepota, ki je prva stopnja strašnega, nam daje slutiti s kakšno neznosno močjo biva Bog.

Vendar drži, da moderni človek teže vidi sakralno v svetu, ki ga znanost preučuje, v svetu, ki pozna njegove mehanizme, kot v svetu, ki je ohranil še vso svojo skrivnost. Ni pa to nemogoče, kajti »za normalnega človeka sakralno še vedno obstaja. Človek, ki je normalen, ima namreč smisel za pesniško in mitično izkustvo vesolja, se pravi, da je sposoben skozi vesolje sprejeti neko sporočilo o nevidnem.«[11]

Naj bo kakorkoli, podoba je, da bo za človeka čedalje bolj priložnost za odkritje sakralnega — človek sam. In to je razumljivo, kajti »tudi človek

---

[9] Julien Green, Vers l'Invisible, Paris 1967, str. 15.
[10] R. M. Rilke, Pesmi, Ljubljana 1968, str. 40, prevod Kajetana Koviča.
[11] Jean Daniélou, Mythes païens et mystères chrétiens, Paris, 1966, str. 14.

je hierofanija[12], in sicer najbolj čudovita hierofanija. Sveto pismo sámo trdi, da je bil človek ustvarjen po božji podobi. Podoba Boga v svetu je torej človek. Kot mojstrovina in vrhunec stvarstva je človek najbolj popolna epifanija Boga.«[13]

Posebno človek, ki živi iz Boga in za Boga. Tak človek vidi nekaj, česar drugi ne vidijo. V njem morda ni nič izrednega, in vendar veje iz njegovih besed neka gotovost in neka moč. Je preprost in domač, pozoren do vseh. Ravno to razodeva ljubezen, ki ni od tega sveta. Iz njega veje nenavadno veselje in to kljub trpljenju in telesni šibkosti. Včasih naredi tak vtis kakšna družina ali kakšna skupnost.

Srečanje s takimi ljudmi lahko močno pretrese ali pa deluje tudi počasi in na tihem in polagoma privede do spoznanja, da je poleg tega še drugo življenje. Jasno, da mora biti človek na ta pretres ali na ta tihi vpliv pripravljen. Pred istimi dogodki nekateri ostanejo popolnoma prizadeti, medtem ko so drugi močno pretreseni. V tem smislu pravi M. Blondel: »Dejanski dokazi so veljavni samo za tiste, ki so notranje pripravljeni, da jih sprejmejo in razumejo.«[14]

Ko se v kakšnem okolju, ki ima svoja pravila in svojo modrost, pojavi človek, ki izžareva drug svet in ki ne da dosti na etiketo in mišljenje tega okolja, tedaj vsi čutijo, da jih obsoja že s svojo navzočnostjo in relativizira njihovo zemeljsko modrost. Kot pravi Bergson o svetnikih: »Ni jim treba govoriti, saj govori že njihova navzočnost.« Ljudje se sprašujejo, od kod ta mirna gotovost in notranja svoboda, ki veje iz njih. Tako se jim prek teh ljudi razodeva sakralno, to, kar je onkraj neposrednega bivanja. To priteguje in fascinira tiste, ki so iskali srečo samo v mejah tega sveta. Zgodi pa se tudi, da taki ljudje izzovejo hud odpor in ogorčenje v okolju, ki so ga s svojo navzočnostjo relativizirali.

Pričevanje o sakralnem dobi posebno moč, če ga daje cela skupnost. Ko ljudje, ki čutijo v sebi praznino, stopijo v stik s skupnostjo, ki živi v atmosferi sakralnega, takoj spoznajo, kako plehko je v resnici njihovo življenje. Veselje, ki vlada v skupnosti, zaupanje v molitev, relativizacija tega, kar je za druge toliko pomembno, vse to ustvarja izreden vtis svobode. Bog, ki druži te ljudi, se jim naravnost vsiljuje.

Sakralno je moč odkriti tudi v zvezi z **žrtvijo.** Denimo, da se kdo odreče kakšnemu položaju ali vsoti denarja, ker meni, da njegov sodelavec to bolj zasluži, ali zato, ker mu vest ne dovoli, da bi sprejel funkcijo, ki je vezana na določeno svetovnonazorsko opredelitev. Zahteva vesti govori močneje kot pohlep po denarju in napredovanje v družbi. Življenje takega človeka razodeva nekaj, kar ta svet presega.

Čut za sakralno je prvinski čut. Izraža se v zavesti o neki zunanji sili, ki jo človek dojema v ljubezni in grozi. Sakralno ima lahko različne oblike: pri primitivnih narodih je to strah pred maščevalnim božanstvom, pred nevarnimi silami ipd; pri mladostniku je klic k neskončnemu, občutek, da je

---

[12] Izraz hierofanija (pojav sakralnega) je skoval Mircea Eliade. V zvezi s tem pravi: »Lahko bi rekli, da zgodovino religij od najbolj primitivnih do najbolj dovršenih, sestavlja sklop hierofanij, od najbolj elementarnih, kot npr. pojav sakralnega v katerem koli predmetu (drevo, kamen) do najvišje hierofanije, ki je za kristjane učlovečenje Boga v Jezusu Kristusu.« (Le sacré et le profane, str. 14).

[13] Jean Daniélou, n. d. str. 15.

[14] Les premirs écrits de Maurice Blondel II, Lettre sur l'Apologétique, Paris 1956, str. 14.

življenje odprto v absolutno; za stare ljudi je lahko pričakovanje na popolno združitev. Zmeraj pa je sakralno navzočnost nečesa, kar je »onkraj« in vendar zaobjema in prežema ta svet. Ta stvarnost, ki je onkraj, je velikokrat nedoločena, pa vedno realna. Je strašljiva in obenem privlači. Je nad vsemi stvarmi in v vseh stvareh. Je meja za svobodo in pot svobode. Je zapoved in klic. Vse to neločljivo.

### 3. Nezadostnost sakralnega

Rudolf Otto trdi, da je sakralno apriorna kategorija človeškega duha. Sposobnost spoznati in občutiti sakralno je splošno človeška. V tem izkustvu pa pridejo do veljave hudo kalne in dvoumne prvine. Neutemeljen strah, nevarno navdušenje, brezglava gorečnost — vse to se zdi sumljivo tistim, ki hočejo človeka osvoboditi in ga pripraviti do tega, da bo vzel v roke svojo usodo.

Človek, ki je plen sakralne groze ali ki zapade v neko dionizijsko evforijo, se zdi, kot da več ne pripada sebi, kot da je »ves iz sebe« in da ni sposoben racionalno organizirati svojega življenja. Zato se v zadnjih stoletjih pogosto pojavlja misel, da je med sakralnim in med znanstveno ureditvijo sveta radikalna neskladnost. Boj proti veri dostikrat izhaja iz tega prepričanja. »Toda kdor žrtvuje sakralno, da bi privedel človeka do svobode, spravlja v nevarnost človeka samega, kajti človeški duh je globlje ukoreninjen v sakralnem, kot je videti na prvi pogled. Napadati sakralno pomeni polagoma izvotliti človeka in svet, jima vzeti njuno notranjost in njun zadnji cilj.«[15]

Kaže, da so se mnogi filozofi v pozitivistični dobi, predvsem pa protiverska propaganda v našem stoletju prav potrudili, da so našli in poudarjali predvsem negativno, patološko plat v izkustvu sakralnega. Seveda je laže opisati te oblike religioznosti kot pa normalne izraze tako zapletenega čustva. Od tod tudi misel, da je treba ustvariti civilizacijo, ki ne bo več temeljila na religiji, temveč zgolj na razumu.

Ali je čut za sakralno opora človeškemu razvoju, ali ta razvoj zavira? Ali se more pristna vera ukorenini ti v tem čutu? Poskusimo odgovoriti na ta vprašanja.

Prva poteza čuta za sakralno je nestanovitnost. Veliko ljudi, ki postanejo verni, ker so v tej ali oni priložnosti doživeli sakralno, od vere tudi hitro odpadejo. V tem notranjem preobratu se je življenjski dinamizem samo preusmeril. Prej je bil naravnan k uživanju in materialni varnosti, potem pa se je za hip preusmeril in iskal varnost v sferi sakralnega. »Če izkustvo sakralnega, ki ga ima človek v trenutku privilegirane lucidnosti, ni utrjeno v zavesti s tem, da se oklene jasno določene vere, in če se ne konča z vstopom v neko religiozno skupnost, potem to izkustvo kmalu neha mobilizirati vitalne sile. Le-te se polagoma zopet usmerijo v zadovoljevanje čutov.«[16]

---

[15] André Brien, Le cheminement de la foi, Paris 1964, str. 40.
[16] André Brien, n. d. str. 41.

Različnost v oblikah in vsebini je druga značilnost sakralnega. V izkustvu sakralnega ne dosežemo Boga samega, temveč samo učinke njegove moči. Tisti, ki v silah narave priznava absolutno (pogan), je že posredno dojel Boga, brez katerega te sile ne bi obstajale. Kdor priznava sakralno, ima že stik z Bogom, čeprav je le-ta še zelo nejasen. Zato ni prav, če gledamo preveč zviška na to religiozno intuicijo. Človek, ki dojame kakšen odsev božje moči v naravi, je lahko na nek način zvest Bogu. Ko dojame sakralno, sprejme dejstvo, da je odvisen od nekoga, ki je višji od njega. S tem pa že naredi dejanje ponižnosti, ki je prvi pogoj za vero.

Zakaj se sakralno izraža na tako različne načine in s tako različno vsebino? Krščansko razodetje odgovarja: To je nasledek greha, kateremu je človek zapadel. Po padcu se je zatemnila tudi ideja božanskega. Tudi čut za sakralno mora biti ozdravljen, tudi ideja božanskega mora biti razjasnjena. V zvezi s tem pravi Romano Guardini: »Krščanstvo je že samo po sebi manj pobožno kot poganske religije. In sicer zato, ker se v krščanstvu vzpostavi neka osebna bližina med Bogom in človekom, na način, ki si ga nobena pobožnost ni mogla predstavljati.« Kristus ni prinesel novega religioznega čuta, »prišel je, da bi neskončno presegel sleherno pobožnost, in tako omogočil človeku, da se dokončno preseže in da preseže stvari. Ni prišel samo zato, da ga osvobodi zla, temveč tudi tega, kar je človeško dobro, se pravi, ne samo brezbožnosti, temveč tudi sleherne zgolj človeške religioznosti.«[17]

Tretja značilnost sakralnega je navidezno paraliziranje svobode. Religiozne zahteve so dostikrat težke. Zdi se, da zavirajo svobodo in onemogočajo razmah osebnega življenja. Po drugi strani pa se mnogi, ki doživljajo bližino sakralnega, čutijo pred njim kot razorožene in se skušajo pred njim obvarovati z magičnimi kretnjami. To silo, ki jo na tihem sovražijo, hočejo podkupiti.

Res da dojem sakralnega lahko okrni svobodo. Ko človek, ki ga je zadela nesreča, spozna, da se je nad njim uveljavila neka slepa sila, pred katero je on nemočen, se čuti kot paraliziranega v svojem življenju in delu. Če se podvrže tej sili, se odpove svoji svobodi. S tem pa je konec njegove avtonomije. Tako sakralno vodi v alienacijo.

Če pa nasprotno sakralno prinaša človeku neko kozmično evforijo, neki občutek življenjske polnosti, ga zlahka pripelje do izgube individualne zavesti. Prav tako je nevarno za individualno zavest, če se sakralno dojema kot moč kolektivnosti.

V vseh teh primerih se sakralno uveljavlja na škodo človeškega. Zato so mnogi prepričani, da ga je treba za vselej odstraniti iz človeške zavesti in jemati svet kot nekaj popolnoma profanega, kot nekaj, kar bo samo pod človeško oblastjo. To je ideal sekularizacije. Po mnenju marksistov je boj religiji prvi pogoj za temeljito preobrazbo družbe.

Ali je res vsako sakralno izkustvo protičloveško? Da odgovorimo na to, moramo analizirati vse vrste sakralnega. Doslej pa še nismo nič povedali o sakralnem, kot ga najdemo v krščanstvu.

---

[17] Navaja Hans Urs von Balthasar, Romano Guardini, Paris 1971, str. 18—19.

## 4. Sakralno v krščanstvu

Poleg oblik sakralnega, ki jih sodobni človek odklanja kot protičloveške, je še posebna oblika sakralnega v krščanstvu.

V stari zavezi se Bog razodeva kot sveti. V teofaniji na Sinaju se božja svetost pokaže kot nekaj strašnega in skrivnostnega, ki uničuje vse, kar se ji približa (2 Mojz 19, 3—20).[18] Izraelov Bog je Gospod, ki zlomi vse, kar se upira njegovemu kraljevanju. Ta Bog je celo bolj skrivnosten in tuj kot vse, kar more človek zaznati o božanskem v naravnem religioznem izkustvu. To, kar obljublja, je brez primere s tem, kar človek pričakuje.

Ta Bog ni neosebna naravna sila. On pravi: »Jaz sem!« Posega v zgodovino, vodi zgodovino, ustvarja zgodovino. Vendar ne uničuje človekove iniciative. Nasprotno, človeka stalno poziva k odločanju, k dejavnosti. Vabi ga, da zapusti varni Egipt, hišo sužnosti, in gre skozi puščavo v obljubljeno deželo. Hoče, da človek postane subjekt in agent zgodovine. Da skupaj z njim ustvarja in usmerja zgodovino. Zato ga nenehno spodbuja, naj ne kloni pred nobeno naravno silo, pred nobenim malikom, pred nobeno politično oblastjo. Hoče, da je človek vselej svoboden in neustrašen. Kot pravi Guardini: »Že v stari zavezi vidimo, kako Bog uničuje fascinacijo kozmičnih mitov, kot tudi poganske politične sile sveta.«[19] S tem hoče narediti človeka neodvisnega od bogov in od tiranov. On je osvoboditelj. Njegovo kraljestvo je kraljestvo svobode.

V novi zavezi naletimo na posebno obliko sakralnega. Jezus je obenem blizu in daleč. Posebno Markov evangelij poudarja, kako so ljudje začudeni ob srečanju z njim: »In na vso moč so strmeli...« (Mk 7, 37). Čutijo, da iz Jezusa veje božja moč, da je v njem veličina, ki ni od tega sveta. In vendar je človeku zelo blizu, domač, bratski, ki razume njegove bolečine in stiske. Do kraja se je identificiral s človekom, vzel nase njegovo usodo, borno in omejeno: je lačen in žejen, potrt in truden kot kdor koli. Tako Jezus izžareva božansko slavo in moč, obenem pa živi do kraja naše življenje.

V Jezusu Kristusu se sakralno razodeva drugače kot v stari zavezi. V njem ni samo moč, ki ustvarja in spreminja zgodovino, temveč ljubezen, ponižnost, neverjetna domačnost. V njem je božje postalo človeško in človeško božje.[20]

Sakralno ima odslej človeški obraz, človeško srce. Človek se mu lahko približa v veri, ki je zaupanje in predanost, obenem pa poziv k nenehnemu preseganju, teženje k popolnosti Boga samega, volja osvojiti kraljestvo, ki silo trpi in ki ga otemajo samo silni, vabilo, da ustvarjamo »kraljestvo življenja in resnice, kraljestvo milosti in svetosti, kraljestvo pravičnosti, ljubezni in miru«.

V krščanstvu torej sakralno ni več nevarna sila, ki uničuje svobodo, temveč toplina ljubezni, ki osvobaja in prenavlja tiste, ki se ji predajo. Med božjo besedo, ki vabi, in človekovim pričakovanjem je neka sorodnost, neka

---

[18] Glej Vocabulaire de théologie biblique, Paris 1962, geslo saint.

[19] Navaja Hans Urs von Balthasar, n. d. str. 19—20.

[20] Vendar božje ostane božje in človeško človeško, samo da je božje sprejelo človeško in je bilo človeško dvignjeno na raven božjega. Kot pravi kalcedonski koncil, se je božje združilo s človeškim inconfuse, immutabiliter, indivise, inseparabiliter (DS 302). Ko bi to upoštevali, bi se ognili mnogim lažnim problemom glede smrti Boga, sekularizacije, horizontalizma itd.

soodmevnost. Prejšnje nasprotje med sakralnim in človekovo voljo je izginilo. Bog, ki kliče človeka v Jezusu Kristusu, ga osvobaja vseh temnih sil in groze pred njimi. Ta Bog je svetloba in v njem ni teme. Človeku daje moč, da svobodno odgovarja na njegov klic. Z njim se lahko poveže samo v ljubezni. In kaj je bolj svobodnega kot ljubezen? Cerkev, ki stalno nastaja iz božjega klica, mora biti vedno prostor svobode.

Če je danes toliko ljudi, ki so krščanstvu nasprotni, je zato, ker ne ločijo med elementarnim sakralnim in med sakralnim, ki se razodeva v Jezusu Kristusu. Od kod ta nevednost? Verjetno na svoji poti niso srečali dosti kristjanov, ki bi se v njihovi veri kazali svoboda in moč, ki izhajata iz osebnega, zavestnega odgovora živemu Bogu. Za te kristjane je krščanstvo nekaj neosebnega in površinskega. Ker niso šli v globino, tudi sami niso mogli prerasti elementarne religiozne groze. Dostikrat pa je krivda tudi na tistih, ki oznanjajo Boga kot neko temno silo, ne pa kot »dobrotljivost in ljudomilost našega Odrešenika« (Tit 3, 4).

Srečanje s sakralnim je nekaj zelo tveganega. Če tega srečanja ne razjasnjuje luč evangelija, je nevarno, da človeka pahne v upor in brezboštvo.

Ali je treba torej zavreči izkustvo sakralnega, ker je tvegano, ker lahko zavaja, ker lahko vodi v ateizem? Ne. Kakor ne smemo uničiti narave, ampak jo zravnati in ozdraviti, tako tudi ne smemo uničiti tega spontanega čuta, s katerim spoznavamo Boga in ki je lahko osnova za pristno osebno vero.

Kako očistiti čut za sakralno? Zelo dobro bi morali vedeti najprej, v katerih okoliščinah in kako sodobni človek srečuje sakralno. Izhajajoč iz tega izkustva, bi morali človeku pokazati pot do vere. Kako? Z jasno in pristno božjo besedo, ki ga edina lahko reši elementarne groze ali dionizijske evforije, ki ju povzroča odkritje sakralnega. Oznanjevanje krščanskega sporočila, življenje krščanske skupnosti, obhajanje evharistične skrivnosti — vse to mora biti zadosti osebno in doživeto, da bo človeka doseglo v njegovem srcu in ga odprlo za evangelij.

Človek, ki ga je prevzelo sakralno, bo samo po takem pričevanju lahko spoznal, da je to sakralno v resnici živi Bog, ki ga ne kliče k strahu, temveč k zaupanju, »kajti niste prejeli duha suženjstva, da bi zopet zapadli v strah, temveč prejeli ste duha sinovstva, v katerem kličemo »Aba, Oče!« (Rim 8, 15). Tako se iz izkustva sakralnega lahko rodi osebna vera.


**Povzetek**

IZKUSTVO SAKRALNEGA IN VERA

Franc Rodé

Avtor preučuje najprej pojem sakralnega, opirajoč se na fenomenologe religije, kot sta Rudolf Otto in Mircea Eliade, ter na nemškega teologa Romana Guardinija. Nadalje našteva nekaj priložnosti, v katerih je izkustvo sakralnega mogoče, npr. bližina smrti, smrt prijatelja, rojstvo otroka, hud moralni padec, srečanje z božjim človekom ali s skupnostjo, ki živi iz Boga in za Boga. V nadaljevanju omenja nekaj nezadostnosti, ki so značilne za naravno sakralno. To so predvsem nestanovitnost, različnost oblik in vsebine,

navidezno paraliziranje svobode. Na koncu avtor pokaže, kako je sakralno, očiščeno s krščanskim sporočilom, lahko izhodišče za pristno teologalno vero.

**Résumé**

SENS DU SACRÉ ET FOI PERSONNELLE

Franc Rodé

Dans le présent article l'auteur étudie d'abord la notion du sacré, s'appuyant sur les phénomenologues de la Religion tels que Rudolf Otto, Mircea Eliade et sur le théologien allemand Romano Guardini.

Ensuite il passe en revue les occasions dans lesquelles l'expérience du sacré est possible. C'est notamment la proximité de la mort, la mort d'un être aimé, l'expérience de la paternité ou de la maternité, le sentiment du péché, la rencontre avec quelqu'un ou quelques'uns qui vivent dans la proximité de Dieu, etc. Après avoir disserté sur l'ambigüité du sacré, l'auteur montre comment et sous quelles conditions il peut être le point de départ d'une authentique foi personnelle.

Anton Nadrah OCist

# EVHARISTIJA KOT ZAKRAMENT BRATSTVA

Brez dvoma je evharistija absolutno osrednje dogajanje v Cerkvi, središče bogoslužja in vsega krščanskega življenja, vir in vrhunec vsega najbolj plemenitega v Cerkvi. Ali je ta resnica že prodrla v zavest slehernega kristjana in ga tako rekoč presunila? Ali pa je neizčrpni zaklad evharistične skrivnosti večini kristjanov kljub domačemu jeziku in prenovljenemu obredu še vedno tuj ali vsaj nezanimiv?

Odstotki naših nedeljnikov nam dokazujejo, da maša v kristjanovem življenju še daleč nima tistega mesta, kakor bi ga morala imeti. Ali morda mašne daritve vernikom le nismo uspeli prav približati? Tako je za mnoge še vedno nerazumljiva skrivnost in neprijetna dolžnost, ki veže celo pod velikim grehom.

Trije vidiki pri evharistiji, daritev, hrana in navzočnost, so ljudem več ali manj domači. Ni jim pa še prišlo v zavest, da je evharistija zakrament bratstva, da je pri njej zelo pomembna medsebojna edinost in ljubezen vseh navzočih. Naše obhajanje evharistije je premalo prežeto s prisrčnostjo, ki je vladala pri zadnji večerji in v prvotni Cerkvi. V današnjem stehniziranem svetu, v svetu naglice, ni prostora ne časa za bratstvo. Vendar je morda prav danes potreba po bratstvu močnejša kakor kadarkoli poprej. V ljudeh se kaže smisel za medsebojno povezanost, kar za vesoljno brat-

stvo. Če bi kristjanom prikazali evharistijo kot zakrament bratstva in bi mašno daritev temu primerno tudi oblikovali, bi jo kristjani doumeli kot vrednoto za svoje življenje in bi jo vzljubili.

Razprava bo predvsem na podlagi sv. pisma in 2. vatikanskega cerkvenega zbora skušala ugotoviti, v kakšnem pomenu je evharistija zakrament bratstva in kakšne pastoralne naloge izvirajo iz tega.

## I. SVETO PISMO O EVHARISTIJI KOT ZAKRAMENTU BRATSTVA

### A. OSNOVNI POJMI O BRATU IN BRATSTVU

Sv. pismo uporablja besedi »brat« in »sestra« najprej za tiste ljudi, ki jih je rodila ista mati. Imata pa ti dve besedi pogosto širši pomen. Brat je tisti, ki pripada k isti družini (prim. 1 Mojz 13, 8); tisti, kateremu danes rečemo »bratranec« (prim. Mr 6, 3). Bratje so nadalje člani istega plemena (prim. 2 Sam 19, 13), istega naroda (prim. 5 Mojz 25, 3).

Poleg tega bratstva, ki je v glavnem vezano na krvno sorodstvo, pozna sv. pismo tudi bratstvo, ki je posledica iste vere (prim. Apd 2, 29), prijateljstva (prim. 2 Sam 1, 26), zaveze (prim. 1 Kralj 20, 32; 1 Mak 12, 10) itd.

#### 1. Stara zaveza je težila k splošnemu bratstvu

Človeštvo je že zgodaj krenilo na pot, ki je bratstvu ravno nasprotna. Kajn je svojega brata Abela celo ubil in ob tem še rekel Bogu: »Mar sem jaz varuh svojega brata?« (1 Mojz 4, 9). Pot greha, na katero je stopilo že prvo človeštvo, je stalno zastrupljala človeški rod in ga odvračala od medsebojnega bratstva.

Zaveza, ki jo je Bog sklenil z izvoljenim ljudstvom, je to ljudstvo zopet napotila k medsebojnemu bratstvu. Zapoved medsebojne ljubezni naj bi izvoljenemu ljudstvu pri tem pomagala: »Ne sovraži brata v svojem srcu... Ne bodi maščevalen in zamerljiv proti sinovom svojega ljudstva, ampak ljubi svojega bližnjega kakor sam sebe!« (3 Mojz 19, 17—18). Zgodovina izraelskega naroda kaže pogostno nezvestobo temu idealu. To so bridko občutili in obsodili preroki. Ozej toži o splošni pokvarjenosti: »V deželi ni vere, ne ljubezni in ne božjega spoznanja, temveč krivo priseganje in laž, uboj in tatvina, prešuštvo in nasilje; krvoprelitje sledi za krvoprelitjem« (Oz 4, 1—2). Mihej toži: »Ni vernega človeka v deželi, ni poštenjaka med toliko ljudmi; vsi prežijo na kri, vsak svojemu bratu nastavlja mrežo« (7, 2). Enako nezvestobo ugotavlja Jeremija: »Vsak naj se varuje svojega prijatelja, naj ne zaupa nobenemu bratu. Kajti vsak brat je prevarljivec, in vsak prijatelj širi obrekovanje« (9, 3).

Stara zaveza ni mogla doseči pravega in trajnejšega bratstva. Preroki so prišli do spoznanja, da bo samo Bog mogel obnoviti bratstvo med ljudmi, to pa se bo zgodilo v poslednjih časih. Tedaj se bosta Juda in Izrael zedinila v en narod (prim. Oz 2, 2—3. 25). To bratstvo se bo končno

razširilo na vse narode, ki bodo prekovali »svoje meče v lemeže, svoje sulice v vinjake. Ne vzdigne več narod zoper narod meča, ne bodo se več učili vojskovanja« (Iz 2, 4).

### 2. V novi zavezi smo vsi poklicani k bratstvu v Kristusu

Kar so napovedovali preroki, se je uresničilo v Jezusu Kristusu in v njegovi Cerkvi, v polnosti pa se bo izpolnilo ob drugem Kristusovem prihodu.

Kristus je »prvorojenec med mnogimi brati« (Rimlj 8, 29). S svojo daritvijo na križu je spravil z Bogom in med seboj Jude in pogane (prim. Ef 2, 11—18). Po svojem vstajenju je svoje učence imenoval brate (prim. Jan 20, 17; Mt 28, 10). Kateri sprejmejo Kristusa z vero in vrše Očetovo voljo, so Kristusovi bratje in sestre (prim. Mt 12, 46—50; 21, 28—32), zato tudi bratje in sestre med seboj. Kristusovi bratje in sestre postanemo po novem rojstvu, rojstvu »iz Boga« (Jan 1, 13), rojstvu »iz vode in Duha« (Jan 3, 3.5). Prav zaradi tega, ker imajo kristjani isti izvir kakor Kristus (prim. Hebr 2, 11), jih imenuje brate. Kristus se je moral »v vsem izenačiti z brati«, da smo skupaj z njim postali božji otroci oziroma sinovi (prim. Hebr 2, 10—17). Ker smo božji otroci, smemo Bogu reči »Oče«, smo božji dediči in Kristusovi sodediči (prim. Rimlj 8, 14—17).

Da bi Jezus postavil medsebojno bratstvo na trdne temelje, je dopolnil zapovedi o medsebojnem odnosu med brati. Izključena je prostovoljna jeza na brata in neprimerna beseda; pred daritvijo se je treba spraviti z bratom (prim. Mt 5, 21—24). K medsebojnemu bratstvu naj bi pomagalo tudi bratovsko svarilo, če se brat pregreši proti bratu (prim. Mt 18, 15—17). Ljubiti moramo tudi najmanjše Jezusove brate in v njih gledati njega (prim. Mt 25, 40).

V začetku so apostoli naziv »bratje« uporabljali za Jude (prim. Apd 2, 29; 3, 17), a Pavel jih že imenuje brate po mesu (prim. Rimlj 9, 3). Nastal je nov krščanski rod iz Judov in poganov, rod bratov in sester. Celo sužnji in gospodarji so si med seboj bratje (prim. Flm 16).[1]

### 3. Prvotna Cerkev kot bratsko občestvo

Prvo, kar povezuje kristjane med seboj v bratsko občestvo, je ista vera. Vera jih loči od judovske ali poganske skupnosti, h kateri so nedavno pripadali, in jih povezuje v popolnoma novo skupnost. Ko sv. Pavel s svojimi pismi v posameznih cerkvenih občinah utrjuje vero, utrjuje s tem tudi medsebojne bratske vezi med posameznimi verniki, pa tudi med različnimi krajevnimi Cerkvami. Vera pomeni osebno predanost Kristusu, globoko občestvo z njim. Prav to občestvo s Kristusom je osnova za vsako krščansko skupnost. Pavel spodbuja kristjane, naj ohranijo »edinost duha z vezjo miru«, kajti v krščanstvu je »en Gospod, ena vera, en krst« (Ef 4, 3.5).

[1] Glej »Brat«, v: X. L. — Dufour (izd.), Rječnik biblijske teologije, prevod iz francoščine, Zagreb 1969, 107—112.

Z vero sta nujno povezana oznanjevanje božje besede in krst. Oznanjevanje evangelija zbira kristjane v bratske skupnosti, v občestvo s Kristusom in med seboj. Utrjuje vernike (prim. Rimlj 16, 25), ker je evangelij beseda življenja (prim. Flp 2, 16). V kristjanih, ki so božjo besedo sprejeli, ostane ta dejavna (prim. 1 Tes 2, 13), ker v njih prebiva (prim. Kol 3, 16).

O krstu pravi sv. Pavel: »V enem Duhu namreč smo bili mi vsi krščeni v eno telo« (1 Kor 12, 13). Ko se po delovanju Svetega Duha vcepimo v Vstalega, smo v občestvu tudi med seboj. S krstom oblečemo Kristusa (prim. Gal 3, 27) in postanemo deležni njegove smrti in vstajenja (prim. Rimlj 6, 3—4). To spada k temeljem edinosti Cerkve (prim. Ef 4, 5).

Najgloblje je sv. Pavel izrazil občestvo vernikov s Kristusom in med seboj z naukom o Kristusovem skrivnostnem telesu (prim. 1 Kor 6, 15; 10, 17; 12, 12—27; Rimlj 12, 4—7; Kol 1, 18.24; 2, 19; 3, 15; Ef 1, 22—23; 4, 4—16; 5, 23.29—30). Pavel je poznal nauk poganskih filozofov o socialnem telesu. Toda zanj je Kristusovo telo živa stvarnost, Gospodovo umrlo in vstalo telo, ki je vir skrivnostnega življenja za kristjane, ude tega telesa. V pismih iz ujetništva razvije Pavel misel o Kristusu kot glavi telesa. S tem hoče poudariti Kristusovo vlogo voditelja (prim. 1 Kor 11, 3; Kol 2, 10; Ef 1, 22; 5, 23), a tudi njegov pomen za življenje in rast telesa (prim. Kol 2, 19; Ef 4, 15—16). Tako je vse življenje Cerkve življenje bratskega občestva pod živim in stalnim Kristusovim delovanjem.

Bratska skupnost pride zelo do veljave v bratski ljubezni. Pavel po Jezusovem zgledu zelo spodbuja vernike k delom ljubezni (prim. 1 Tes 4, 9—12; 1 Kor 16, 14; 2 Kor 8, 8; Gal 5, 6.13 itd.).

Sv. Pavel kaže v svoji visoki pesmi o ljubezni, kakšna mora biti bratska ljubezen: »Ljubezen je potrpljiva, je dobrotljiva; ljubezen ni nevoščljiva, se ne ponaša, se ne napihuje; ni brezobzirna, ne išče svojega, se ne da razdražiti, ne misli hudega; se ne veseli krivice, veseli se pa resnice, vse opraviči, vse veruje, vse upa, vse prenaša« (1 Kor 13, 4—7).

V cerkvenih občinah, ki jih je ustanovil sv. Pavel, je zelo vidno delovanje različnih karizem (prim. 1 Kor 12, 8—10; 26—30; Rimlj 12, 6—8; Ef 4, 11). Karizme usmerjajo prejemnike k delovanju v korist skupnosti, h graditvi Kristusovega telesa. Tako tudi karizme pospešujejo bratsko povezanost med kristjani, zlasti še zato, ker je najodličnejša med karizmami ljubezen, ki je obenem duša vseh karizmatičnih darov, saj vse te darove spreminja v ponižno strežbo bratom. Poleg tega je bilo v prvi Cerkvi veliko duhovnih darov, ki so bili neposredno usmerjeni na bratovsko strežbo. Gre za darove pomaganja (prim. 1 Kor 12, 28), za zbiranje in dajanje miloščine (prim. Rimlj 12, 8), skazovanje usmiljenja, kot npr. strežba bolnikom, nesrečnim in ubogim (prim. Rimlj 12, 8).[2]

Dela medsebojne ljubezni so bila predvsem izraz že obstoječega bratstva med kristjani. Hrano za takšno bratstvo so kristjani v veliki meri dobivali v molitvi drug za drugega. Pavel sam moli za cerkvene skupnosti (prim, 1 Tes 1, 2; Flp 1, 3—4; Rimlj 1, 9—10; Ef 1, 16). Prosi, da bi videl



[2] Prim. A. Nadrah, Pomen karizem v teologiji in življenju Cerkve, v: BV 32 (1972) 62.

Solunčane in spolnil pomanjkljivosti njihove vere (prim. 1 Tes 3, 10). Za Filipljane prosi, da bi njihova ljubezen vedno bolj rastla (prim. Flp 1, 9).

Pavel prosi kristjane, da bi zanj in za njegove sodelavce molili (prim. 1 Tes 5, 25), in sicer zato, da bi se Gospodov evangelij razširjal in bi bili oznanjevalci rešeni slabih in hudobnih ljudi (prim. 2 Tes 3, 1—2). Kristjane opominja, naj bi se z njim vred borili v svojih molitvah zanj, da bi bil rešen nevernikov v Judeji in bi bila njegova podpora za Jeruzalem svetim všeč (prim. Rimlj 15, 30—31). Kološane in Efežane prosi za molitev, da bi mogel uspešno oznanjati evangelij (prim. Kol 4, 3—4; Ef 6, 18—19).

Občestvo kristjanov se ne omejuje le na krajevne skupnosti, ampak je odprto navzven za sprejemanje novih članov, za misijonarsko delovanje drugod. Pavel se zaveda, da mora biti misijonarsko delo povezano s cerkvenim občestvom. Sam je odšel v Jeruzalem in apostolom predložil evangelij, ki ga je oznanjal, da ne bi tekel zaman (prim. Gal 2, 2). Zelo je povezan s svojimi misijonarskimi sodelavci. Tit je njegov »tovariš in sodelavec« (2 Kor 8, 23). O Timoteju pravi, da mu »je pomagal pri evangeliju kakor sin očetu« (Flp 2, 22).

Posebna pot do bratske povezanosti je deležnost pri trpljenju. Sv. Pavel je po svojem trpljenju, ki ga je prebil v Aziji, pisal: »Naše upanje za vas je trdno, ker vemo, da ste deležni tudi tolažbe, kakor ste deležni trpljenja« (2 Kor 1, 7). Pavel vidi v svojem trpljenju odrešenjsko vrednost za vernike: »Pa bodisi da smo stiskani, smo v vašo tolažbo in rešitev; bodisi da smo tolaženi, smo v vašo tolažbo, ki stori, da potrpežljivo nosite iste nadloge, ki jih tudi mi trpimo« (2 Kor 1, 6). To učinkovitost vidi sv. Pavel le v povezanosti svojega trpljenja s Kristusovim trpljenjem (prim. Flp 3, 10—11). Skrivnost Kristusove smrti je vir odrešenja in trpljenje je za vsakega kristjana način, kako se zediniti z Gospodom in z brati. »Zdaj se veselim v trpljenju za vas in (s svoje strani) na svojem mesu dopolnjujem, kar nedostaja bridkostim Kristusovim, za njegovo telo, ki je Cerkev« (Kol 1, 24).

V času prvotne Cerkve je bilo najteže uresničiti bratsko skupnost med kristjani iz judovstva in kristjani iz poganstva. To odseva iz Pavlovih pisem Korinčanom, Filipljanom in predvsem Galačanom. Da bi uresničil to bratsko skupnost med obema skupinama, je med kristjani iz poganstva zbiral miloščino za jeruzalemsko Cerkev (prim. Rimlj 15, 26; 2 Kor 8, 1—15). Miloščina je sredstvo za občestveno povezanost v veri, ljubezni in molitvi (prim. 2 Kor 9, 12—14).[3]

Vsa našteta dejstva kažejo, kako so pavlinske cerkvene občine živele v bratskem občestvu. Bratska povezanost je bila v njihovem življenju nekaj nujno potrebnega. Kljub svojim slabostim in nezvestobam so jo imeli pred seboj kot cilj, za katerim so težili. Tako je bila bratska povezanost med njimi vedno bolj popolna.

Podobno bi mogli ugotoviti za jeruzalemsko cerkveno občino, kakor se kaže v Apostolskih delih: »Bili so stanovitni v nauku apostolov in bratski skupnosti, v lomljenju kruha in v molitvah... Vsi pa, kateri so vero sprejemali, so vsi skupaj imeli vse skupno; posestva in premoženje so pro-

[3] Prim. A. George, La communion fraternelle des croyants dans les épitres de saint Paul, v: Lumière et vie št. 83 (1967) 4—13.

dajali in jih razdeljevali med vse, kolikor je kdo potreboval. Vsak dan so enodušno prihajali v tempelj, po hišah lomili kruh in uživali jed z veselim in preprostim srcem. Hvalili so Boga in bili pri vsem ljudstvu priljubljeni« (Apd 2, 42—47). »Množica teh, ki so verovali, je bila enega srca in duha; tudi ni nihče govoril, da je kaj tega, kar je imel, njegovo, ampak jim je bilo vse skupno... Nobenega ubogega ni bilo med njimi; kolikor je bilo namreč posestnikov zemljišč ali hiš, so jih prodajali in ceno za prodane stvari prinašali ter polagali k nogam apostolov. Delilo pa se je vsakemu, kakor je kdo česa potreboval« (Apd 4, 32—35).

### 4. Vir bratskega občestva

Za občestvo z Bogom in med seboj uporablja sv. pismo besedo »koinonía«. Za bratsko povezanost med kristjani je »koinonia« bistvenega pomena. Če hočemo biti povezani med seboj v bratsko občestvo, moramo biti najprej povezani s Kristusom in po njem z Bogom. Bratska skupnost prvih kristjanov je izvirala iz njihove skupne vere v Jezusa Kristusa( kakor smo že videli), iz skupne hoje za njim, iz ljubezni do njega.

Tisti, ki sprejmejo oznanjevanje o »Besedi življenja«, stopijo po pričevanju sv. Janeza v občestvo z oznanjevalci, po njih pa z Jezusom in Očetom (prim. 1 Jan 1, 1.3; 2, 24). Kristjani, ki so v edinosti med seboj, ostanejo v Očetovi in Sinovi ljubezni, kakor ostajata Oče n Sin drug v drugem, in so eno (prim. Jan 14, 20; 15, 4.7; 17, 20—23; 1 Jan 4, 12). Izpolnjevanje Jezusovih zapovedi je znamenje ljubezni do Jezusa in obenem znamenje občestva z Jezusom in Bogom (prim. Jan 14, 21; 15, 10). To občestvo uresničuje Sveti Duh (prim. Jan 14, 17; 1 Jan 2, 27; 3, 24; 4, 13), hrani pa se z evharistijo (prim. Jan 6, 56).[4]

Kristjane povezuje med seboj v bratsko občestvo Kristus, ki je navzoč v skupnosti po Svetem Duhu: »Kjer sta dva ali so trije zbrani v mojem imenu, tam sem jaz sredi med njimi« (Mt 18, 20).

V pismu Efežanom, ki veliko govori o skrivnosti Cerkve, pravi sv. Pavel: »Drug drugega prenašajte v ljubezni in se trudite, da ohranite edinost duha z vezjo miru; 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« (4, 2—6). Prvi vir bratskega občestva vernikov je torej Bog Oče. Bratstvo med kristjani je torej božji dar. Bog je kristjane od vekomaj izbral in jim določil Kristusa za glavo (prim. Ef 1, 4—5.9—10). Poklical jih je »v občestvo s svojim Sinom Jezusom Kristusom« (1 Kor 1, 9). Ko so Korinčani stopili v Cerkev, so stopili v občestvo z Jezusom. S tem so bili tudi v medsebojnem bratskem občestvu.

Kdor je v občestvu z Jezusom, je deležen njegove skrivnosti, trpi z njim (prim. Rimlj 8, 17), je z njim križan (prim. Gal 2, 19), umira z njim (prim. Rimlj 6, 5), je z njim pokopan (prim. Rimlj 6, 4; Kol 2, 12), z njim je obujen (prim. Kol 2, 12), z njim vstane (prim. Kol 3, 1), ima z njim življenje (prim. Rimlj 6, 5), je z njim poveličan in njegov sodedič (prim. Rimlj 8, 17).

---

[4] Prim. »Zajedništvo«, v: X. L. Dufour, Rječnik 1485—1487.

Skrivnostno življenje, ki oživlja, zedinja in uresničuje Cerkev kot bratsko skupnost, je po sv. Pavlu predvsem delo Svetega Duha. Ta je v vseh obdobjih Cerkve na delu. Navdihuje oznanjevanje evangelija in ga s svojo močjo podpira (prim. 1 Tes 1, 5—6; 1 Kor 2, 4.12—16; 7, 40; Gal 3, 2.5; Rimlj 15, 16—19; Ef 6, 17). Utrjuje medsebojno bratsko povezanost po ljubezni, ki je njegov prvi dar (prim. 1 Kor 13); nadalje po krščanskem življenju, ki ga v različnih oblikah poživlja (prim. Gal 5, 16—25; Rimlj 8, 9—13); končno po molitvi, ki jo vzbuja (prim. Gal 4, 6; Rimlj 8, 15—16. 26—27; Ef 6, 18). Delovanje Svetega Duha je usmerjeno na edinost Cerkve (prim. Ef 2, 18; 4, 4). Seveda je delovanje Svetega Duha tudi Kristusovo delovanje, saj je Sveti Duh Kristusov Duh.[5]

Vir bratskega občestva, sploh bratstva med kristjani, je torej presveta Trojica, Bog Oče, ki deluje po Kristusu v Svetem Duhu. Zato more bratstvo med kristjani v polnosti zaživeti le tedaj, če se odprejo življenju ljubezni med tremi božjimi osebami. V vsakem krščanskem občestvu bi moral biti vsaj rahel odsev tistega življenja, ki je v Bogu.

## B. OBHAJANJE EVHARISTIJE KOT VIŠEK BRATSTVA MED KRISTJANI

### 1. Evharistično bratstvo v luči zadnje večerje

a) Evharistično bratstvo pri oltarju

Že v prvotni Cerkvi se je bratska skupnost najviše uresničevala pri lomljenju kruha (prim. Apd 2, 42). Bratstvo, ki ga povzroča evharistija, moremo imenovati »evharistično bratstvo«. Ne gre za drugačno bratstvo od tistega, ki ga utemeljuje že krst, ampak gre le za najvišje uresničevanje tega bratstva.

Ustanovitev evharistije je zelo povezana z Jahvetovim služabnikom, o katerem govori Izaija (Iz 42, 1—7; 49, 1—9a; 50, 4—9a; 52, 13—53, 12). Luka ima v zvezi z zadnjo večerjo besedilo o Jezusovi ponižnosti, ki jo naroča tudi učencem: »Kdor je največji med vami, naj bo kakor najmanjši, in predstojnik kakor strežnik... Jaz pa sem sredi med vami kakor tisti, ki streže« (Lk 22, 26—27). Ni težko uvideti, da je Jezus napovedani Jahvetov služabnik. Tudi umivanje nog, ki je pri Janezu namenoma prav na mestu, kjer naj bi bilo poročilo o postavitvi evharistije, ki ga pri Janezu ni, veliko pove. Jezus je ravnal kot Jahvetov služabnik, ko je svojim učencem umival noge. Tudi njim je to naročil. Tu je prikazano, kakšno naj bo notranje razpoloženje tistih, ki obhajajo evharistijo.[6]

Med Jezusom in učenci je bila pri zadnji večerji globoka bratska povezanost. Značilno je, da so bili pri judovskih gostijah udeleženci zelo med seboj povezani. Prav gostija jih je povezovala. Že blagoslov in razlomitev kruha je imela povezovalno moč med udeleženci. Tisti, ki je obed vodil, je kruh blagoslovil, ga razlomil in dal vsakemu njegov delež. Vsi so bla-

[5] Prim. A. George, La communion 13—20.

[6] Odlično razpravo o evharističnem bratstvu v zvezi z zadnjo večerjo ima J. M. Tillard, L'Eucharistie et la fraternité, v: NRTh 101 (1969) 113—135. Misli, ki sledijo, so v glavnem povzete po tej razpravi.

goslovno molitev potrdili z amen. Še posebej so se čutili povezane z voditeljem obeda, pa tudi s Stvarnikom, kajti močno so se zavedali, da je kruh Stvarnikov dar. Za svetopisemsko in sploh orientalsko mišljenje je značilno, da je hrana neke vrste osnovni zakrament, s katerim se božja ljubezen dotakne človeka. Hrana je dar iz rok dobrega Stvarnika in človek jo v blagoslovni zahvalni molitvi daruje Bogu. Tako hrana človeka povezuje s Stvarnikom. To se kaže tudi v blagoslovnih molitvah.

Vse to velja tudi za skupino Jezusovih učencev pri zadnji večerji. Dejstvo, da so bili apostoli skupaj z Jezusom pri isti mizi, da jim je Jezus predsedoval, blagoslovil, razlomil in razdal kruh, ki je Očetov dar, kaže, da so bili zelo tesno med seboj povezani. Jezusova navzočnost in Stvarnikove dobrine so napravile, da ni bil tu le zbor ljudi, ampak občestvo (koinonia) s tesnimi, svetimi medsebojnimi vezmi. Apostoli so bili v posebni edinosti z Jezusom in med seboj. Vse to se je zgodilo, čeprav še ne upoštevamo evharističnega spremenjenja. Dasi je Jezus predsedoval, se ni čutil vzvišenega nad drugimi, ampak je bil v nekem pogledu na isti ravni z apostoli, saj je bila zadnja večerja večerja Jahvetovega Služabnika tik pred njegovim trpljenjem. Poleg tega je Jezus povabil apostole k deležnosti tega, česar je on deležen od Boga.

Čaša vina, nad katero je Jezus izrekel veliki blagoslov, vsebuje še globljo občestveno simboliko, čeprav še ne upoštevamo, da se je vino spremenilo v Jezusovo kri. Tudi tu gre za deležnost pri božjem daru in zato za povezanost s Stvarnikom. Ponuditi komu blagoslovljeno čašo pomeni pridružiti ga božjim dobrinam, za katere smo se pravkar Bogu zahvalili. Piti iz čaše drugega poleg tega pomeni stopiti v globoko skupnost z njim. Tako ima globok pomen, da je Jezus dal piti iz iste čaše vsem navzočim. Ta poteza kaže, da jih je Jezus pri uživanju božjih darov pridružil sebi in so stopili v veliko zaupnost z njim kot svojim središčem. Prav deležnost pri skupnem daru, ki jim ga daje Oče po Jezusu, je še posebej povzročala edinost med apostoli.

Zakramentalno znamenje, zunanji zakrament (sacramentum tantum) pri evharistiji nista kruh in vino v svoji statičnosti, v svoji osnovni snovnosti. Vzeti ju moramo kot hrano in pijačo za življenje. Evharistijo obhajamo s tema dvema elementoma prazničnega obeda, ki ustvarjata omizno skupnost. Sta darova, ki ju Bog daje ljudem že po stvarjenju in ustvarjata bratsko občestvo med gosti. Tu ima evharistija svoje izhodišče. Zakramentalno znamenje razlomljenega in razdanega kruha povzroči to, kar označuje, in sicer na mnogo višji, transcendentni stopnji.

Tradicija je iskala vir občestvene razsežnosti evharistije v samem nastanku kruha in vina, namreč iz mnogih pšeničnih zrn in grozdnih jagod.[7] Ne bomo prezirali tega simbolizma, a ima le drugoten pomen. Občestvena narava evharističnega znamenja se ne nanaša na tako drugotno stvar, kakor je npr. nastanek oziroma način pridobivanja kruha in vina. Skupnostno naravo imata oba elementa kakor pri vseh drugih zakramentih glede na človeka. Zunanje zakramentalno znamenje označuje to, kar povzroča, ne označuje pa tega, kar je, oziroma, kako je nastalo. Kruh in vino hranita

[7] Prim. Didaché 9, 4; Const. Apost. 7, 25, 3; Ciprijan, Epist. 63, 13; 69, 5; Avguštin, In Ioan. Ev. tr. 26, 17; Sermo 227; 272.

človeka, in sicer posameznika in skupnost. Vzeti ju moramo v zvezi z občestvenimi obedi. Odnos do skupnosti ni nekaj drugotnega. Evharistični obed je skupnostne narave, usmerjen k vzpostavljanju krščanskega bratstva. Tu je razlog, zakaj je Jezus izbral jed in pijačo hkrati. Predvsem moramo gledati na zedinjevalno vlogo razlomljenega kruha in razdeljene čaše. V simbolizmu gre za zvezo med kruhom kot božjim darom in darovanim Gospodovim telesom. Kruh ustvarja bratstvo gostov tedaj, ko hrani in poživlja posameznike, Gospodovo telo ustvarja občestvo kristjanov tedaj, ko daje hkrati vsakemu posamezniku novo življenje. Prav tako gre za zvezo med čašo, darovano vsem, in krvjo, ki se za mnoge preliva. Simbolizem gre od kruha in čaše, ki imata že občestveno naravo, na telo in kri Služabnika, ki ju daruje zato, da bi zbral navzoče in vso Cerkev ter po njej vse človeštvo v bratsko edinost.

Snov pri evharistiji je torej dar Boga Stvarnika in je usmerjena k človeškemu bratstvu. Človek se ne sme izolirati od stvarjenja in od svoje povezanosti z zemeljskimi dobrinami, ki so dobrine stvarjenja. Evharistično bratstvo ni iztrgano iz svojega človeškega izvira, čeprav je dvignjeno na višjo stopnjo. Mizna skupnost preide v skrivnostno in globoko stvarnost nove zaveze. Ne da bi izginila, dobi nov pomen. Ne gre več le za bratsko skupnost teh, ki so združeni okrog Jezusa, ampak za bratsko občestvo, ki ga zedinja božji dar — poveličani Jezus sam. Evharistija povzroča to, na kar samo znamenje kaže. Evharistično bratstvo pomeni višek bratstva Jezusovih učencev.

b) Evharistično bratstvo v življenju

Ker je evharistična skupnost deležna Kristusovega telesa in njegove krvi, mora biti deležna tudi njegove usode, usode Jahvetovega Služabnika. Zato mora tudi sama postati Jahvetova služabnica. V moči zaužitega Kristusovega telesa in njegove krvi mora cerkvena skupnost postati bratska skupnost, ki se daje, ki se daruje za mnoge. Po svoje mora uresničevati program, ki ga je imel Jahvetov Služabnik. Velja stavek sv. Avguština: »Če ste ju (Kristusovo telo in kri) prejeli dobro pripravljeni, ste to, kar ste prejeli.«[8] Evharistija povzroča, da se Cerkev spreminja v služečo skupnost. Najprej velja to za vsako župnijsko občestvo, potem pa tudi za vesoljno Cerkev. Evharistija ustvarja Cerkev v njenem vesoljnem poslanstvu služabnice vseh ljudi, ki so poklicani k polnosti božjih darov. Pri evharistiji kot Gospodovem spominu postane pod znamenji preteklo dejanje velikonočne skrivnosti Jahvetovega Služabnika skrivnostno navzoče, da bi to, kar je doživel Jezus iz Nazareta, doživela tudi evharistična skupnost. Takó je evharistična skupnost pridružena Kristusovemu prehodu iz smrti Služabnika v slavo Kyriosa. Čim bolj je deležna usode Služabnika, tem bolj bo deležna tudi Kristusovega vstajenja (prim. Flp 2, 7—11).

Evharistija in krščansko življenje sta tesno povezana. Evharistična bratska skupnost mora živeti iz evharistije. Zvesto mora izpolnjevati božjo voljo, ta pa se v prvi vrsti kaže kot zapoved ljubezni do Boga in do bližnjega. Značilno je, da apostol Janez poroča o novi zapovedi medsebojne

[8] Sv. Avguštin, Sermo 227.

ljubezni prav v kontekstu zadnje večerje (prim. Jan 13, 34—35). Odlično znamenje te ljubezni je darovanje svojega življenja (prim. Jan 15, 12—13). Bratstvo, ki ga utrjuje sveta večerja, se izraža v medsebojnem služenju, v medsebojnem darovanju po zgledu in v moči Jezusa Kristusa.

Prizor umivanja nog, s katerim je hotel apostol Janez nadomestiti pripoved o postavitvi evharistije, veliko pove. Janez išče globlji smisel dogodkov. Z zamenjavo hoče povedati, da zakrament nima svojega učinka, če ravnanje učencev ne postane podobno Jezusovemu ravnanju. Namesto naročila »to delajte v moj spomin« ima Janez Jezusovo naročilo: »Ako sem torej jaz, Gospod in Učenik, vam umil noge, ste tudi vi dolžni drug drugemu noge umivati« (Jan 13, 14). Bratsko služenje v skupnosti je namen zakramenta (res sacramenti).

Povezovanje evharistije z agapami v prvotni Cerkvi je torej zelo skladno z notranjo naravo in vsebino evharistije. Takó so prvi kristjani po Gospodovem zgledu in nauku izvrševali zapoved služenja v skupnosti. Prav tako je vsaka služba v skupnosti našla svoj vrh, a tudi svoje izhodišče v obhajanju evharistije. Pri evharistiji je Cerkev v najvišji meri postajala služabnica ljudi, bratska skupnost, v kateri je vladal notranji zakon medsebojnega darovanja, ki se je izražal v bratskem služenju.

## 2. Evharistično bratstvo v zvezi s 1 Kor 10, 16—17

a) Cerkev je po 1 Kor bratsko občestvo

Da bomo evharistično brastvo, kakor ga prikazuje Pavlovo prvo pismo Korinčanom, dobro razumeli, je treba prej pogledati, kako gleda sv. Pavel v tem pismu na bratstvo med kristjani.

Sv. Pavel je najprej zbiral Korinčane zato, da jim je oznanjal blagovest o Jezusu Kristusu. Kot kristjani so se nato redno zbirali predvsem k bogoslužju božje besede, krsta in evharistije. Bogoslužje je bilo središčnega pomena za Cerkev v Korintu. Verniki so bili (ali bi po Pavlovem prepričanju vsaj morali biti) tako tesno povezani med seboj, da so sestavljali nerazdružljivo bratsko občestvo in jih sv. Pavel imenuje »brate« (prim. 1, 10.11.26; 2, 1; 3, 1; 4, 6; 10, 1; 12, 1; 14, 6.20.26; 15, 1.50; 16, 11.12.15.20). Korinčane naziva celo »ljubi moji bratje« (15, 58).

Ker se sv. Pavel tako močno zaveda, da mora biti cerkvena občina bratska skupnost ne le po imenu, ampak v življenju, zelo odločno nastopa proti vsemu, kar to bratsko skupnost razdira. Zato že na začetku pisma po kratkem uvodu pravi: »Opominjam pa vas, bratje, v imenu Gospoda našega Jezusa Kristusa, govorite vsi isto in naj ne bo med vami razprtij, temveč bodite popolni v enem duhu in enem mišljenju« (1, 10). Pozneje se ponovno vrača k tej misli. S svojim pisanjem o križu in vstajenju, krstu in Gospodovi večerji hoče Korinčane prepričati, da je Cerkev bratska skupnost. Zato nastopa proti strankarskim sporom (prim. 1, 10—13; 11, 17—22), proti pravdam pred poganskimi sodišči (prim. 6, 1—10), proti krvoskrunstvu in vsakršni nečistosti (prim. 5, 1—5; 6, 12—20), proti sodelovanju pri poganskem bogoslužju (prim. 8—10), proti neredu pri božji službi (prim. 14), celo proti karizmam, če te ne grade, ampak rušijo bratsko občestvo (prim. 12). Svojo

apostolsko oblast uporablja sv. Pavel za graditev Cerkve kot bratske skupnosti (prim. 2 Kor 12, 19; 13, 10).

Temelj in vir bratstva kristjanov v Korintu je Jezus Kristus. Korinčani so postali »bratje« s tem, da so sprejeli evangelij in se dali krstiti. Svoje bratstvo so na zunaj izražali in vedno bolj uresničevali pri bogoslužju, kjer so se srečevali s Kristusom in med seboj. Ko sv. Pavel govori o uživanju malikom darovanega mesa, pravi: »Tako bo zaradi tvojega spoznanja propadel slabotni, brat, zaradi katerega je Kristus umrl! Če pa tako grešite proti bratom in ranite njih slabotno vest, grešite proti Kristusu. Zatorej, če jed pohujšuje mojega brata, nikoli ne bom jedel mesa, da svojega brata ne pohujšam« (8, 11—13). Po sv. Pavlu mora torej biti odnos med kristjani takšen, kakršen je Kristusov odnos do kristjanov. Kristus je umrl za vsakega človeka, da bi s svojo smrtjo, premagano z vstajenjem, vzpostavil bratsko skupnost vseh ljudi. Kdor pohujša brata, greši proti Kristusu, ki je zanj umrl.

Cerkev kot bratska skupnost je Kristusovo delo in zato njegova skupnost. Veljajo besede sv. Pavla: »Zvest je Bog, ki vas je poklical v občestvo s svojim Sinom Jezusom Kristusom« (1, 9). Krščanska bratska skupnost ima svoj začetek v Kristusovi smrti na križu, kjer se je Jezus najbolj pokazal brata vseh ljudi.[9] Da je Cerkev bratsko občestvo, jasno kaže izraz »eno telo« (10, 17), »Kristusovo telo« (12, 27).

Ker je glavna zapoved in tako rekoč ustava Cerkve kot bratske skupnosti zapoved ljubezni, je popolnoma logično, da apostol Pavel prav v tem pismu zapiše visoko pesem ljubezni (pogl. 13). Pavel misli v prvi vrsti na medsebojno ljubezen med verniki. Ker pa ta ljubezen raste iz Kristusove ljubezni, je govor tudi o tej ljubezni. Vsekakor se Kristusova ljubezen in ljubezen vernikov zedinjata v eno samo ljubezen. Zaradi tega moremo Cerkev imenovati občestvo ljubezni.[10]

b) Evharistično bratstvo

»Kelih zahvale, ki ga blagoslavljamo, ali ni udeležba pri Kristusovi krvi? Kruh, ki ga lomimo, ali ni udeležba pri Kristusovem telesu? / Ker je en kruh, smo mi, ki nas je mnogo, eno telo, vsi smo namreč deležni enega kruha« (1 Kor 10, 16—17). Da bomo to besedilo razumeli, je treba upoštevati kontekst. Pavel nastopa proti poganskim daritvenim obedom, ki naj bi po predstavljanju poganskih misterijskih kultov povzročali zedinjenje udeležencev z božanstvom. Apostol hoče povedati, da ne uresničujejo zedinjenja z božanstvom misterijski obedi, ampak evharistija: »Kruh, ki ga lomimo, ali ni udeležba (kroinonia) pri Kristusovem telesu?« (10, 16). Pavel misli tu na resnično deležnost pri Kristusovem telesu, telesu križanega in poveličanega Kristusa, ko se kristjani pri obhajilu z njim zedinjujejo.

Kristjani, ki prejemajo Kristusa v obhajilu, vedno znova globlje postajajo to, kar so že po krstu, namreč eno Kristusovo telo. Individualno Kristusovo telo, ki ga prejmejo pri obhajilu in se z njim zedinijo, poveže obhajance v eno samo telo: »Ker je en kruh, smo mi, ki nas je mnogo, eno

[9] Prim. L. M. Markešić, Izgradnja Crkve prema Prvom pismu Korinćanima, dizertacija, tipkopis, Zenica 1971, 137—141.

[10] Prim. L. M. Markešić, Izgradnja Crkve 141.

telo, vsi smo namreč deležni enega kruha« (10, 17). Občestvo z evharističnim Kristusom je temelj in vzrok socialnega občestva »enega telesa«, cerkvenostnega (eklezialnega) telesa. Med zakramentalnim Kristusovim telesom v evharistiji in cerkvenostnim telesom je tesna povezanost. Značilno je, da je Cerkev do sv. Avguština uporabljala izraz »skrivnostno telo« za evharistično in za cerkvenostno telo. Za sv. Pavla Cerkev ni kakšna skupnost ljudi sploh, kakor je npr. državna skupnost. Pravi vir je realno telo križanega in vstalega Kristusa v evharistiji. Ko sv. Pavel pravi, da so tisti, ki uživajo evharistijo, eno telo, ne misli le na neko podobo. »Eno telo« je individualno Gospodovo telo, ki obsega vse tiste, ki prejmejo obhajilo.[11]

V Pavlovem govorjenju o Cerkvi kot enem telesu pride posebno jasno do veljave, da je Cerkev bratska skupnost. Pavel v 1 Kor naglaša medsebojno bratsko skupnost vernikov in bratsko skupnost vernikov s Kristusom. Občestvo vernikov s Kristusom v liturgiji, zlasti v evharistiji, zahteva tudi občestvo med verniki. Cerkev kot »eno telo« neprestano raste iz »enega Kristusa«, ki je navzoč v »eni liturgiji«. Cerkvenostno telo raste zlasti iz Kristusovega telesa pri Gospodovi večerji. Cerkev mora zato živeti kot eno telo. Sv. Pavel kaže, da iz povezanosti s Kristusom nujno izhaja občestvo vernikov med seboj.[12]

Biti v Kristusu pomeni biti v ljubezni. Ljubezen je bitni temelj »enega telesa«. Kolikor je to eno telo »v Kristusu«, je tudi eno telo »v ljubezni«. V evharistiji je navzoč za nas umrli in poveličani Kristus skupaj s svojo ljubeznijo, ki jo je pokazal s svojo velikonočno skrivnostjo. Ker je telo poveličanega Kristusa bitni temelj za evharistično in cerkvenostno telo, je Kristusova služeča ljubezen bistvena ne le za evharistično daritev, ampak prav po njej tudi za Cerkev, ki je »eno telo«. Čim bolj bo to »eno telo« deležno Kristusove darujoče ljubezni, čim bolj bo v ponižni strežbi iz te ljubezni živelo, tem bolj bo postajalo »Kristusovo telo«, bo rastlo h Kristusu Glavi. Moč in kvas te rasti je ljubezen (prim. Ef 4, 16). Ljubezen ni le življenjska moč in vir, ampak tudi življenjska zapoved tega telesa. Samo tedaj, če bomo na obhajanje evharistije gledali pod vidikom medsebojne bratske ljubezni (prim. 1 Kor 11, 17—34), bomo doumeli globino evharističnega in cerkvenostnega telesa.[13]

Obhajanje evharistije mora biti povezano z življenjem. Po sv. Pavlu mora biti Gospodova večerja kot liturgično cerkvenostno dejanje povezana z agapami kot socialno cerkvenostnim dejanjem. Pri agapah se izraža in nastaja družbeno občestvo in edinost Cerkve, to občestvo pa ima svoj temelj v evharistiji. Zato ima sv. Pavel Gospodovo večerjo, ki bi bila brez zveze z življenjem Cerkve, za nesmiselno, nemogočo in nepravilno. V Korintu agape niso bile več skupna gostija, ampak so postajale zadeva posameznih zaprtih skupin. Evharistija ni bila povezana z življenjem v občestvu kot celoti Kristusovega telesa. Sv. Pavel je hotel odpraviti ta nered v korintski cerkveni občini. Takšne agape so po Pavlovem prepričanju nasprotovale Go-

[11] Prim. J. Ernst, Die Bedeutung des Eucharistischen Leibes Christi für die Einheit von Kirche und Kosmos, v: Concilium 4 (1968) 765—766; prim. tudi A. Strle, Dogmatična teologija v službi človeka, v: Zbornik razprav teol. fakultete, Lj. 1962, 140 ss.

[12] Prim. L. M. Markešić, Izgradnja Crkve 142.

[13] Prim. J. Ernst, Die Bedeutung 767.

spodovi večerji kot Jezusovi zapuščini ljubezni v odnosu do celotne Cerkve in človeštva. Ne smemo torej ločiti Kristusovega evharističnega telesa od cerkvenostnega telesa.[14]

## II. DRUGI VATIKANSKI KONCIL O EVHARISTIJI KOT ZAKRAMENTU BRATSTVA

### A. OSNOVNI POJMI O BRATU IN BRATSTVU

Drugi vatikanski cerkveni zbor kar 107-krat uporablja besedo »brat«, 26-krat besedo »bratstvo«, 61-krat pridevnik »bratski« ali prislov »bratsko«. Seveda cerkveni zbor tudi na več drugih mestih govori o bratstvu, ne da bi uporabljal besede »brat«, »bratstvo« itd. Kjer je govor o medsebojni ljubezni in edinosti, gre tudi za bratstvo, saj je medsebojna ljubezen glavna postava bratstva, edinost pa je sad ljubezni, torej polno uresničenje bratstva med kristjani. V zvezi z medsebojno ljubeznijo je tudi bratsko služenje (diakonia), o katerem koncil veliko govori.

#### 1. Naziv »brat«

Ob sklicevanju na sv. pismo uporablja 2. vatikanski cerkveni zbor naziv »brat« najprej za Kristusa, ki je brat vsem vernikom: On je »prvorojenec med mnogimi brati« (C 2). »S podelitvijo svojega Duha je svoje brate, sklicane izmed vseh narodov, na skrivnosten način napravil kakor za svoje telo« (C 7, 1). Laiki imajo »po božji dobrotljivosti za brata Kristusa« (C 32, 4). Marija se v svoji materinski ljubezni »zavzema za brate svojega Sina, ki še potujejo in so v nevarnostih in stiskah« (C 62, 1). Jezus se je v svojem zemeljskem življenju »hotel v vsem izenačiti z brati, razen v grehu« (D 3).

Tudi predstojniki v Cerkvi so v odnosu do drugih kristjanov bratje: V Cerkvi »nekateri opravljajo sveto službo v korist svojih bratov« (C 13, 3) in tako »služijo svojim bratom« (C 18, 1). Rimski škof »svoje brate potrjuje v veri« (C 25, 3). Laiki »imajo za brate tudi tiste, ki so postavljeni v sveto službo« (C 32, 4). »Z vsemi, ki so bili prerojeni v krstnem studencu, so namreč duhovniki bratje med brati, saj so udje prav istega Kristusovega telesa, katerega zidanje je zaupano vsem« (D, 9, 1). Tako velja, da so vsi kristjani med seboj »bratje v Kristusu« (L 3, 4).

Naziv »brat« velja posebno za člane posameznih skupin. Takó so si duhovniki med seboj »bratje v duhovništvu« (D 22, 3), »pomočniki bratom« duhovnikom (DV 9, 1). Starejši duhovniki naj »sprejmejo mlajše kot resnične brate in naj jim v prvih začetkih in težavah v službi pomagajo« (D 8, 2). Duhovniki naj tiste brate duhovnike, »ki so v kakšni stvari pogrešili«, »bratovsko ljubijo in naj bodo do njih velikodušni; goreče naj zanje prosijo Boga in naj bodo do njih kot resnični bratje in prijatelji« (D 8, 4). Isto

[14] Prim. L. M. Markešić, Izgradnja Crkve 109—111.

velja za odnos škofov do duhovnikov: »Zaradi skupne deležnosti pri istem duhovništvu in isti službi naj škofje v duhovnikih gledajo brate in prijatelje« (D 7, 1).

Tisti, ki žive v redovnih skupnostih, so bratje in sestre (prim. C 46, 3). Predstojniki »naj izvršujejo svojo oblast v duhu službe bratom« (R 14, 3). Redovniki so bratje tudi vsem kristjanom: V Cerkvi »mnogi v redovniškem stanu težijo k svetosti po ožji poti in s svojim zgledom spodbujajo brate« (C 13, 3). Ko se v redovnih skupnostih pokoravajo predstojnikom, »služijo vsem bratom v Kristusu, kakor je Kristus zaradi pokorščine do nebeškega Očeta stregel bratom« (R 14, 1).

Naziv »brat« prideva cerkveni zbor tudi drugim kristjanom nekatoličanom: »Tudi med ločenimi brati ne manjka takih, ki Materi Gospoda in Zveličarja izkazujejo dolžno češčenje« (C 69). Pravoslavni so bratje »ločenih vzhodnih Cerkva« (VC 29). Cerkev vse, ki so krščeni, priznava »za brate v Kristusu« (E 3, 1). Dasi koncilski odloki govore večinoma o »ločenih bratih«, uporabljajo zanje tudi bolj simpatično besedo »bratje« (E 9; 11, 1; 21, 1; 23, 1; M 15, 5).

Koncil pod drugačnim, širšim vidikom uči, da so vsi ljudje naši bratje: »Ne moremo klicati na pomoč Boga, Očeta vseh, če odklanjamo bratski odnos do nekaterih ljudi, ustvarjenih po božji podobi. Med razmerjem človeka do Očeta Boga in razmerjem človeka do bratov ljudi je tako tesna zveza, da sv. pismo pravi: ‚Kdor ne ljubi, Boga ne pozna' (1 Jan 4, 8)« (N 5, 1). Verniki se morajo že od mladosti naučiti »sočustvovati z brati in jim v stiski velikodušno pomagati« (L 31 c).

Naziv »brat« velja tudi za pokojne, ki so v Kristusu: Zedinjeni smo »z brati, ki so zaspali v Kristusovem miru« (C 49). Zelo se »spodobi, da ljubimo te prijatelje in sodediče Jezusa Kristusa, pa tudi naše brate« (C 50, 3). V Kristusu smo »povezani v občestvo z ljubljenimi brati, ki so že umrli« (CS 18, 2).

### 2. Bratska skupnost

Bratsko skupnost v najintenzivnejšem smislu ne sestavlja celotno človeštvo, ampak posamezne skupnosti ljudi, ki jih druži podoben način življenja in podobne naloge, pa tudi notranja, bitna sorodnost. Tako velja za duhovnike: »Po skupnem posvečenju in poslanstvu so vsi duhovniki med seboj povezani v najtesnejšem bratstvu, ki naj se samo od sebe in radovoljno razodeva v medsebojni pomoči, tako duhovni kakor gmotni, tako pastoralni kakor osebni, pri sestankih in v skupnosti življenja, dela in ljubezni« (C 28, 3). »Duhovniki, ki so s posvečenjem stopili v red mašnikov, so vsi med seboj povezani v tesnem zakramentalnem bratstvu; posebej še v škofiji, v kateri služijo pod svojim škofom, sestavljajo en zbor duhovnikov« (D 8, 1). »Zato je velikega pomena, da se vsi duhovniki, bodi škofijski bodi redovniški, medsebojno podpirajo, da so tako vedno sodelavci za resnico. Vsak je torej z drugimi udi tega zbora duhovnikov tesno povezan s posebnimi vezmi apostolske ljubezni, službe in bratstva« (D 8, 1).

Posebno intenzivna bratska skupnost so redovniki in redovnice. Bratska edinost med redovniki »celo razodeva Kristusov prihod, iz nje izvira

velika apostolska moč« (R 15, 1). Koncil hoče, da bi medsebojno bratstvo med redovniki vedno bolj rastlo, zato naroča: »Da bo med člani bratska vez trdnejša, naj se tisti, ki jih imenujemo konverze, pomočnike ali kako drugače, tesno povežejo z življenjem in delovanjem skupnosti.« Iz istega razloga naj tudi med sestrami ne bo razlik, v moških samostanih pa so edine utemeljene razlike »tiste, ki izvirajo iz svetega reda« (R 15, 2.3).

Posebna naravna skupina, ki jo posvečuje in zedinja zakrament zakona, so krščanski zakonci in starši. Ti z življenjem v medsebojni ljubezni in z vzgojo otrok »grade bratstvo ljubezni« (C 41, 5).

Celotna Cerkev je bratsko občestvo. Duhovniki »zbirajo božjo družino kot enodušno bratsko skupnost« (C 28, 1). Za Kristusa velja: »Kot prvorojenec med mnogimi brati je po svoji smrti in svojem vstajenju med vsemi, ki ga sprejmejo z vero in ljubeznijo, s podaritvijo svojega Duha ustanovil novo bratsko občestvo: uresničuje se v njegovem telesu, ki je Cerkev. V tem telesu naj vsi, ki so med seboj udje, drug drugemu vzajemno služijo v skladu z različnimi darovi, ki so jih prejeli« (CS 32, 4).

Cerkev si prizadeva, da bi med vsemi ljudmi, vernimi in nevernimi, zavladalo vesoljno bratstvo (prim. CS 3, 2). Današnjemu svetu je odprta pot »ali v bratstvo ali v sovraštvo« (CS 9, 4). Vse tisto, kar ljudje store za dosego obsežnejšega bratstva, je »več vredno kakor tehnični napredek« (CS 35, 1). Pod vplivom greha in sebičnosti ter pretirane zavèrovanosti v tvarni napredek »pride do tega, da svet ni več področje resničnega bratstva, temveč da povečana moč človeštva grozi z uničenjem človeškemu rodu samemu« (CS 37, 1). V zvezi s pospeševanjem napredka in s preprečevanjem vojne »se Cerkev veseli duha resničnega bratstva, ki je vzcvetelo med kristjani in nekristjani in skuša čim bolj okrepiti napore, kateri naj olajšajo neizmerno gorje« (CS 84, 3). Vsi ljudje našega časa »naj zahrepene po vesoljnem in globlje utemeljenem bratstvu« (CS 91, 1). Cerkev mora vsemu svetu oznanjati evangelij in vse ljudi zediniti v enem Duhu, zato je »postala znamenje tistega bratstva, ki dovoljuje in krepi iskren razgovor« (CS 92, 1). »Med znamenji našega časa je vredno posebej omeniti tisto naraščajočo in nepremagljivo teženje za povezanostjo vseh narodov; naloga laiškega apostolata je, da to teženje skrbno goji in ga spremeni v iskreno in resnično bratstvo« (L 14, 3). Evangelij je v časni zgodovini človeštva »še vedno kvas bratstva, edinosti in miru« (M 8).

### 3. Močno naglašena ljubezen

Že ob navajanju koncilskih mest, ki govore o bratu in bratstvu, smo večkrat srečali misel o ljubezni. Kakor v sv. pismu je tudi v odlokih 2. vatikanskega cerkvenega zbora močno naglašena. Gotovo na nobenem cerkvenem zboru ni bila tako v ospredju in tako povezana z življenjem kakor na zadnjem. Brez nje bratstvo ne more živeti.

Delovanje Cerkve je odvisno od bistva Cerkve, od tega, kar Cerkev je. Cerkev kot bratska skupnost ljubezni je utemeljena v ljubezni in edinosti troedinega Boga. Vesoljna Cerkev je »ljudstvo, zbrano v edinosti Očeta in Sina in Svetega Duha« (C 4, 2). Bog, ki je Ljubezen (prim. 1 Jan 4, 16), je

svojo ljubezen »v obilju razlil v naša srca po Svetem Duhu, ki nam je bil dan (prim. Rimlj 5, 5). Zato je prvi in najpotrebnejši dar ljubezen, s katero Boga ljubimo nad vse in bližnjega zaradi njega« (C 42, 1). Za vse kristjane velja spodbuda: »Vsi se bratovsko med seboj ljubimo« (VC 30, 3). Kristus je hotel, »naj bodo bratje predmet ljubezni enako kakor on sam« (L 8, 2). Popolnost dosega bratska skupnost kristjanov prav po ljubezni do Boga in do bližnjega (prim. C 40). Cerkev je »skupnost vere, upanja in ljubezni« (C 8, 1). »Za postavo ima novo zapoved ljubiti tako, kakor nas je ljubil sam Kristus (prim. Jan 13, 34)« (C 9, 2). Cerkev kot »občestvo ljubezni« (C 9, 2) mora pričati »za Kristusa predvsem z življenjem vere in ljubezni« (C 12, 1). Poklicana je, da služi svetu (prim. C 8; 13). Prav v časni službi bodo vsi kristjani »vsem ljudem razodevali ljubezen, s katero je Bog ljubil svet« (C 42).

Ljubezen do Boga in bližnjega sestavljata neločljivo enoto. Koncil uči, da je »ljubezen do Boga in do bližnjega prva in največja zapoved« (CS 24, 2). S tem jemlje resno Jezusov nauk, da je ljubezen do bližnjega »enaka« ljubezni do Boga (prim. Mt 22, 34—39). Ljubezen je temeljna naloga božjega ljudstva, izrazito »ekleziološka krepost« in bistveno znamenje za svet.[15] Koncil veliko govori o organizirani dobrodelni dejavnosti (prim. L 8; CS 42).

Vse cerkvene službe imajo diakonsko ali strežniško naravo. Za škofe npr. pravi koncil: »Naloga, ki jo je Gospod zaupal pastirjem svojega ljudstva, je prava služba, ki se v svetem pismu pomenljivo imenuje ‚diakonia', to je strežništvo« (Š 24, 1). Naloga škofov je, »da s Kristusovo oblastjo s poučevanjem in posvečevanjem in vodstvom oskrbujejo božjo družino tako, da vsi izpolnjujejo novo zapoved ljubezni« (C 32, 4).

Glede razmerja med škofom in duhovniki naroča koncil, da mora temeljiti na vezeh nadnaravne ljubezni, prav tako morajo biti škofijski duhovniki med seboj povezani (prim. Š 28). Duhovniki naj si med seboj pomagajo (prim. D 8; 21; C 28).

Tako bi mogli navajati besedila glede medsebojne ljubezni med redovniki, diakoni, laiki, v misijonskih krajih, na ekumenskem področju, a naj bo dovolj.[16]

## B. EVHARISTIČNO BRATSTVO V ODLOKIH 2. VATIKANSKEGA KONCILA IN V NAVODILU O ČEŠČENJU EVHARISTIČNE SKRIVNOSTI (Es)

### 1. Obhajanje evharistije kot višek bratstva med kristjani

a) Nekaj značilnih besedil

Evharistija ima nenadomestljivo vlogo za Cerkev kot bratsko skupnost. Koncilski odloki govore o pomenu evharistije za Cerkev. Obhajanje evharistije gradi Cerkev (prim. E 15, 1). Cerkev obstaja zato, ker obstaja evharistija: Iz evharistije »Cerkev neprestano živi in raste« (C 26, 1). Cerkev kot bratska skupnost je živ organizem, zato mora neprestano rasti.

---

[15] Prim. R. Völkl, Exkurs: Die »Kirche der Liebe (Ecclesia caritatis)« nach den Dokumenten des Vaticanum II, v: LThK 2 Vat III, 581.

[16] Več glej R. Völkl, Exkurs 580—585.

Drugi vatikanski cerkveni zbor naglaša pomen evharistije za edinost Cerkve. Odlok o ekumenizmu pravi, da evharistični zakrament »označuje in uresničuje edinost Cerkve« (E 2, 1). Dogmatična konstitucija o Cerkvi ima isto misel: »Z zakramentom evharističnega kruha se predstavlja in uresničuje edinost vernikov, ki v Kristusu sestavljajo eno telo« (C 3). Verniki »v svetem obhajanju evharistije, pokrepčani s Kristusovim telesom, nazorno razodevajo enoto božjega ljudstva, ki jo ta najvzvišenejši zakrament pomenljivo označuje in čudovito uresničuje« (C 11, 1). »Pri lomljenju evharističnega kruha smo stvarno deležni Gospodovega telesa in smo dvignjeni v občestvo z njim in med seboj. ‚Ker je en kruh, smo mi, ki nas je mnogo, eno telo; vsi smo namreč deležni enega kruha' (1 Kor 10, 17). Tako mi vsi postanemo udje tega telesa (prim. 1 Kor 12, 27), ‚posamezni pa med seboj udje' (Rimlj 12, 5)« (C 7, 2). Po Gospodovem mesu in krvi se »povezuje vsa bratska skupnost v eno telo«. »Deležnost Kristusovega telesa in njegove krvi ne povzroča nič drugega, kakor da prehajamo v to, kar sprejemamo« (C 26, 1). Po nauku konstitucije o sv. bogoslužju se Cerkev najbolj »razodeva takrat, kadar se vse sveto božje ljudstvo polno in dejavno udeležuje istih bogoslužnih opravil, zlasti iste evharistije, v skupni molitvi in okrog enega oltarja, pod vodstvom škofa, obdanega od svojega zbora duhovnikov in strežnikov« (B 41, 2). Evharistija je »znamenje edinosti, vez ljubezni« (B 47). Z dejavno udeležbo pri evharistiji naj bi se verniki »po Kristusu sredniku vsak dan bolj použivali v edinost z Bogom in med seboj, da bo končno Bog vse v vseh« (B 48).

Koncil naroča škofom: »Neprestano naj si torej prizadevajo, da bodo verniki po evharistiji vedno globlje spoznali in živeli velikonočno skrivnost tako, da bodo v edinstvu Kristusove ljubezni sestavljali eno samo, kar naj bolj povezano Kristusovo telo« (Š 15, 2).

Odlok o službi in življenju duhovnikov pravi: »Verniki pa, ki so že krščeni in birmani, se s sprejemanjem evharistije v polni meri vcepljajo v Kristusovo telo« (D 5, 2). »Nobeno krščansko občestvo pa ne raste, če nima svojih korenin in svojega središča v obhajanju svete evharistije; tu se mora začeti vsaka vzgoja občestvenega duha« (D 6, 5). »Duhovniki, ki so s posvečenjem stopili v red mašnikov, so vsi med seboj povezani v tesnem zakramentalnem bratstvu, ... kar se že od najstarejših časov naznačuje v bogoslužju, ... kadar enodušno somašujejo« (D 8, 1).

V svetem bogoslužju se najodličneje uresničuje še zedinjenje z nebeško Cerkvijo. »Ko torej obhajamo evharistično daritev, se kar najtesneje zedinjamo z bogočastjem nebeške Cerkve« (C 50, 4). O eshatološki naravi evharistije govori tudi pastoralna konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu: »Aro za to upanje [končno poveličanje stvarstva] in popotnico za potovanje je Gospod zapustil svojim v tistem zakramentu vere, v katerem se iz narave vzete in po ljudeh predelane prvine spremenijo v poveličano Telo in Kri za obed bratskega občestva in kot predokus nebeške gostije« (CS 38, 2).

b) Analiza besedil

Če vsa ta besedila analiziramo, lahko ugotovimo, da več besedil pripisuje evharistiji, predvsem obhajilu, zedinjevalno vlogo: označevanje in uresničevanje edinosti kristjanov. Zakramenti namreč povzročajo, kar označujejo

(prim. DS 1606). Čeprav te besede izrečno ne govore o evharističnem bratstvu, je to vključno povedano, saj je prav edinost najvišji izraz evharističnega bratstva. Evharistično bratstvo je nekaj dinamičnega, saj je v stalnem razvoju, stalnem napredovanju. Vsako obhajanje evharistije v še tako revni kapelici ga vedno znova označuje in uresničuje, dokler ne bo končno »Bog vse v vseh«.

To se bo zgodilo ob drugem Kristusovem prihodu. Že zdaj se po evharistiji zedinjamo z nebeško Cerkvijo. Tako nas obhajanje evharistije združuje z zveličanimi v nebesih v eno samo bratstvo. Povezuje nas pa tudi z dušami v vicah, saj prav zanje opravimo največ evharističnih daritev. Zato bi mogli evharistijo imenovati zakrament občestva svetih. Tista bratska ljubezen in edinost, ki vladata med udeleženci nebeške gostije, sta v obhajanju ehvaristije skrivnostno, na začetni način že navzoči.

Po gledanju cerkvenega zbora (CS 38) se v obhajanju evharistije že začenja skrivnostna preobrazba vesoljstva v poveličano stanje, v novo nebo in novo zemljo. Kruh in vino, ki sta zastopnika stvarstva in človeškega dela v njem, to preobrazbo nakazujeta in jo po spremenjenju v Kristusovo telo in kri tudi uresničujeta. Alfons Auer pravi, da se v evharistiji kot zakramentalnem središču sveta že uresničuje tisto, kar je določeno za vse stvarstvo, ki naj bo poveličano.[17] V tej luči je evharistija zakrament edinosti človeškega rodu in vsega snovnega stvarstva.

Poleg besede »edinost« uporablja 2. vatikanski cerkveni zbor tudi besedo »občestvo«. Obhajilo povzroča občestvo s Kristusom in med seboj. Evharistično bratstvo, ki ga povzroča prejemanje evharistije, je torej utemeljeno v Kristusu. Ko prejemamo Kristusa, se vanj vedno globlje vcepljamo, s tem pa smo tudi vedno tesneje povezani med seboj. Evharističnega bratstva pa ne povzroča le prejem Kristusa pod podobo kruha in vina. Kristus je pri mašni daritvi navzoč tudi drugače: v zboru vernikov, v svoji besedi, v duhovnikovi besedi (prim. Es 9; 55). Tudi ta Kristusova navzočnost utemeljuje medsebojno bratsko občestvo, čeprav ta vidik ni posebej naglašen.

Evharistično bratstvo temelji tudi v Svetem Duhu. Koncil pravi: Bog je »poslal Duha svojega Sina, Gospoda in Oživljevavca, ki je za vso Cerkev, za posamezne in za vse vernike skupaj počelo združenosti in edinstva v nauku apostolov in bratski skupnosti, v lomljenju kruha in molitvah (prim. Apd 2, 42 gr.)« (C 13, 1).

Začetek bratske skupnosti pomeni že krst: »Zaradi krsta ‚ni več Juda, tudi ne Grka; ni več sužnja, tudi ne svobodnega; ni več moškega in ženske', ampak so v Kristusu vsi eno (prim. Gal 3, 28)« (Es 16, 1).

Bratsko povezanost med udeleženci evharistije ne izražata le besedi »edinost« in »občestvo«, ampak tudi izraz »eno telo«. Prav po obhajilu kristjani postajajo vedno bolj eno telo. Koncil se tu sklicuje na sv. pismo (1 Kor 10, 17). S sprejemanjem evharistije se kristjani popolnoma vcepljajo v Kristusovo evharistično telo in tako v Kristusu postajajo eno telo. Gre za občestvo s Kristusom in med seboj, za bratsko skupnost v najvišji meri.

Kristus se v evharistiji daje Cerkvi in tako na znotraj utemeljuje edinost božjega ljudstva. Evharistično Kristusovo telo zbira in gradi skrivnostno Gospodovo telo, Cerkev kot bratsko skupnost. S tem da obhajanci uživajo



[17] A. Auer, v: LThK 2 Vat III, 391.

Kristusovo telo, postajajo Kristusovo telo. Aloys Grillmeier pravi v komentarju k 2. poglavju dogmatične konstitucije o Cerkvi, da je skupna jed enega kruha in skupno pitje iz enega keliha učinkovito znamenje včlenitve v Kristusovo skrivnostno telo. Globlja včlenitev v Kristusovo skrivnostno telo, tako moremo sklepati iz koncilskega nauka, je prvi učinek evharistije (res et sacramentum) in posredujoči vzrok vseh drugih učinkov. S tem se avtor pridružuje nazoru Karla Rahnerja.[18]

## 2. Pospeševanje evharističnega bratstva

Največ o tem govori navodilo o češčenju evharistične skrivnosti. Najprej gre za odstranjevanje vsega, kar bratsko občestvo razdvaja in zavira njegovo rast. Zato se je treba varovati, da ne bo v isti cerkvi dveh liturgičnih opravil hkrati, npr. dveh maš, ali poleg maše za ljudstvo še kako drugo liturgično opravilo. Somaševanje omogoča, da se ne opravlja hkrati več maš (Prim. Es 17). Prenašati mašo po radiu (Es 22) in fotografirati (Es 23) je treba takó, da ne bo motilo zbranih vernikov. Zaradi edinosti župnijskega občestva naj bodo maše za posebne skupnosti po možnosti ob delavnikih, ob nedeljah pa naj se vključijo v župnijske maše (prim. Es 27). Naj ob nedeljah ne bo preveliko maš, ker bi to razcepljalo farno skupnost (prim. Es 26, 4). Zakrament pokore naj bi verniki prejemali izven maše, da bodo mogli z mašo dejavno sodelovati (prim. Es 35, 3).

Pogostokrat govore odloki o stvareh, ki pospešujejo evharistično bratstvo, včasih bolj vključno, drugje zopet bolj izrečno. Najbolj vključno pospešujejo evharistično bratstvo že naslednja dejstva: Vsak ima v bogoslužnem zboru posebno mesto in vlogo (prim. B 14; 26; 30; 38; Es 11, 1), vsi naj bi pri njem sodelovali, liturgični služabniki pa naj bi ga lepo opravljali (prim. B 11; 14; 19; 21, 2; 27, 1; 48; Es 11; 20; 46). Cerkveni zbor daje smernice za spremembo obredov mašne daritve tudi zato, da bo oblika, v kakršni obhajajo evharistijo, pospeševala pobožno in dejavno sodelovanje vernikov (prim. B 49—54; 56). V posebnih primerih je možno prejemati obhajilo pod obema podobama, to pa glede na znamenje bolj kaže občestveno naravo evharističnega obeda (prim. B 55, 2; Es 32). Da se bo bogoslužje moglo pravilno obhajati in bodo mogli pri njem verniki dejavno sodelovati, je treba primerno urediti bogoslužni prostor (prim. Es 24). Prav je, da se duhovniki udeležujejo obhajanja evharistije, tako da opravljajo svojo lastno službo. Zato je glede na znamenje primerno, »da mašujejo ali somašujejo, ne pa da samo prejemajo obhajilo, kakor to morejo laiki« (Es 43).

Bolj izrečno pospešujejo evharistično bratstvo naslednja dejstva: »Naravo Cerkve v evharistiji popolneje razodeva tisti sveti zbor, v katerem se med seboj združujejo verniki katerega koli rodu, starosti in položaja« (Es 16, 1). Najlepši primer hierarhično urejene edinosti je tedaj, »kadar se vse sveto božje ljudstvo polno in dejavno udeležuje iste... evharistije, v skupni molitvi in okrog enega oltarja pod vodstvom škofa, obdanega od svojega zbora duhovnikov in strežnikov« (B 41, 2; Es 16, 3; prim. C 26, 1). Treba je gojiti čut za vesoljno in za krajevno skupnost, za cerkveno obče-

[18] A. Grillmeier, v: LThK 2 Vat I, 186; prim. K. Rahner, Kirche und Sakramente, Freiburg im Br. 1968³, 74—76.

stvo (prim. Es 18; 26, 1). Tujce je treba vključiti v krajevno obhajanje evharistije (prim. Es 19). Predvsem je treba nedeljsko mašo tako oblikovati, da bo prišla do veljave bratska povezanost vernikov. K temu naj prispevajo petje, vključitev različnih skupnosti v mašo v župnijski cerkvi, primerno število maš ob primernih urah (prim. Es 26). Že enotno pristopanje k obhajilu vpliva, da je »obhajilo res znamenje bratske edinosti med vsemi gosti pri isti Gospodovi mizi« (Es 34 a). Zelo pospešuje evharistično bratstvo somaševanje duhovnikov, zlasti pod škofovim vodstvom. Če verniki dejavno sodelujejo, se pri somaševanju edinstveno kaže edinost božjega ljudstva, še posebej edinost daritve in duhovništva, saj somaševanje izraža in utrjuje bratovske vezi med duhovniki (prim. B 57; D 8, 1; Es 47). Evharistično bratstvo izraža in zelo pospešuje medsebojna ljubezen, ki je v prvi Cerkvi dobila svoj vidni izraz v agapah: »Kakor je sveta Cerkev v svojih začetkih evharistični večerji pridružila agape in se vsa razodevala z vezjo ljubezni zbrana okrog Kristusa, tako se v vsakem času prepozna po tem znamenju ljubezni« (L 8, 3).

### 3. Evharistično bratstvo mora biti povezano z življenjem

»Evharistična skrivnost je zares središče svetega bogoslužja in celo vsega krščanskega življenja« (Es 1, 1), »središče celotnega krščanskega življenja tako za vesoljno Cerkev kakor tudi za krajevna občestva te Cerkve. Kajti drugi zakramenti, kakor tudi vsa druga cerkvena opravila in dela apostolata, so v tesni zvezi s sveto evharistijo in so nanjo naravnana« (Es 6, 1). Evharistična daritev je »vir in vrhunec vsega cerkvenega bogočastja in celotnega krščanskega življenja« (Es 3 e; prim. C 11, 1; D 5; E, 5).

Že besedi »središče« in »vrhunec« nam v navedenih besedilih veliko povesta. Središče in vrhunec ne moreta biti sama; središča ni, če ga marsikaj ne obdaja, vrhunca ni, če ni tega, kar je pod njim. Zato je nujno, da je obhajanje evharistije povezano z našim življenjem. Zato mora bratska skupnost, ki je zaživela iz evharistije, to življenje, ki se je začelo ob oltarju, nadaljevati v vsakdanjem življenju. Evharistično bratstvo je le tedaj pristno, če se izkaže v trdoti in enoličnosti delavnika. Da bo evharistija središče in vrhunec bratstva med kristjani, je treba, da to bratstvo že prej živijo, preden se zberejo. Treba je, da živijo iz krsta, ki je tudi zakrament bratstva.

Navodilo o češčenju evharistične skrivnosti takole govori o učinkih, ki jih ima obhajanje evharistije v vsakdanjem življenju vernikov: »Verniki morajo v vsem oblikovanju svojega življenja ohranjevati to, kar so z vero in zakramentom prejeli v obhajanju evharistije. Prizadevajo naj si torej, da bodo ob deležnosti pri Gospodovi smrti in vstajenju celotno svoje življenje v veseli hvaležnosti živeli v moči nebeške jedi. Potem ko se je udeležil maše, naj si zato vsakdo skrbno prizadeva za izvrševanje dobrih del in za to, da bi ugajal Bogu in bi se prav vedel, poln ljubezni do Cerkve, izvršujoč to, česar se je naučil, in napredujoč v pobožnosti; naj ga prevzema trdna odločnost, da hoče prepajati svet s krščanskim duhom in postati Kristusova priča v vseh okoliščinah, in sicer sredi človeške družbe« (Es 13, 1).

Zlasti je naglašena medsebojna ljubezen. Zedinjenost s Kristusom, ki so ga kristjani prejeli pri obhajilu, morajo nadaljevati v vsakdanjem življenju, da bodo tako »prinašali obilnejše sadove ljubezni« (Es 38, 2). Da bo ljubezen prinašala sadove, mora kristjan pogosto prejemati evharistijo (prim. D 42, 1). Da bo obhajanje evharistije »iskreno in popolno, mora voditi do raznih del ljubezni in medsebojne pomoči« (D 6, 5).

## III. NEKATERE PASTORALNE NALOGE

Ker je predmet razprave zelo obsežen, so bile nekatere stvari le bolj nakazane. Ostala so tudi nerešena vprašanja. Za pastoralno delo bi bilo neposredno pomembno, kako danes oblikovati mašo, da bo v njej evharistično bratstvo kar najbolj prišlo do veljave. To bi zahtevalo novo razpravo, ki bi obravnavala npr., kako na evharistično bratstvo vpliva maševanje v manjših skupinah in po hišah, kakšno vlogo ima cerkveno petje, kako ne smemo pozabiti na veselje in praznovanje ob nedeljski in prazniški maši ipd. A to ni bil namen razprave. Kljub temu nam dognanja na podlagi sv. pisma in 2. vatikanskega cerkvenega zbora nudijo veliko pobud za naše pastoralno delo v smeri evharističnega bratstva, kajti prav ta vidik smo pri obhajanju evharistične skrivnosti doslej premalo upoštevali. Če ga bodo kristjani doumeli in zaživeli, bodo tudi evharistično daritev kot svojo življenjsko potrebo vzljubili in se je bolj zvesto udeleževali. Čakajo nas med drugimi nalogami naslednje pastoralne naloge:

1. V oznanjevanju in sploh v vsem našem pastoralnem prizadevanju bomo bolj upoštevali, da Gospodova večerja označuje in najgloblje uresničuje bratstvo med kristjani. Liturgija nam daje v tej smeri veliko pobud, zlasti nove evharistične molitve, prošnje za vse potrebe. Ne gre le za poznanje celotnega nauka o evharistiji, torej tudi o evharistiji kot zakramentu bratstva, ampak morajo verniki »s srcem in življenjem globlje prodreti v duha Cerkve glede tega« (Es 5, 2). Kaj je duh Cerkve, nam kaže 2. vatikanski cerkveni zbor. Evharistično bratstvo bomo tem bolj doumeli, čim bolj ga bomo živeli, živeli ne le pri oltarju, ampak tudi sredi sveta.

2. Pravilno prikazovanje in uresničevanje evharističnega bratstva bo pomagalo premostiti prepad med mašo in vsakdanjim življenjem. Prizadevanje za evharistično bratstvo je hkrati prizadevanje za celotno krščansko življenje. Če pri mašni daritvi bratstvo med kristjani doseže svoj vrhunec in svoje središče, ga je morala skupnost živeti že mnogo prej pred začetkom mašne daritve, skratka, v vsakdanjem življenju med tednom. Vrhunca ni brez tega, kar k njemu vodi; središča ni brez tega, kar to središče obdaja. Krščanske skupnosti bi se morale stalno prizadevati za življenje v medsebojni ljubezni in edinosti. To bo njihov »opus operantis«, ki bo omogočil, da bo pri mašni daritvi Kristus po Svetem Duhu to življenje medsebojnega bratstva v čim obilnejši meri povzdignil na višjo stopnjo in mu dal novega zagona. Zelo dobro bi bilo, če bi se bratsko služenje, ki pri evharistiji doseže svoj vrh, tudi vidno pokazalo. Ali bi se dalo uvesti kaj podobnega agapam v prvi Cerkvi? Brez dvoma je nekaj že zbiranje darov za potrebne ali za velike potrebe skupnosti.

3. Evharistično bratstvo velja za celotno zbrano skupnost z voditeljem evharistije vred. Če skupnost še ne živi v skladu s tem bratstvom, je mašnik prvi poklican, da daje zgled bratskega služenja. Obenem bo to tudi z besedo druge učil. Po Jezusovem zgledu mora duhovnik najprej sam imeti vlogo Jahvetovega Služabnika, ki je pri zadnji večerji bratsko služenje sam izvajal; z zgledom in besedo pa je to učil tudi svoje učence.

4. Potrebno je upoštevati vse poti, ki vodijo do bratstva med kristjani in ga utrjujejo ter poglabljajo. Zato se je npr. treba pred daritvijo spraviti z bratom, treba je živeti iz krsta, ki je tudi zakrament bratstva.

5. Pri evharistični daritvi naj bi upoštevali različne možnosti, ki nas morejo povezovati z Bogom in med seboj in zato pospešujejo bratsko občestveno povezanost. Upoštevati je treba tudi naravna sredstva, ki pospešujejo medsebojno povezanost, (npr. lep bogoslužen prostor, ki daje vtis domačnosti; prostor naj bi bil pozimi zakurjen, kajti ljudje, ki prezebajo in komaj čakajo, kdaj bo konec maše, ne morejo imeti vtisa, da so na Gospodovi gostiji). Po naših cerkvah je premalo tiste prisrčnosti, ki je vladala pri zadnji večerji. Ljudje se ne čutijo sproščene, nimajo vtisa, da so doma. Ker nam nudi nov obred maševanja različne možnosti, moremo mašo tako oblikovati, da bo kar najbolj pospeševala bratsko povezanost.

6. Evharistija kot zakrament bratstva je najboljše zdravilo proti sebičnosti in individualizmu, proti razklanosti današnje družbe in posameznikov. V skupni bratski družini božjih otrok bodo zopet našli smisel svojega življenja.

7. Evharistija kot zakrament bratstva ima velik pomen tudi za ateistično družbo. Kar je narejeno iz ljubezni in pospešuje medsebojno bratsko ljubezen, je nekaj velikega tudi v očeh nevernih, če so le ljudje dobre volje.

8. Ali ne bi bilo potrebno mašno daritev še bolj svobodno oblikovati, kakor to dopušča današnja cerkvena ureditev mašne daritve? Najprej je treba reči, da evharistično bratstvo velja tudi za vso Cerkev kot celoto. Proti evharističnemu bratstvu bi ravnal tisti, ki ne bi upošteval veljavnih določb hierarhije, saj bi se s tem oddaljeval od bratskega občestva z vesoljno Cerkvijo. Bo pa verjetno v prihodnosti prav na podlagi načina obhajanja evharistije v prvotni Cerkvi in zaradi pospeševanja medsebojnega bratstva cerkvena zakonodaja glede mašne daritve še bolj sproščena, kakor je sedaj. Toda za večjo svobodo je potrebna večja zrelost, sicer nam je svoboda lahko v škodo.

9. Pri današnji mašni daritvi manjka ali vsaj ne pride do veljave tisto, kar je udeležence pri zadnji večerji že po naravi močno povezovalo med seboj, namreč pravi obed z versko vsebino. Danes vedno bolj izgubljamo smisel, da je hrana Stvarnikov dar, ki nas kot neke vrste zakrament povezuje z njim. Čim bolj smo otroci industrijske družbe, tem manj imamo neposrednega stika z naravo, tem teže nas hrana kot sad narave dviga k Bogu. Vsekakor bi se bilo treba pri zadnji večerji učiti, kako nas morajo vsa znamenja pri maši voditi v občestvo z Bogom in med seboj. Evharistija »bo v dušo in življenje vernikov prodrla tem bolj gotovo in s tem večjo učinkovitostjo, kolikor bolj primerna in bolj jasna bodo znamenja, s katerimi se obhaja in časti (prim. B 33; 59)« (Es 4, 3). Gotovo nas čaka važna naloga, da raziščemo, katera so za današnjega človeka, prav za slovenskega

vernika, znamenja, ki najbolj učinkovito ozančujejo in v nekem smislu že po naravi kot neke vrste naravni zakrament tudi povzročajo občestvo z Bogom in z brati.

10. Vendar bodo še tako primerna in jasna znamenja pri mašni daritvi malo pomagala, če ne bomo kristjani sami najprej znamenje, in sicer kot posamezniki in kot občestva. Zato naj nazadnje omenim še pastoralno nalogo, ki pravzaprav ni zadnja, ampak prva in temelj vsem drugim: skrb za iskreno krščansko življenje vseh udeležencev mašne daritve z duhovnikom vred. Kot posamezniki in kot občestva moramo biti sredi sveta učinkovito znamenje božjega, znamenje, ki ljudi preseneča in sili k razmišljanju. Naj bi stavek »poglejte, kako se ljubijo med seboj«, ne veljal le za kristjane prvotne Cerkve, ampak tudi za nas kristjane zadnje četrtine 20. stoletja. Takšno znamenje ne bomo mogli biti ne posamezniki ne občestva, če ne bomo prej zavestno izvolili za svoj vrhunec in središče Boga in v skladu s to izvolitvijo tudi živeli. Če bomo kot ljudje vere in molitve ter vztrajnega dela za boljši svet pričali, da nas je Bog očaral, bo vse naše življenje postalo znamenje, ki bo v svet prinašalo Boga. To znamenje našega življenja bo pomagalo, da bodo tudi evharistična znamenja pri oltarju dosegla svoj polni učinek. Maša našega življenja se bo prelivala v mašo pri oltarju, maša pri oltarju pa se bo zopet nadaljevala v maši našega življenja. Le tako se bomo izognili stalni nevarnosti, da bi še tako lepa in sveta znamenja pri oltarju ostala neučinkovita ali vsaj premalo učinkovita.


**Povzetek**

EVHARISTIJA KOT ZAKRAMENT BRATSTVA

Anton Nadrah OCist

Razprava govori najprej o bratu in bratstvu ter o evharističnem bratstvu v sv. pismu. V drugem delu je govor o bratu in bratstvu ter o evharističnem bratstvu v odlokih 2. vatikanskega cerkvenega zbora ter v navodilu o češčenju evharistične skrivnosti (Eucharisticum mysterium). V prvotni Cerkvi in v odlokih 2. vatikanskega cerkvenega zbora je bratstvo skupaj z ljubeznijo in edinostjo zelo naglašeno. Svoj vrhunec ima v obhajanju evharistije. Če bomo kristjanom približali evharistijo kot zakrament bratstva, jo bodo vzljubili ter se je bodo udeleževali v večjem številu in z večjo duhovno koristjo.

**Zusammenfassung**

DIE EUCHARISTE ALS SAKRAMENT DER BRÜDERLICHKEIT

Anton Nadrah OCist

Der Beitrag spricht zuerst über den Begriff »Bruder«, »Brüderlichkeit«, »eucharistiche Brüderlichkeit« in der Hl. Schrift. In seinem zweiten Teile bearbeitet er dieselben Begriffe in den Dokumenten des II. Vaticanums und in der Instruktion »Eucharisticum mysterium«. Sowohl in der Urkirche wie in den Dokumenten des II. Vaticanums sind die Brüderlichkeit und mit ihr verbunden die Liebe und Einheit sehr unterstrichen. Den Höhepunkt erreicht die Brüderlichkeit bei der Eucharistiefeier. Falls uns gelingt, dass wir dem Verständnis der Gläubigen die Eucharistie als Sakrament der Brüderlichkeit nahebringen, wird sie ihnen lieb werden; sie werden ihr in grösserer Zahl und mit gröserem Nutzen beiwohnen.

# OCENE

Karl Rahner, **Schriften zur Theologie XI.** Frühe Bussgeschichte in Einzeluntersuchungen. Bearbeitet von Karl H. Neufeld SJ, Benziger Verlag, Einsiedeln 1973, 512 str.

V zadnjem desetletju so v teologiji o zakramentu pokore precej razpravljali. K temu je pripomogla nekakšna kriza v obhajanju zakramenta sprave in v zvezi s to krizo množično opuščanje tega zakramenta, a tudi pričakovanje reforme, ki naj bi jo prinesel novi obrednik za obhajanje zakramenta pokore. Vsako teološko razpravljanje in vsaka reforma mora upoštevati stanje v prvotni Cerkvi, zato je 11. zvezek Rahnerjevih Schriften zur Theologie, ki se ukvarja izključno z zgodovino pokore v prvotni Cerkvi, zelo dragocena knjiga. Razlikuje se od prejšnjih 10 zvezkov po tem, da so v njih le sistematične teološke razprave, v pričujoči knjigi pa so le dogemsko in teološko zgodovinske raziskave. Z njimi hoče avtor pokazati, da ni teološki »spekulant«, ki ne upošteva zgodovinskih dejstev, kakor mu nekateri očitajo.

Seveda je avtor v svojem tako bogatem teološkem ustvarjanju pisal o zakramentu pokore tudi sistematične razprave. Nekatere med njimi je mogoče najti v 10 zvezkih Schriften zur Theologie, npr. o pozabljenih resnicah v zvezi z zakramentom pokore (II, 143—183), o pomenu pogostne spovedi iz pobožnosti (III, 211—225), o problemih zakramenta pokore (III, 227—245), o zakramentu pokore kot spravi s Cerkvijo (VIII, 447—487).

Razprave 11. zvezka Schriften zur Theologie spadajo k že nekoliko starejšim Rahnerjevim spisom, in sicer so nastale od leta 1936 do 1956. Avtor jih je ponovno pregledal in predelal. Pri tem je upošteval novejšo literaturo. Zaveda pa se, da bi spisi, če bi jih danes napisal, imeli drugačno obliko. Kljub temu imajo svojo veliko vrednost in jih bo moral upoštevati vsak, kdor bo hotel kaj bolj temeljitega napisati o praksi in teologiji prvotne Cerkve v zvezi z zakramentom pokore. Na začetku je avtor dodal na novo napisani pregled zgodovine prakse in nauka o zakramentu pokore. Tu pojasnjuje najprej, kaj je »zgodovina pokore«, nato obravnava zgodovinski razvoj od sv. pisma, nauka cerkvenih očetov do učenja teologov od 12. stoletja naprej. Nato dodaja še nekatere pripombe za raziskovanje zgodovine pokore.

Poleg te uvodne razprave spada k uvodnemu delu že 1936 prvič objavljena, a tu predelana razprava o grehu kot izgubi milosti v zgodnjekrščanski literaturi. V drugem delu obravnava knjiga rimsko izročilo, in sicer nauk o pokori po Hermovem Pastirju in odpuščanje grehov po krstu v Irenejevem spisu Regula fidei. V tretjem delu obravnava afriško tradicijo o zakramentu pokore, pri tem pa se dotika Tertulijana in Ciprijana. Končno obravnava vzhodno izročilo: nauk in prakso pokore po spisu Didascalia Apostolorum in Origenov nauk o pokori.

Anton Nadrah

Raymond E. Brown, **Gesù Dio e uomo**, prevod iz angleščine (Jesus God and man), Cittadella editrice, Assisi 1970, 124 str.

Vedno globlje poznanje sv. pisma pomaga, da vedno bolj spoznavamo Kristusa. Cerkveni zbor v Niceji 325 je slovesno opredelil Kristusovo božanstvo, cerkveni zbor v Kalcedonu 451 pa popolno človeško naravo, v všem nam enako, razen v grehu. Avtor v svoji knjigi, ki ima le dve poglavji, v prvem raziskuje, kje sv. pismo nove zaveze v resnici pove, da je Kristus Bog, v drugem poglavju pa obravnava njegovo človeško naravo, in sicer

pod vidikom njegove človeške vednosti in zavesti. Teologi so na podlagi hipostatičnega zedinjenja pripisovali tudi Kristusovi človeški naravi veliko popolnost, pri tem pa so večkrat delali nasilje svetopisemskemu besedilu. Govorili so o Kristusovi relativni vsevednosti, a niso dovolj upoštevali, kako o Kristusovi vednosti govori sv. pismo.

V prvem poglavju (11—52) Brown takoj na začetku pove, da ne gre za reševanje vprašanja, ali je Jezus pravi Bog. Katoličani sprejemamo veroizpoved nicejskega cerkvenega zbora, kjer je rečeno za Kristusa, da je pravi Bog od pravega Boga. Gre za vprašanje, koliko je sv. pismo nove zaveze prišlo do izrečnega spoznanja o Kristusovem božanstvu. Vsekakor gre za razvoj, ki se je z novo zavezo začel, končal pa z nicejskim cerkvenim zborom. Avtor se omejuje le na vprašanje, ali **nova zaveza za Kristusa uporablja besedo »Bog« (Theos).** To tudi zato, ker nekateri protestantski eksegeti to zanikajo in sploh zanikajo, da je Kristus Bog, čeprav je Svetovni svet Cerkvá v Amsterdamu priznal, da je sestavljen iz »Cerkva, ki priznavajo Jezusa Kristusa za Boga in Odrešenika«. Ti eksegeti se bojijo, da s priznanjem Kristusovega božanstva ne bomo dovolj upoštevali, da je Kristus pravi človek. Temu strahu botruje premajhno upoštevanje, da je Kristus pravi človek, ki se kaže pri mnogih kristjanih.

Nekatera novozavezna besedila govore za to, da nova zaveza Kristusa ne naziva »Bog«. Besedo »Bog« nova zaveza skoraj izključno uporablja za Očeta. Na precej mestih nove zaveze je težnja po razlikovanju med Bogom Očetom in Jezusom. Ko je bogati mladenič Jezusa nagovoril z »dobri učenik«, mu je Jezus odgovoril: »Kaj me imenuješ dobrega? Nihče ni dober razen Boga samega« (Mr 10, 18). Na križu je Jezus zaklical: »Moj Bog, moj Bog, zakaj si me zapustil?« (Mr 15, 35). Če bi evangelisti Jezusa nazivali »Bog«, bi bilo manj razumljivo, kako bi Jezus Očetu rekel »moj Bog«. Isto kažejo besede Mariji Magdaleni: »Pojdi pa k mojim bratom in jim reci: 'Grem k svojemu Očetu in vašemu Očetu, k svojemu Bogu in vašemu Bogu'« (Jan 20, 17). »To pa je večno življenje, da poznajo tebe, edinega pravega Boga, in katerega si poslal, Jezusa Kristusa« (Jan 17, 3). Za nas je »en Bog, Oče, od katerega je vse in smo mi zanj; in en Gospod Jezus Kristus« (1 Kor 8, 6; prim. tudi Ef 4, 4—6; 1 Kor 12, 4—6; 1 Tim 2, 5).

Imamo mesta, za katera je dvomno, ali uporabljajo besedo »Bog« za Kristusa. Gre za besedila, ki se v različnih rokopisih med seboj razlikujejo ali pa je njihov pomen nesiguren zaradi nejasnosti, kako je treba postaviti ločila. Taka mesta so npr. Gal 2, 20; Apd 20, 28; Jan 1, 18; Kol 2, 2; 2 Tes 1, 12; Tit 2, 3;1 Jan 5, 20; Rimlj 9, 5; 2 Pet 1, 1.

Avtor dokazuje, da nova zaveza na treh mestih za Kristusa izrečno uporablja besedo »Bog«. Najprej v pismu Hebrejcem, ko na Kristusa nanaša beseda 45. psalma: Bog pravi Sinu: »Tvoj prestol, o Bog, je za vekomaj« (Hebr 1, 8). Obe ostali mesti sta iz Janezovega evangelija: »V začetku je bila Beseda in Beseda je bila pri Bogu in Beseda je bila Bog« (1, 1). Za Besedo pri izrazu »Theos« Janez ne uporablja člena. Najbolj verjetno je s tem hotel razlikovati Očeta (ho Theos) od Sina (Theos). Plinij Mlajši poroča, da so kristjani v Mali Aziji prepevali himne Kristusu kot Bogu (Epistola 10, 96). Janezov Predgovor, ki je himna efeške cerkvene skupnosti, to dokazuje oziroma potrjuje. Najbolj jasno mesto v novi zavezi, ki Kristusu prideva naziv Bog, je Tomaževa izpoved vere: »Moj Gospod in moj Bog« (Jan 20, 28). Tu gre pravzaprav za vrh Janezovega evangelija. Tomaž uporablja dva izraza, ki ju je stara zaveza uporabljala za Jahveta. V psalmu se pesnik obrača na Jahveta: »Moj Bog in moj Gospod« (Ps 35, 23). Avtor pravi, da so mogli kristjani začeti uporabljati to veroizpoved zato, ker se je cesar Domicijan imenoval »dominus et deus noster«.

Od 3 prej imenovanih dvomnih mest šteje avtor 5 mest (Jan 1, 18; Tit 2, 13; 1 Jan 5, 20; Rimlj 9, 5; 2 Pet 1, 1) med taka mesta, na katerih se beseda »Bog« zelo verjetno nanaša na Kristusa. V tem primeru bi šlo skupaj za 8 mest, ki Kristusu pridevajo naziv »Bog«. Vsekakor torej drži, da nova zaveza prideva Kristusu ta naziv. Bolj pogost je v poznejših spisih, pri sinoptikih pa ga sploh ni. Kar 4-krat ga imamo pri Janezu, torej proti koncu

1. stoletja. Ignacij Antiohijski na začetku 2. stoletja za Kristusa večkrat uporablja besedo »Bog«. Kaže, da so izraz najprej uporabljali zunaj Palestine. V Palestini je bil izraz tako povezan z Jahvetom, da so ga pozneje in le polagoma uvedli za Kristusa. Avtor misli, da so Kristusa najprej imenovali »Bog« v liturgiji, ker se v 4 primerih naziv »Bog« uporablja v doksologijah, mnoge doksologije pa so uporabljali pri liturgiji. Mesto v pismu Hebrejcem je iz psalma 45, torej tudi povezan z liturgijo, Janezov Predgovor prav tako, saj je posebna himna. Tomaževa veroizpoved na nedeljo je verjetno tudi v zvezi z nedeljsko liturgijo in je veroizpoved, ki so jo poznali v času apostola Janeza. Naziv »Bog« se nanaša na preeksistentnega ali pa na poveličanega Kristusa. Ignacij Antiohijski imenuje Kristusa Boga tudi za čas njegovega zemeljskega življenja, kar je le nadaljnji razvoj novozaveznih podatkov. Seveda naziv »Bog« ne označuje Kristusovega bistva tako, kakor ga je označil nicejski cerkveni zbor. Po avtorjevem mnenju ima svetopisemski naziv »Bog« za Kristusa bolj funkcijonalno vrednost kakor ontološko. Tu bi mu verjetno mogli oporekati.

V drugem poglavju (53—121) **o Kristusovi vednosti** avtor najprej poudarja, da je o tem težko govoriti, a je zelo potrebno. Kristus je z nami ljudmi enako skušan »v vsem, razen v grehu« (Hebr 4, 15). Iz tega bi sledila tudi neka omejenost v spoznavanju in tudi neka nevednost. Teologija se ni ravnala po tem svetopisemskem mestu, ampak po načelu: »Kristusu ne smemo odrekati nobene popolnosti, ki jo sploh more imeti.« Cerkev z nekim strahom spremlja razpravljanja, ki dopuščajo, da Kristus po svoji človeški naravi ni relativno vseveden. Boji se, da bi zanikali Kristusovo božanstvo. Avtor hoče kritično podati najvažnejši nauk sv. pisma o vprašanju Kristusove vednosti. Če bi se izkazalo, da njegova stališča niso pravilna, jih je pripravljen spremeniti.

Nekatera mesta sv. pisma kažejo, da je bil Jezus podobno kakor drugi ljudje **neveden glede dejstev iz življenja.** Ko se je krvotočna žena dotaknila Jezusove obleke in je ozdravela, je Jezus »brž spoznal, da je šla iz njega moč, se obrnil k množici in rekel: 'Kdo se je dotaknil moje obleke?' Učenci so mu rekli: 'Vidiš množico, ki te stiska od vseh strani, pa praviš: Kdo se me je dotaknil?' In oziral se je okoli sebe, da bi ugledal tisto, ki je to storila. Žena pa, ki se je zavedala, kaj se ji je zgodilo, je preplašena in drhteč pristopila in se vrgla predenj ter mu povedala vso resnico« (Mr 5, 30—33). Dvanajstletni Jezus je v templju »sedel sredi učiteljev, jih poslušal ter povpraševal. In vsi, ki so ga slišali, so strmeli nad njegovo razumnostjo in njegovimi odgovori« (Lk 2, 46—47). »In Jezus je napredoval v modrosti in starosti in milosti pri Bogu in pri ljudeh« (Lk 2, 52). Podobno je rečeno za Samuela in Janeza Krsnika (1 Sam 2, 26; Lk 1, 80). Luku se ni zdelo nič čudnega, da je Jezus napredoval v modrosti ali zastavljal vprašanja, čeprav že od spočetja naprej prikazuje Jezusa kot božjega Sina.

Imamo zopet druga mesta, ki govore o izredni, **nadčloveški vednosti glede dejstev iz življenja.** Medtem ko Marko kaže Kristusovo podobo najbolj človeško, je pri drugih evangelistih težnja, da bi zabrisali dejstva, ki kažejo le na redno človeško vednost in poudarjajo Kristusovo nadčloveško vednost. To je zlasti vidno pri Janezu. Ko je Jezus vprašal Filipa: »Kje naj kupimo kruha, da bi ti jedli?«, je Janez takoj dostavil: »To pa je rekel, ker ga je skušal, zakaj sam je vedel, kaj bo storil« (Jan 6, 5—6). Jezus je že od začetka vedel, kdo ga bo izdal (6, 64; 6, 71; 13, 11). V nasprotju z avtorjem knjige mislim, da v teh in podobnih primerih smemo verjeti Janezu. Vsi evangelisti govore o tem, da je Jezus poznal misli ljudi (Mr 2, 6—8; 9, 13—14; Lk 9, 46—47; Jan 2, 24—25; 16, 19.30). Po pričevanju vseh evangelistov Jezus pozna skrite ali oddaljene dogodke. Natanaelu je odgovoril: »Preden te je Filip poklical, ko si bil pod smokvinim drevesom, sem te videl« (Jan 1, 48). Pred svojim slovesnim vhodom v Jeruzalem je dvema učencema naročil: »Pojdita v vas, ki je pred vama; in ko stopita vanjo, bosta takoj našla privezano žrebe, na katerem še noben človek ni sedel; odvežita ga in pripeljita. In če vama kdo reče: 'Kaj to delata?', recita: 'Gospod ga potrebuje', in takoj

ga bo pustil semkaj« (Mr 11, 2—3). Pred zadnjo večerjo je dal podobno naročilo: »Pojdita v mesto in srečal vaju bo človek z vrčem vode. Pojdita za njim in, kjer bo vstopil, recita hišnemu gospodarju: 'Učenik pravi: Kje je moja obednica, kjer bi s svojimi učenci jedel velikonočno jagnje?' Pokazal vama bo veliko obednico, popolnoma pripravljeno, in tam nam pripravita« (Mr 14, 13—15). Simonu je Jezus naročil: »Pojdi k morju in vrzi trnek in prvo ribo, ki se ujame, vzemi, ji odpri usta in boš našel stater; tega vzemi in jim ga daj zame in zase« (Mt 17, 27).

Avtor izraža dvom glede zgodovinske pristnosti zadnjih omenjenih dogodkov (od Natanaela naprej), glede poznanja oddaljenih dogodkov pa pravi, da se je nekaj podobnega dogajalo tudi pri starozaveznih prerokih. Zato po Brownovem mnenju Jezusove vednosti glede dejstev iz vsakdanjega življenja ni treba pripisovati hipostatičnemu zedinjenju ali blaženemu gledanju. Naj omenim, da razlogi v prid nepristnosti omenjenih dogodkov niso povsem prepričljivi.

Glede Jezusovega **znanja v verskih stvareh** pravi avtor, da mnogi teologi ne dopuščajo v Jezusu kake nevednosti. Navaja pa Karla Rahnerja, ki pravi, da moremo govoriti o duhovnem in celo religioznem razvoju v Jezusu (Dogmatische Erwägungen über das Wissen und Selbstbewusstsein Christi, Einsiedeln 1962, it. prevod v: Saggi di Cristologia e di Mariologia, Roma 1965, 261).

Brown prizna Jezusu veliko poznanje sv. pisma, a se nagiba k mnenju, da je Jezus prevzel (če gre res za »ipsissima verba«) tudi napake svojega časa glede citiranja sv. pisma. Mislim, da ni nujno, da takšne citate jemljemo v smislu Jezusove nevednosti. Avtor se nagiba k mnenju, da je Jezus glede obsedenosti prevzel misli svojega časa in je v skladu s svojimi sodobniki mnoge bolezni razlagal kot obsedenost od hudobnega duha. Jezus naj bi ne vedel za pravi vzrok bolezni (prim. Mr 5, 4; 9, 17).

Avtor misli, da Jezus ni vedel za podrobnosti prihodnjega življenja, ki ga je opisoval z raznimi podobami, tudi manj primernimi. Zavrnil je predstavo ljudi o zvezi med možem in ženo po smrti (Mr 12, 25), torej bi bil mogel popraviti tudi druge predstave, če bi bil vedel za njihovo napačnost. Konec sveta je Jezus popisoval s podobami, ki so bile znane iz judovske apokaliptike.

Glede demonologije, prihodnjega življenja in konca sveta pravi avtor, se je Jezus naslonil na predstave svojega časa, ni pa pokazal, da je glede teh vprašanj njegovo znanje bolj popolno (moja pripomba: s tem še ni rečeno, da je bilo Jezusovo poznanje teh dejstev enako poznanju njegovih sodobnikov), niti ni bistveno popravljal takšnih predstav. To pa ne omaje vzvišenega Jezusovega nauka, ki ga je pokazal v oznanjevanju božjega kraljestva.

Jezus je večkrat naprej napovedal svoje trpljenje, križanje in vstajenje, a evangeliji kažejo, da učenci teh dejstev niso pričakovali. Torej prvotna napoved ni mogla biti tako jasna, kakor je v evangelijih danes zapisana. Avtor dokazuje, da izrek o porušenju templja (Jan 2, 19), zgodba o Jonu kot podobi Kristusa (Mt 12, 39—40), Judovo izdajstvo (Jan 6, 70—71) ne dokazujejo jasno Jezusove nadčloveške vednosti glede prihodnjih dogodkov, posebej glede njegovega trpljenja, smrti in vstajenja. Jezus je mogel marsikaj vedeti o sebi na podlagi stare zaveze, podrobnosti raznih napovedi pa so verjetno dodali pozneje. Avtor se nagiblje k mnenju, da Jezus ni že takoj od začetka vedel, kakšna bo njegova smrt. Vsekakor po njegovem ni v nasprotju s sv. pismom, če glede tega vprašanja dopuščamo psihološki razvoj v Kristusu. Tudi pri napovedi razdejanja Jeruzalema nimamo prerokbe, ki bi kazala na Jezusovo natančno poznanje prihodnosti. Z Jezusom je bilo nekaj podobnega kakor s starozaveznimi preroki, ki so tudi napovedovali razdejanje Jeruzalema (Jeremija, Ezekijel).

Napoved paruzije je edino dejstvo, ki se ni še uresničilo in zato ne moremo govoriti o tem, da bi Jezusovim besedam na podlagi uresničenja cerkvena občina dodala posamezne podrobnosti. Besedila so glede časa in

načina nastopa paruzije zelo različna med seboj. Nekatera mesta dajejo vtis, da bo paruzija nastopila še za Jezusovega zemeljskega življenja, druga zopet, da bo neposredno po njegovi smrti; nekatera kažejo, da bo nastopila še za časa Jezusovih poslušalcev, zopet druga, da bo nastopila v daljni prihodnosti, in sicer za raznimi apokaliptičnimi dogodki. Imamo pa tudi mesta, ki kažejo negotovost časa, v katerem bo nastopila paruzija. Glede tega, kakšna je bila Jezusova misel o paruziji, pravi avtor, da so se različne teorije preveč mikroskopsko lotevale evangeljskih podatkov, poleg tega so mogli prvi kristjani Jezusove besede pomešati s tradicionalnimi judovskimi predstavami. Po Brownovem mnenju si je kljub temu težko misliti, da bi bil imel Jezus jasno stališče o tem vprašanju. Če bi bil o njem na jasnem in bi bil tako tudi govoril, ne bi bilo glede vprašanja njegovega drugega prihoda nastalo toliko nejasnosti. Najbolje je vzeti dobesedno besede pri Mr 11, 32 kot pristno Jezusovo prepričanje: »Za tisti dan ali uro pa nihče ne ve, niti angeli v nebesih niti Sin, ampak le Oče.«

Nazadnje se avtor dotika najbolj občutljivega vprašanja, namreč **vednosti, ki jo je imel Jezus o samem sebi.** Najprej obravnava vprašanje o Jezusu kot Mesiju. Prvotna Cerkev je popolnoma jasno izpovedovala, da je Jezus Mesija. Ali je Jezus vedel, da je Mesija? Avtor pravi, da je dvomno, ali je Jezus o sebi imel takšno spoznanje, kajti nikoli ni sebe imenoval »Mesija« niti ni v polnosti sprejel tega naziva, kadar so mu ga dajali. Naj pripomnim, da je gotovo bolj prepričljiva prejšnja razlaga, po kateri si Jezus ni prideval tega naziva zato, ker je bil ta naziv obremenjen s političnimi predstavami. Sicer pa je drugače popolnoma jasno pokazal, da je obljubljeni Mesija.

Jezus se nikoli ne naziva »Bog«. Za Hebrejca je izraz »Bog« pomenil le Očeta, ki je v nebesih. Če bi bil Jezus rabil ta izraz, bi bil s tem povedal, da je Oče (Jahve), kar pa bi bilo napačno. Glede naziva »božji Sin« moramo reči, da je Cerkev že zelo zgodaj verovala, da je Jezus božji Sin. Pri vprašanju, ali je Jezus sam vedel, da je v absolutnem pomenu božji Sin, je avtor precej skeptičen in se nagiblje k mnenju, da tega vprašanja na podlagi evangelijev ni mogoče rešiti.

Brown pravi, da je treba razlikovati med Jezusovo samosvestjo o sebi in med njegovim spoznanjem o sebi, kajti samosvest ne pomeni vedno izrečnega spoznanja. Zavest je pogosto intuitivno spoznanje, ki ga ni mogoče izraziti s pojmi. Jezus se je zavedal svojega odrešenjskega poslanstva, prav tako svojega edinstvenega sinovskega odnosa do Očeta. Drugo pa je vprašanje, ali je to samosvest tudi s človeškimi pojmi in besedami na zunaj izražal. Priznava pa avtor, da se Jezus v svojem nauku o božjem kraljestvu in sploh v svojem delovanju visoko dviga nad katerega koli preroka v stari zavezi. Glede temeljnega Jezusovega prepričanja evangeliji ne kažejo nikakega razvoja.

Brown pravilno pravi, da morejo teologi svetopisemska dejstva, ki jih je on raziskal, različno razlagati, tudi v smislu, da Jezus vsaj v verskih stvareh ni imel omejene vednosti (a za neskončno vednost gotovo ne more iti), v svojem izražanju pa se je prilagodil svojemu času, o svojem božanstvu pa ni izrečno govoril, da bi se izognil pohujšanju. Drugi teologi, ki so danes vedno bolj številni, bodo razlikovali intuitivno spoznanje v Kristusu od spoznanja, ki ga je pojmovno razodel. Verjetno gre po avtorjevem mnenju za nevednost pri Jezusu na tistih področjih, na katerih ni prinesel za človeštvo nobenih novih razodetij. Ko pa je govoril o božjem kraljestvu, je njegova avtoriteta najvišja in obvezna za vse čase.

Avtor se je v svoji knjigi lotil zelo pomembnega vprašanja, ki ni važno le za dogmatiko, ampak tudi neposredno za krščansko življenje. Mislim pa, da je v drugem poglavju oziroma v drugem delu knjige ponekod prikazal Jezusa preveč kot zgolj človeka, tako da skozenj premalo seva božanstvo. Na več mestih, ki bi se dala prav tako ali še bolje razlagati v prid večje vednosti pri Kristusu, je avtor izbral misel, ki govori za Kristusovo neved-

nost. Ali nismo ob takšnem razpravljanju v nevarnosti, da bomo zdvomili nad Kristusom kot najvišjim in nezmotljivim Učiteljem resnice? Kljub tem pomanjkljivostim pa je knjiga važno opozorilo teologom, naj pri razpravljanju o Kristusu dovolj upoštevajo sv. pismo, ki jasno kaže, da Kristusova človeška vednost ni vsevednost.

Anton Nadrah

Jean Galot, **La persona di Cristo**, prevod iz francoščine (Le personne du Christ), Perugia (Cittadella editrice) 1972², 101 str.

Znani profesor na Gregoriani Jean Galot je zelo plodovit pisatelj znanstvenih in poljudnoznanstvenih teoloških knjig ter krajših sestavkov. Kot predavatelj kristologije in soteriologije se poklicno ukvarja s teološkim raziskovanjem nauka o Kristusovi osebi. Prav to je vsebina omenjene knjige, v kateri pisatelj druži tradicionalni nauk o Kristusu z novejšimi dognanji, ki jih je prinesel zlasti poglobljeni študij sv. pisma pa tudi psihologije. Pomembna spoznanja o Kristusu prinaša povezovanje s sv. Trojico. Avtor ne obravnava celotne kristologije, a misli, ki jih podaja, so za naše oznanjevanje o Kristusu zelo pomembne, zato jih navajam nekoliko bolj izčrpno.

Knjiga je razdeljena na pet poglavij. V 1. poglavju (5—24) avtor na podlagi kalcedonskega koncila pokaže, v čem je problem glede teološkega spoznavanja Kristusove osebe in nakaže že nekatera dejstva, mimo katerih ne smemo iti. Nauk kalcedonskega koncila o eni osebi in dveh naravah v Kristusu je izhodišče za nadaljnje teološko razpravljanje o Kristusu. Nazadovanje bi pomenilo, če bi hotel kdo razpravljati o Kristusu le na podlagi sv. pisma, ne bi pa upošteval kalcedonskega koncila, ki povzema najvažnejšo tradicijo kristološkega nauka prvih stoletij krščanstva.

Kalcedonski koncil ni opredelil ne kaj je oseba ne kaj je narava. Filozofija zelo težko vidi med obema stvarno razliko, kalcedonski koncil pa kaže, da je med obema stvarna razlika. Tu imamo primer, kako lahko teologija pomaga filozofiji do globljega spoznanja. Vsekakor filozofija sama ne more pojasniti dvojnosti narav in enosti osebe v Kristusu. Profesor Galot vzame za svoje izhodišče preprosto vsakdanje izkustvo in z njim pojasnjuje razliko med naravo in osebo. Po osebi vprašujemo »kdo je«, po naravi pa »kaj je?« Preprosto izkustvo nam pokaže, da je razlika med tem, kdo deluje, in med tem, po čem deluje.

Pri Kristusu je ravno obratno kakor pri presveti Trojici. V Kristusu sestavlja enoto oseba, v presveti Trojici pa ena sama božja narava, trojnost pa sestavljajo tri božje osebe. Pri Kristusu je težko razložiti vprašanje, zakaj ni njegova popolna človeška narava hkrati tudi oseba. Različne teorije o tem vprašanju so bile preveč pod vplivom Aristotelove filozofije, ki je upoštevala predvsem naravo, ne pa toliko osebe. Šele razodetje je bolj poudarilo osebo kakor naravo. Zato je treba to dejstvo upoštevati tudi pri razpravljanju o naravah in o osebi v Kristusu.

Jean Galot v drugem poglavju (25—46) govori o pojmu osebe v luči presvete Trojice in stvarjenja. V Bogu so tri osebe prav zaradi medsebojnih relacij. Če teh ne bi bilo, ne bi bilo treh oseb. To, kar je v Bogu Oče, ni po sebi, ampak v odnosu do Sina; to, kar je Sin, ni sam po sebi, temveč v odnosu do Očeta; to, kar je Sveti Duh, ni sam po sebi, ampak v odnosu do Očeta in Sina (prim. DS 528). Definicija osebe v Bogu je po svojem bistvu izrazito občestvena.

V kristologiji so premalo upoštevali nauk o presveti Trojici. Seveda ne moremo pojma o božjih osebah, ki so transcendentne, kar tako primerjati s človeškimi osebami. Vendar so kljub nepremostljivi različnosti tudi podobnosti, in sicer na podlagi načela o analogiji bitja. Ker je človek ustvarjen po božji podobi, je v njegovi naravi in v njegovi osebi odsev tega, kar je v Bogu. Ker so v Bogu osebe na podlagi relacij, so relacije pomembne tudi za človeško osebo. Relacija je stvarnost, ki je značilna za osebo. Prav po njej se oseba na poseben način razlikuje od narave. Kar velja za božje osebe, velja nekoliko, seveda zelo omejeno, za človeške osebe. To moremo reči na podlagi načela o analogiji, kajti brez tega načela ne bi mogli reči

o Bogu ničesar. S tem seveda ne prezremo globokih razlik, ki so med neskončnimi božjimi in končnimi človeškimi osebami. Idealna oseba, najpopolnejša oseba je oseba, kakor jih imamo v Bogu, oseba na podlagi relacije. To je vsekakor zelo važno dejstvo, ki ga naglaša Galot, da namreč izhodišče oziroma merilo popolne osebe ni človek, ampak Bog, posamezne osebe v Bogu. V vseh božjih osebah je ista božja narava, vsaka človeška oseba pa ima lastno individualno človeško naravo in se po njej razlikuje od drugih oseb. To dejstvo ne pomeni popolnosti, temveč nepopolnost. Božje osebe so bolj popolne, ker se razlikujejo med seboj le po relacijah, imajo pa isto božjo naravo. Človeška oseba zaradi svoje nepopolnosti ni popolna relacija, kakor so to božje osebe. Človeška oseba le nekoliko uresničuje to relacijo. Zato človek v svoji osebnosti raste, kolikor uresničuje to relacijo navzven. Človek tem bolj postaja osebnost, čim bolj se v ljubezni daruje. Človek se udejstvuje in izpopolnjuje kot osebnost bistveno v relaciji. Razlikovati pa moramo osebnostno relacijo od akcidentalnih ali priložnostnih relacij, relacij do posameznih oseb. Te relacije udejstvijo osebnostno relacijo, ji podeljujejo večjo popolnost, niso pa z njo identične. V Bogu je vsaka oseba popolna od vekomaj kot osebnostna relacija, je čisti altruizem. Ne išče večje popolnosti zase in je v polnosti z drugimi osebami deležna iste narave. Priobčevanje te narave je tako popolno, da gre za numerično identičnost narave v treh osebah. Božje občestvo je popolno, ker je osebnostna relacija z drugo osebo uresničena v najvišji meri. Kar je v Bogu popolno, za tem mora človek kot končno bitje težiti v meri, ki mu je dostopna.

Če pojem človeške osebe povezujemo s tremi božjimi osebami, se bomo izognili individualističnemu pojmovanju človeške osebe, kateremu so podlegale skoraj vse prejšnje definicije človeške osebe, saj so govorile, da je oseba nekaj neodvisnega, popolnega v sebi, posest lastne biti itd. Prav v luči presvete Trojice se najbolj pokaže občestveni vidik človeške osebe. V Bogu osebe niso same vase zaprte, saj jih sploh ni drugače kakor v relacijah. Občestvo treh božjih oseb ni nekaj, kar bi bilo poznejše od posameznih božjih oseb. Tudi pri ljudeh so občestvo in osebe nekaj hkratnega. Človek je v odnosu do drugega, je bitje, ki je naravnano na sočloveka. Medoseben odnos je vedno vzajemen. Gre za odnos enakosti. Človek kot oseba ne postane bitje v odnosu do drugega šele tedaj, ko se morda zavestno ali nezavestno z raznimi deli poveže z drugo osebo, ampak je že po svojem bistvu bitje v odnosu. Je oseba, ker je in kolikor je v odnosu.

Avtor takšno pojmovanje človeške osebe v luči božjih oseb dalje razlaga in pojasnjuje na podlagi stvarjenja človeka: »Bog je rekel: ‚Naredimo človeka po svoji podobi, nam sličnega; naj gospoduje ribam morja in pticam neba, živini in vsem zverem zemlje in vsej laznini, ki lazi po zemlji!' In Bog je ustvaril človeka po svoji podobi, po božji podobi ga je ustvaril, moža in ženo ju je ustvaril« (1 Mojz 1, 26—27). Človek je podoben Bogu v gospodovanju svetu, a ta podobnost v delovanju je posledica bolj bistvene podobnosti v sami biti, podobnosti po duhovni duši, po sposobnosti razuma in volje. Po božji podobi je bil ustvarjen človeški par kot celota. Cerkveni očetje so »naredimo« razlagali v smislu presvete Trojice. Le v tem smislu je razumljivo, da se prvi človeški par primerja z Bogom, če je v Bogu neko mnoštvo. Seveda trojnost v Bogu v stari zavezi še ni mogla biti razodeta. Bog ni ustvaril le ene osebe, temveč skupnost dveh oseb, moža in ženo. Mož in žena sta v odnosu drug do drugega, sploh bivata drug za drugega, in sicer že od začetka. Gre za skupnost, ki je bila ustvarjena po podobi skupnosti božjih oseb. Medsebojna naravnanost med možem in ženo je hkrati naravnanost na potomstvo: »Rodita in se množita ter napolnita zemljo!« (1 Mojz 1, 28). Ta odprtost človeških oseb in rodovitnost je tudi po božji podobi. Človeške osebe so ustvarjene z izrazito skupnostno naravnanostjo, kot odsev občestvenosti med tremi božjimi osebami.

V 3. poglavju (47—64) avtor obravnava pojem človeške osebe na podlagi psihološkega izkustva. Vse spoznavanje v človeku je v neki zvezi z zunanjim svetom. Človeška zavest je izraz in sad odnosa subjekta do objekta. Človek kot oseba je bistveno usmerjen navzven, šele drugotno sam vase,

ko se sam sebe in svojega spoznavanja in usmerjenosti navzven tudi zaveda. O samem sebi razmišlja kot o nekem drugem predmetu zunaj svoje zavesti. Psihološko se oseba zaveda sama sebe in ima svojo vrednost le v razvoju odnosa do drugih oseb. To potrjujejo tudi primeri, ko so se majhni otroci razvijali ločeno od ljudi med živalmi. Njihova osebnost se ni mogla razviti. Človekova osebnost se more razviti le v človeškem občestvenem okolju. Človeško spoznavanje je bistveno naravnano na osebe in na svet zunaj sebe.

Da je človeška oseba bistveno usmerjena navzven, še bolj kažeta človeška volja in ljubezen. Človeška oseba dosega svojo popolnost le po ljubezni navzven, po darovanju. To spada med osnovne evangeljske misli. V dejavni ljubezni oseba najde svojo srečo, kajti z ljubeznijo vedno bolj uresničuje samo sebe. Človeška oseba postane v polnosti oseba le, kolikor se vsa usmerja na bližnjega.

Vsaka oseba, vsak »jaz« je nekaj enkratnega, neponovljivega. Opredeliti jo morejo v odnosu do drugih oseb, drugih »jazov«. Prav srečanje z drugo osebo pomaga vsaki osebi, da spozna tisto, kar je samo njeno, njej lastno, svojo enkratnost in neponovljivost. V opredelitvah osebe so pogosto poudarjali, da je značilnost osebe njena nepriobčljivost. To drži le v nekem pogledu, kolikor je vsaka oseba nekaj enkratnega. Nepriobčljivost in enkratnost se kaže in krepi prav po srečanju z drugimi osebami. Nikakor ne gre za neko egocentričnost. Nepriobčljivost ima smisel samo v tej meri, kolikor stopa v občestvo z drugo osebo. Osebe bivajo le kot člani skupnosti. Oseba je po svojem bistvu oseba zaradi svoje sposobnosti povezovanja z drugimi osebami. To povezovanje jo napravlja vedno bolj za osebnost.

Ko opredelimo osebo kot bitje z relacijami, ne zanikamo transcendentnosti božjih oseb, ki so osebe prav po relacijah. Opisani način pojmovanja osebe nam pomaga razumeti tudi nauk o presveti Trojici, čeprav seveda tega nauka ne moremo dokazovati na podlagi psiholoških spoznanj o človeški osebi.

Zelo pomembno je avtorjevo razpravljanje v 4. poglavju (65—82), kjer obravnava Kristusa kot osebo z relacijo (essere relazionale). Prav na podlagi definicije osebe kot razmernostnega bitja moremo bolje doumeti Kristusa, ki sicer ni človeška oseba. Kristusova človeška narava je kljub temu popolna, podobna naši naravi. Ni pa v Kristusu človeškega osebnega odnosa. Stopil je med ljudi kot človek, a ne kot človeška oseba. Osebe v Bogu se razlikujejo med seboj le po svojem bivanju v odnosu, ne manjka pa jim nobena božja popolnost, ker je v vseh ista božja narava. Analogno Kristusu kot človeku ne manjka nobena človeška popolnost. Njegovo božje razmernostno bivanje ga ne napravlja, da bi bil manj človek. Pri učlovečenju se božja Beseda ne povezuje le z eno človeško naravo, ampak s svojo božjo osebo v nekem smislu povezuje vse človeške osebe. Druga božja oseba stopa v povezanost z ljudmi.

V moči relacije, ki jo je druga božja oseba vzpostavila z učlovečenjem, so človeške osebe dvignjene do stopnje Kristusovega božjega »jaza«. Božji Sin je z učlovečenjem stopil na stopnjo človeka, da bi ljudi dvignil na božjo stopnjo. Relacija je zmeraj medsebojna. Človek v povezanosti s skupnostjo vedno bolj postaja osebnost, od učlovečenja dalje pa se vedno bolj pobožanstvuje, ker je bila z učlovečenjem vsa človeška skupnost dvignjena na višjo stopnjo. Učlovečenje utemeljuje medosebne odnose med Bogom in ljudmi. Vsaka osebna povezanost ljudi z Bogom, tudi povezanost pred Kristusovim učlovečenjem, je utemeljena na Kristusu.

Kristus sam je zaveza. To kažejo že besede nad vinom, zlasti če jih prevedemo v smislu grškega izvirnika: »To je kri mene, zaveze« (Mr 14, 24; Mt 26, 28). Če upoštevamo, da je bistvo Kristusove osebe v relaciji, se še bolj pokaže ontološka vrednost dejstva, da se Kristus enači z zavezo. Jezus je zaveza, ker je osebnostna relacija božjega Sina, ki se je usmeril na ljudi, da bi jih povezal z Bogom. On je relacija, ki dela most med božjo skupno-

stjo in skupnostjo ljudi. Kristus ni zaveza predvsem zato, ker v sebi zedinja božjo in človeško naravo. On je zaveza med božjimi osebami in človeškimi osebami, kajti zaveza se ne ustvarja med različnimi naravami, temveč med osebami.

Sinovstvo božjega Sina, ki je bilo pred učlovečenjem usmerjeno le na Očeta, se je po učlovečenju usmerilo tudi na ljudi. »Izšel sem in prišel na svet iz Očeta« (Jan 16, 28). Gre za podaljšek, nadaljevanje večne usmerjenosti Sina na Očeta. »Boga ni nikoli nihče videl; edinorojeni Sin, ki je v Očetovem naročju, on je povedal« (Jan 1, 18). Vse Jezusovo zemeljsko življenje je bilo »hoja« k Očetu. »Grem k Očetu« (Jan 16, 16). Nikoli ni Očeta zapustil. Vedno je bil nanj usmerjen.

Odrešenje je tesno povezano s Kristusovo osebo, z njegovo osebno naravnanostjo na Očeta. Z odrešenjem hoče Kristus pritegniti ljudi v svoj sinovski odnos do Očeta. Po odrešenju naj bi ljudje postali deležni notranjega božjega življenja med Očetom in Sinom. Šele takrat, ko se bo to zgodilo, se bo uresničila Kristusova molitev: »Da bodo vsi eno, kakor ti, Oče, v meni in jaz v tebi, da bodo tudi oni v nama eno« (Jan 17, 20).

Ker je božji Sin kot oseba ves v odnosu, je v človeštvu kot dinamično počelo preoblikovanja. Učlovečenje je v tem smislu nekaj izrazito dinamičnega. Ko govorimo o eni osebi in dveh naravah v Kristusu, smo v nevarnosti, da bi Kristusa pojmovali le statično. Učlovečenje je dejavnost, ki se stalno nadaljuje in sega do vseh ljudi, da bi bili vsi pritegnjeni v sinovski odnos do Očeta.

Peto poglavje (83—101), govori o učinku vključitve Besede v človeško skupnost. Kristus s tem razodeva Očetovo ljubezen. Vse na Jezusu prihaja od Očeta. Evangeliji nudijo za to vse polno dokazov. Vse Jezusovo življenje je usmerjeno na Očeta, od začetka do konca. Na svet prihaja, da bi izpolnil Očetovo voljo, ob smrti se izroča v Očetove roke.

Kristus pa je usmerjen tudi na ljudi. Kot božji Sin nima božjega življenja le zase, ampak ga posreduje ljudem. Ničesar noče ohraniti le zase. On je popolnoma usmerjen navzven. Od Očeta vse prejema, vse hoče dati naprej ljudem. To izraža stavek: »Sin človekov ni prišel, da bi mu stregli, ampak da bi on stregel in dal svoje življenje v odkupnino za mnoge« (Mr 10, 45). Tako Jezusovo zemeljsko življenje kaže popolno ljubezen Besede do ljudi.

Jezus ni le razodel božje ljubezni, ampak jo je postavil za življenjsko počelo človeške skupnosti. On sam je postal v človeški skupnosti vez ljubezni. Kristus kot oseba prihaja v stik s človeškimi osebami in jim posreduje svojo ljubezen in s tem Očetovo ljubezen. Takó postanemo sposobni, da ljubimo Očeta in ljubimo svojega bližnjega, da se usmerimo na Očeta in na bližnjega. Pravzaprav Jezus v nas ljubi Očeta in bližnjega. Najvišji izraz dobi usmerjenost na Očeta pri evharistiji. Vsaka povezanost ljudi z Očetom je po Kristusu. Ta je vir ljubezni do bližnjega. To kaže njegovo naročilo: »Kakor sem vas jaz ljubil, se tudi vi ljubite med seboj« (Jan 13, 34). Medsebojna ljubezen med učenci bo sad Jezusove ljubezni do njih. To kaže celoten kontekst. Značilnost krščanske ljubezni je prav v tem, da se ravna po Kristusovi ljubezni in iz nje zajema vso svojo moč. Kristusov »jaz«, njegovo osebnostno središče je vir vsake krščanske ljubezni. Apostol Janez je zapisal: »Na tem smo ljubezen spoznali, da je on dal življenje za nas; tudi mi smo dolžni za brate dati življenje« (1 Jan 3, 16). Takšna zahteva je možna le tedaj, če je učlovečeni Sin vir medsebojne ljubezni pri učencih. Kristus ljubi ljudi po kristjanih.

Kristus sam, ki se je vključil v človeštvo, je predmet naše vere in ljubezni. Ljubezen, ki gre samo Bogu, je zahteval tudi zase. Vsaka prava ljubezen do bližnjega je hkrati ljubezen do njega. To kaže njegov odgovor ob poslednji sodbi: »Kar ste storili kateremu izmed teh mojih najmanjših bratov, ste storili meni« (Mt 25, 40). V vsakem bližnjem je Kristus, kakor je v vsakem človeku, ki ljubi Očeta ali bližnjega, Kristus. Kadar ljubimo Očeta

ali kadar ljubimo bližnjega, se osebno srečujemo s Kristusom. Kristus je na podlagi učlovečenja ontološki temelj vsake prave ljubezni; z njim se srečamo v ljubezni, njega zavrnemo, ko zavrnemo ljubezen.

Kristus pa ni navzoč samo v tistem, ki ljubi, in ne samo v tistem, katerega ljubimo. Ljudi je zedinil v svoji Cerkvi in hoče, da bi med njimi vladala takšna edinost, kakor vlada med njim in Očetom (prim. Jan 17, 11 21—22). Značilnost njegove Cerkve je edinost. V tej Cerkvi in v vsaki skupnosti, ki je zbrana v Kristusovem imenu, je on navzoč: »Kajti kjer sta dva ali so trije zbrani v mojem imenu, tam sem jaz sredi med njimi« (Mt 18, 20). Gre za ontološko navzočnost. Tisti, ki so zbrani v Kristusovem imenu, so eno v njegovi božji moči. Kristus je njihova vez edinosti. On to skupnost stalno spreminja in jo pobožanstvuje.

Anton Nadrah

V Biblioteca per la storia del Tomismo je Antonio Piolanti, Vice-Presidente della Pontificia Accademia di S. Tomaso d'Aquino, izdal knjigo **Il Trattadello della disposizione che si ricerca a recever la gratia del Spirito Santo di Fra Lorenzo da Bergamo O. P.** (+ 1554), Città del Vaticano 1974, 99 str.

V prvem delu oziroma uvodu (1—57) avtor z veliko znanstveno natančnostjo prikazuje življenje, delo in osebnost dominikanca fr. Lorenza da Bergamo. V drugem delu pa objavlja njegovo teološko razpravo o Svetem Duhu in njegovih darovih.

Fra Lorenzo da Bergamo se je ves posvetil ne le duhovni prenovi dominikanskega reda, ampak verskega življenja sploh v 16. stol., posebno še v mestih, kjer je dalj časa deloval: v Ferrari, Benetkah, Bologni. Osebna zavzetost za resnično notranjo prenovo se močno čuti v vseh njegovih teološko-asketičnih spisih, ki so izšli v tisku: Del Tabernacolo di Dio (brez letnice), Trattadello della disposizione che si ricerca a recever la gratia del Spirito Santo, Milano 1533, in Verace regula de imitar Jesu Christo e farsi perfetto, chiamata candor di luce eterna e specchio senza macola, Venezia 1539.

V vseh njegovih delih se kaže široka teološka razgledanost. Dobro je poznal cerkvene očete, bil ves zaverovan v Tomaža Akvinskega, zlasti v njegovo duhovno spisje, temeljito je poznal sv. pismo stare in nove zaveze in ga je zelo veliko uporabljal v pridigah (18). Njegove pridige so bile res oznanjevanje božje besede. Ljudi je predvsem navajal k življenju po evangeliju, krščanskih krepostih, zlasti bratske ljubezni do bližnjega. Dejavna krščanska zapoved ljubezni je predvsem delo Svetega Duha (23).

V drugem delu (58—99) je Piolanti ponovno objavil njegov teološko bogat asketični sestavek Trattadello della disposizione... Sestavek je razdeljen v tri poglavja. V prvem poglavju govori o sedmih dispozicijah, ki so človeku potrebne, da v njem res deluje Sveti Duh. Prav kratko jih moremo takole povzeti: 1. Spolnjevanje božjih zapovedi. 2. Nenavezanost na stvari, zlasti prostost mesenega poželenja. »Naravni človek pa ne sprejema, kar je božjega Duha, kajti zanj je nespametno in ne more razumeti, ker se duhovno presoja« (1 Kor 2, 14). 3. Iskrena ponižnost. Ponižnost je resničnost in pravičnost. 4. Pripravljenost na žrtve in premagovanje. 5. Pravi odnos z bližnjim. Tu ne gre samo za zunanji odnos, ampak predvsem za notranji odnos, da o bližnjem ne mislimo slabo, ga ne obsojamo in podcenjujemo, si ga ne želimo podrediti. 6. Učljivost in poslušnost božji besedi, pa naj prihaja k nam kakorkoli. 7. Molitev, »ki je ključ do žive vode Gospodovih milosti« (62). V drugem poglavju, ki je najdaljše, najprej teološko razloži sedmere darove Svetega Duha, potem pa praktično pokaže njihovo pomembnost za krščansko življenje. V tretjem poglavju govori o notranjem veselju, ki je sad bivanja in delovanja Svetega Duha v človeški duši.

Iz njegovega solidnega razpravljanja o darovih Svetega Duha kmalu spoznamo, da je bil zvest učenec Tomaža Akvinskega in je s polnimi rokami zajemal iz njegovega spisja o darovih Svetega Duha. Toda imel pa je pri

tem izreden posluh za ljudi svojega časa in je znal čudovito bistro in spretno razložiti »sholastične formule« z živimi in modernimi izrazi, pokazati njihovo vsebinsko bogastvo in povezanost z vsakdanjim krščanskim življenjem. Reči moremo, da je fr. Lorenzo da Bergamo eden od redkih propagatorjev verske prenove 16. stol., ki je res videl, tako tudi delal in učil, da je resnična prenova končno odvisna od skrivnostnega delovanja Svetega Duha, najprej v vsakem posamezniku in končno v vsej Cerkvi.

France Oražem

Winfried SCHULZ, **Zum Schutz des geistigen Eigentums im System des kanonischen Rechts** (Eine rechtsvergleichende Untersuchung zum Problemkreis des Urheberrechts und seiner Aufgabe und Bedeutung im kannonischen Recht). Bd. 49 der Schriftenreihe der Internationalen Gesellschaft für Urheberrecht (InterGU), München 1973, Verlag: Franz Vahlen, pp. 227, Preis: DM 38,—.

**In introductione** huius laboris cl. A. elaboravit conceptum proprietatis intellectualis in contextu doctrinae christianae de iure naturali. Brevis conspectus de evolutione historica conceptionis proprietatis intellectualis primo ostendit, communem interpretationem iuridicam hodiernam magis magisque recedere a separatione quodammodo dualistica iuris auctoris, scilicet in ius personale (Persönlichkeitsrecht) et in ius patrimoniale (Vermögensrecht), e contra hodie concipere ius proprietatis intellectualis tamquam aliquod ius sui generis; quod ius tamen momento tam iuris personalis quam iuris patrimonialis gaudet.

Haec definitio ius auctoris potius circumscribens, indagatione circa originem proprietatis relate ad quoddam opus intellectuale indiget. Fundatio in iure naturali tantum iustificatur, in quantum discussio fit de natura rei considerandae. Prosequendo indagationem, cognovimus tutelam iuridicam auctoris fundari tam in exercitio indolis naturalis spiritus humani, quam in valoribus ab eodem spiritu creatis. Spiritus ergo creativus humanus est causa constitutiva proprietatis intellectualis. Illud proprium proprietatis intellectualis constituitur minime in quadam occupatione vel successione legitima circa res, sed ipse spiritus hominis individualis est, qui mediante exercitio creativo ad evolutionem et realizationem sui ipsius tendit. Homo, grate accipiens a quadam totalitate historica obiectiva, producit valores, exprimentes modo genuino individualitatem humanam necnon appropriantes homini tamquam obiectivationes intellectuales. Opus tali modo creativo constitutum, Schulz utpote proprietatem intellectualem concepit. Definitur ergo tamquam potestas dominativa hominis circa bona immaterialia ac intellectualia. Existit nempe relatio magis intima spiritus creativi ad opus ab eo productum, quam relate ad res mere materiales. Munus cuiusvis iuris auctoris est, attribuere opus intellectuale auctori tamquam authentice »suum«, tuendo bona sive iuris personalis, sive iuris patrimonialis, quae fundantur in natura actus creativi. Ius auctoris nullo modo concipi debet ut privilegium, sed tamquam agnitio ac tutela iuridica operum originarie creativorum proponitur. Tale ius ergo praecedit omnem legislationem in quantum positivam.

Ratione indolis spiritualis operis creativi infinitus est numerus personarum fruentium; ideo instat indagatio de problemate attribuendi auctori proprietatem intellectualem eiusque bona profluentia. Communiter haud negatur fructum oeconomicum operis creativi ipsi auctori attribuendum esse, ipsique fas esse deliberandi, an et quomodo opus eius in lucem edatur. Haec principia fortiter impugnantur, si sermo fit de limitibus iuris auctoris; praeprimis impugnantur occasione quaestionum circa limitem temporalem iuris auctoris necnon circa gratuitam usufruitionem operis creativi in favorem communem. Innititur haec argumentatio in sic dicto legamine sociali: affirmando, bonum commune exigere, post quoddam temporis intervallum, usumfructum liberum ac gratuitum operis creativi; declaratur hoc modo, aucto-

rem potuisse modo gratuito haurire e communibus fontibus culturae ac civilizationis; insuper proprietatem materialem alias leges sequi quam proprietatem intellectualem.

Haec argumentatio revera nihil aliud est quam conamen infelix alicuius iustificationis theoricae a posteriori circa normam iuridicam, quae caret omni fundatione in natura rei. Conceditur quidem proprietatem intellectualem non simpliciter aequiparandam esse proprietati materiali; conceditur insuper ius auctoris, similiter ac proprietatem materialem, legamini sociali subiacere; offenditur autem principium aequitatis omnium in conspectu legis, necnon ius in proprietatem privatam, si usufructus ex opere creativo auctori solummodo conditionate, i. e. temporis praefinito intervallo, conceditur. Proprietas intellectualis autem nullo modo proprietati materiali postponenda est. Adhuc peiores conditiones afferunt legislationes civiles relate ad durationem tutelae iuris personalis in opus creativum, i. e. relate ad sic dictum »droit moral«. Ex praesuppositis similibus legislationes civiles statuunt de gratuita fruitione operis creativi in favorem boni communis; contradicunt nempe fundamentis iuris naturalis prout in legislatione canonica supponuntur.

Exordium sumens a conceptione iuris naturalis circa proprietatem intellectualem, **in primo capitulo** cl. A. conatus est demonstrare, an et quali ambitu legislator ecclesiasticus ius civile in negotiis iuridicis Ecclesiae in materia iuris auctoris receperit. Hac in quaestione non solum necessaria erat consideratio munerum diversorum Ecclesiae et Status, sed etiam investigationes instituendae erant circa problemata fundamentalia canonizationis legum civilium ex parte Ecclesiae. Problema hoc absolutum est ope interpretationis canonum 1529 et 33, § 2. Conclusio haec est: Legislator eclesiasticus tantummodo canonizavit normas iuridicas in materia contractuali. Ius auctoris e contra ratione suae naturae specificae, vel iuris personalis, vel iuris patrimonialis, prohibet conceptionem mere contractualem, secus privatur charactere proprio alicuius iuris sui generis. Insinueretur hoc modo exempli gratia aspectum patrimonialem a Statu, aspectum iuridicum personalem secundum diversam interpretationem canonum supra citatorum sive a Statu, sive ab Ecclesia tuendum esse. Una ex parte non datur ius auctoris originarie canonicum; altera ex parte legislator ecclesiasticus tenetur ad designationem explicitam normae iuridicae civilis tamquam canonizatam, ita ut secundum principia fundamentalia systematis canonici, in absentia alicuius expressae normae iuridicae, remaneat regressus tamquam unicus ad ius naturale. Aliis verbis: Tantummodo aspectus contractuales legum civilium in materia iuris auctoris legislatore ecclesiastico canonizati sunt.

Ratione absentiae legislationis universalis ecclesiasticae in rebus iuris auctoris concludere non licet, Ecclesiam in tali materia expertem esse. **Secundo in capitulo** Schulz constatare potuit ambitum sat amplum iuris auctoris in ipsa Ecclesia, comprehendentem sive Musicam ac Artem sacram, sive opera expressiva vitae ecclesiasticae (»kirchliche Sprachwerke«).

Hoc in contextu legislator ecclesiasticus quidem debuit quandoque certis in circumstantiis leges condere. Indagatione sua cl. A. demonstrare potuit, has leges diversis in occasionibus ac materiis latas esse. Praeter normas universalem Ecclesiam concernentes, uti verbi gratia Instructiones quaedam anno 1935 a S. Congregatione Concilii editae »circa l'esecuzione della musica sacra nelle chiese« (quae iuri auctoris fortiter adversantur), disputatio circa ius auctoris in Statu Pontificio et postea in Civitate Status Vaticani amplioris ambitus fuit, quam huic iuri, ratione legislationis quidem vaticanae, attribuendus fuisset. Detegitur ille gravis error, qui legislatorem ecclesiasticum induxit ad interpretationem iuris auctoris vaticani tamquam normam iuridicam ecclesiasticam universalem, ita ut amplecteretur etiam leges et acta officialia.

Conceptio haec iam praeceditur a nota inserta in editione Codicis Iuris Canonici, qua Sancta Sedes sibi reservat ius proprietatis in ipsum Codicem, et protrahitur usque adhuc, in quantum indesinenter norma legis auctoris vaticanae diei ianuarii 1960 affertur, cuius articulus secundus sic sonat:

»Le disposizioni relative alla protezione del diritto di autore si applicano ai testi delle leggi e degli atti ufficiali pubblicati dalla Santa Sede e dallo Stato della Città del Vaticano«. Innititur hac in lege conspicua series dispositionum S. Congregationis Rituum, S. Congregationis pro Cultu Divino ac Pontificiae Administrationis Bonorum Sanctae Sedis relate ad textus liturgicos, editos post Concilium Vaticanum Secundum. Necessaria cl. A. apparuit indagatio circa practicam applicationem iuris auctoris in ambitu Ecclesiae, sive relate ad opera expressiva vitae ecclesiasticae, sive relate ad Musicam ac Artem sacram. Cl. A. hic detexit quasdam contradictiones, quae praeprimis res editoriales iuridice influunt. Episcopatu universali fortiter resistente, argumentum ex lege iuris auctoris vaticana derelictum est, sed postulationes pro expensis ulterius affirmatae sunt.

Perscrutando fontes ineditos cl. A. innotuit cor problematis de proprietate intellectuali penitus latere, in quantum natura proprietatis intellectualis confusione argumentorum pragmaticorum, theologicorum necnon iuridicorum laborat. Requiritur enim norma iuridica pro Ecclesia universali, quae agnoscat momentum spiritus creativi in Ecclesia simulque auctorem eiusque iura respiciat, salvis diversis conditionibus earumque normis in ecclesiis particularibus. Accedunt ad hoc requisitum verba laudantia Patrum Concilii Vaticani Secundi, extollentia diversis modis munera sat praeclara auctorum in Ecclesia. Auctores vero his muneribus satisfacere nequeunt, nisi indigentiis fundamentalibus eorum providebitur.

Considerandum erat, an et quomodo legislatores civiles quaestiones circa proprietatem intellectualem in territoriis ecclesiarum particularium solverint. In initio **capituli tertii** perscrutati sunt diversae legislationes civiles hac de re. Hoc cl. A. selective tantum agere potuit. Thesis sua tamen affert conspectum quendam repraesentativum legislationum de iure auctoris 25 Statuum, ita ut quaedam perspicacitas systematum iuridicorum praebeatur: datur series normarum civilium circa ius auctoris quae partim explicite, partim implicite etiam ad Ecclesiam referuntur; minime autem congruunt cum principiis iuris naturalis, prout a systemate canonico postulatur. Ecclesiae particulares Austriae, Belgii, Civitatis Helveticae, Galliae, Hollandiae conatae sunt, deficientem legislationem civilem supplere contractibus, saepius praeter legem innitis.

Schulz respexit insuper evolutionem internationalem iuris auctoris. Haec evolutio demonstravit momentum participationis Civitatis Vaticanae et Sanctae Sedis in Conventionibus internationalibus circa ius auctoris. Connexionem iuris auctoris cum problematibus in adiuvandis populis inferioris status oeconomici ostendit. Tamquam conclusionem deduxit, haec problemata etiam in ambitu ecclesiastico superari posse, si ipse legislator ecclesiasticus normas proprias pro Ecclesia universali obligatorias edit.

Hisce praesuppositis **in ultimo capitulo** Schulz quaestionem movit de possibilitate vel necessitate normarum iuris auctoris propriarum pro ambitu iuris canonici. Includitur in tali provisione iuridica emendatio tam iuris personalis quam iuris patrimonialis, quae emendatio iamiam de iure condendo intenditur. Non sufficiet ultra simplex receptio legislationis civilis. Deficiet autem hac in quaestione recursus ad legislationem vaticanam in materia iuris auctoris. Erronee affirmatur, Sanctam Sedem tamquam legislatorem Ecclesiae universalis, relate saltem ad opera auctoris in legislatione vaticana indicata, eodem iure in Ecclesia universali gaudere. Legislatio autem vaticana nullo modo leges canonicas sed leges civiles condit. Quo iure ergo haec legislatio vaticana pro ecclesia particulari alicuius Status utpote obligatoria proponitur? — Hoc fieri solummodo posset, existente legislatione canonica, quae legislatio autem in materia iuris auctoris non datur.

Natura proprietatis intellectualis perspecta, cl. A. opinatus est (independenter a respectivis normis legis de iure auctoris vaticana) erroneum esse vindicari ius auctoris relate ad leges et opera officialia, uti exempli gratia illa famosa nota proprietatis in Codicem Iuris Canonici Ecclesiae universali proponitur. Interest legibus ac operibus officialibus publicatio officialis

ad finem cognitionis et observationis. In tali fine minime includitur ullum ius auctoris, quod praxis legislatoria civilis abundanter demonstrat. Excluditur etiam opinio cuiusdam iuris originarii auctoris alicuius personae iuridicae; quae opinio, fere communiter derelicta est. Concipiendo opus auctoris tamquam actum creativum individualem, impossibilis apparet agnitio iuris auctoris pro personis iuridicis.

Consequenter problema circa ius auctoris relate ad textus et cantus liturgicos absolutum apparet. Distinguendae hac in re sunt duae dimensiones: Una ex parte merito a Schulz constatatur, inter textus et cantus liturgicos, in quantum sunt opera singula (verbi gratia: hymni Breviarii vel aliquae lectiones in novo Officio lectionis etc.), dari revera opera valoris maxime creativi; quatenus opera singula a iure auctoris respiciuntur, ipsi auctori competit permissio publicationis et exactio remunerationis. Quod auctori licet ratione iuris naturalis in iure canonico sanciti. Altera ex parte: receptis autem operibus singulis in editionibus liturgicis, ipsa editio liturgica quatenus quaedam totalitas exigere nequit iura uti sunt auctoris. Tamquam auctores nempe personae iuridicae (verbi gratia: Congregationes Romanae, Commissiones liturgicae Coetus Episcoporum nationalis etc.) sese repraesentant; libri liturgici iterum procul dubio ut opera officialia accipienda sunt.

His dictis consequitur ergo necessitas atque utilitas propriae legislationis canonicae circa ius auctoris. Praetermittendum tamen non est, complures legislationes civiles afficere etiam ecclesias particulares. Procedendum erit in favorem homogeneitatis iuridicae quam cautisime, quamvis hoc ex fine potestas legislativa Ecclesiae minime restringatur. Opportunam tamen cl. A. duxit distinctionem inter necessariam et solummodo utilem limitationem legislationis ecclesiasticae respectu normarum civilium circa ius auctoris. Distinctio haec consequitur ex natura rei: Qua de causa exempli gratia limitatio temporalis iuris auctoris respectu iuris tam personalis quam patrimonialis conceptioni iuridico-naturali legislationis canonicae opponitur. Legislator canonicus, intendens condere normas iuridicas circa ius auctoris, tali legislatione civili aliquomodo praeiudicatur; quare cl. A. proponere ausus est axiomata Ecclesiam universalem in re proprietatis intellectualis obligantia. Propositionibus Ecclesiam universalem concernentibus Schulz adiunxit normam receptoriam quae particulares ecclesias reddat capaces condendi leges particulares conditionibus territorialibus et ethnicis conformes, recipiendi legislationem civilem secundum utilitatem salvis normis canonicis atque iure naturali, ac denique praebendi in ambitu Ecclesiae ius in proprietatem intellectualem mediantibus contractibus cum associationibus auctorum (»urheberrechtliche Verwertungsgesellschaften«).

Fundamentum pro aliqua solutione omnium horum problematum erit constitutio alicuius amplae tutelae iuridicae in ambitu Ecclesiae. Istam tutelam Ecclesia potest tam facilius praebere, quam magis magisque ius ab Ecclesia conditum legislatoribus civilibus uti exemplar proponitur. Haec exemplaritas finis cuiusvis ligislationis ecclesiasticae esse potest et debet, in quantum in Ecclesia etiam illud ius humanum realizatur, quod a Creatore quodammodo praefinitum, liberae tamen hominis determinationi affiditur.

Gratias maximas agimus cl. A. de hoc libro erudito atque originali. Liber utique magni ducendus est, potissimum ab iis, qui revisioni Iuris Canonici dediti sunt.

Stanko Ojnik

# POROČILA

## PROSLAVA SV. TOMAŽA AKVINSKEGA, ZAVETNIKA CERKVENIH ŠOL

Proslava sv. Tomaža Akv. je bila letos na željo zastopnikov pravoslavne fakultete v Beogradu prenesena z 28. na 30. januar. Tako so se namreč predstavniki te fakultete laže udeležili te proslave, ker sami slave 27. januarja sv. Sava, srbskega prosvetitelja.

Proslave so se udeležili poleg slušateljev in profesorjev iz Ljubljane in Maribora vsi slovenski škofje z velikim kanclerjem metropolitom dr. J. Pogačnikom na čelu. Beograjsko teološko fakulteto je zastopal njen redni prof. dr. Dimitrije Dimitrijević s štirimi slušatelji, zagrebško teološko fakulteto pa dr. Celestin Tomić, univ. docent z dvema slušateljema.

Slovensko bogoslužje je s somaševanjem slovenskih škofov ter zastopnikov profesorjev in slušateljev opravil veliki kancler, metropolit dr. J. Pogačnik, ki je imel ob tej priliki nagovor o pomenu življenja in nauka sv. Tomaža Akv. za današnji čas. Med mašo je pel zbor slušateljev »Šesto mašo« Jožeta Trošta, ki je zboru tudi dirigiral.

Na Akademiji je pozdravil udeležence namesto obolelega dekana dr. Marjana Smolika prodekan dr. France Perko, ki je med drugim dejal:

»Vsako leto nas združi proslava zavetnika katoliških bogoslovnih šol sv. Tomaža Akvinskega. Opozarja nas na važno vlogo, ki jo imajo v skupnosti božjega ljudstva visoke znanstvene in pedagoške ustanove za oznanjevanje evangelija, in budi našo soodgovornost. V statutu naše fakultete je zapisano, da je njena posebna naloga študij ekumenskih problemov in spodbujanje ekumenske misli. Lani je v sodelovanju beograjske in zagrebške teološke fakultete organizirala ekumenski simpozij v Mariboru kot začetek naših tesnejših stikov. Zato s posebnim veseljem pozdravljam zastopnike beograjske in zagrebške teološke fakultete. Njihova prisotnost na naši proslavi je znamenje tiste edinosti v Kristusu, ki med nami nikdar ni in ne bo prenehala. Pred tremi dnevi smo v Beogradu obhajali praznik sv. Sava, zavetnika šolstva v Srbiji in velikega prosvetitelja srbskega ljudstva. S Tomažem Akvinskim sta skoraj sodobnika; oba ju je dalo 13. st. Vsak na svoj način in na svojem področju sta bila odlična ekumenska delavca in tako ju značilno obhajamo drugega za drugim. Želim, da bi bila ta proslava nam vsem v spodbudo za odgovorno in vneto delo na teološkem področju in da bi nas zbližala ob našem velikem Učitelju Kristusu, ki sta mu tako sv. Tomaž kot sv. Sava zvesto služila.«

Slavnostno predavanje »Vizija neke pastorale« je imel docent dr. Jože Rajhman.

Med proslavo je bil profesorju Jožetu Krošlu za njegovo zaslužno pionirsko delo na področju verske sociologije podeljen častni doktorat teologije. Promocijo je opravil namesto obolelega prof. dr. A. Trstenjaka prof. pom. škof dr. V. Grmič.

Tomaževe nagrade za boljše seminarske naloge oziroma razprave so prejeli slušatelji: Stanko Hočevar, Marjan Kranjc, s. Karmen Ocepek, Marjan Peršak in Janez Zupanc.

Slušatelji absolventi teološke fakultete, ki so prejšnje leto zadostili vsem pogojem so na proslavi sprejeli diplome. Letos jih je bilo kar 33. Prodekan se je v spremni besedi spomnil tudi pok. absolventa Jurija Ivanušiča, ki je julija 1974 podlegel kot žrtev prometne nesreče.

Med proslavo je zbor slušateljev izvedel J. Gallusovo »De coelo veniet« in J. Troštovo »Adoro te devote«.

Med slovesnim kosilom, ki ga je priredil za profesorje in goste veliki kancler metropolit dr. J. Pogačnik, je le-ta izrazil veselje in zadovoljstvo nad delom fakultete. Zagrebški prof. dr. Celestin Tomić je v pozdravu naglasil osebno odgovornost vseh sodelavcev teoloških fakultet za delo in rast Cerkve v našem času. Lepe in pomembne misli je v svojem pozdravu izrazil prof. beograjske pravoslavne teološke fakultete. Njegov pozdrav prinašamo v celoti:

Dovolite mi, da vam, prevzvišeni, nadalje dekanu in profesorjem ljubljanske bogoslovne fakultete kot tudi dekanu zagrebške bogoslovne fakultete, v čigar osebi gledam vse profesorje in študente te fakultete, sporočim najprisrčnejše pozdrave njegove svetosti srbskega patriarha Germana, dekana in profesorjev bogoslovne fakultete v Beogradu, ki so ob času te slovesne in Bogu prijetne proslave sv. Tomaža Akvinskega v svojih mislih in molitvah za blagor naših Cerkva in njunih sestrinskih razmerij skupaj z nami.

Z vašim pristankom bi takoj z največjim zadovoljstvom izrazil naše posebno veselje, ki je moje osebno veselje in veselje navzočih študentov, da smo skupaj, da smo se zbrali v imenu Gospoda Jezusa Kristusa, ki je nevidno, a dejansko med nami navzoč, in da na naših zborovanjih vi, katoličani, in mi, pravoslavni, skupno proslavljamo dva zgodovinska velikana, ki sta člana naših na žalost ločenih Cerkva:

Svetega Save Srbskega, »prvojerarha« in ustanovitelja srbske pravoslavne Cerkve, čigar spomin smo, ker je zaščitnik bogoslovne fakultete v Beogradu, proslavili pred tremi dnevi v Beogradu, in Svetega Tomaža Akvinskega, grandioznega sistematičarja, filozofa in teologa, ki je s svojim sistemom dal smer razvoju katoliške teologije skozi veke, in čigar spomin slavimo, ker je zaščitnik bogoslovne fakultete v Ljubljani, danes.

To skupno proslavljanje svetega Save in svetega Tomaža Akvinskega naj nam bo očiten in razveseljiv znak, da se zgodovina razmerij med našima Cerkvama menja, da se stara doba nahaja v procesu minevanja in da se v naših medsebojnih razmerjih začenja nova doba, tako da lahko veselo kličemo: staro je prešlo, glejte, nastalo je novo. Zakaj novo vodi k edinosti, ki jo želi Bog in ki je naša sveta obveznost in dolžnost.

Ta sprememba v medcerkvenih razmerjih na splošno in v naših posebej je brez dvoma odraz velikih zgodovinskih dogajanj, katerih pobudnika in realizatorja sta dva »prvojerarha«, posebno papež Pavel VI. in blagopokojni ekumenski patriarh Atenagora. Po njunem sodelovanju in v duhu evangeljske ljubezni in dolžnosti je z obeh strani odpravljen anatema iz leta 1054, ki je bil osebnega značaja in je predstavljal ekleziološko grdobijo in sramoto; zraven tega pa je tudi takoj vzpostavljen dialog ljubezni in postavljen trden ekleziološki temelj, da lahko začnemo s teološkim dialogom, katerega uspešen konec naj bi privedel do zaželenega in svetega edinstva. Ta temelj je trden in daje upanje na uspešen razvoj, ker je kot baza za začetek in nadaljevanje tega dialoga razglašena teologija o sestrinstvu Cerkva, o sestrinstvu pravoslavne in katoliške Cerkve, ki je značilno za razmerje v prvotni Cerkvi in ki je stalno navzoče v pravoslavni teologiji in praksi; prav to je kot pogoj za dialog s pravoslavno Cerkvijo s katoliške strani naglasil sam papež Pavel VI. v breveju »Anno ineunte«, ki ga je izročil ekumenskemu patriarhu Atenagori, ko sta se srečala v Carigradu, in ki sloni na odlokih drugega vatikanskega koncila.

Dialog ljubezni in teološki dialog predstavljata našo sveto dolžnost in obveznost. Mi pa, ko skupno proslavljamo svetega Tomaža Akvinskega in svetega Savo, in sicer ne samo akademsko, temveč tudi bogoslužno, in ko smo imeli skupen simpozij v Mariboru, ki je zajel in vpregel v delo katoliške in pravoslavne teologe iz cele Jugoslavije, na našo veliko srečo, s tem potrjujemo, da nas je zajel proces nove dobe in da lahko polni upanja in veselja gledamo v boljšo prihodnost; pripravljeni smo, da svoje obveznosti pri spremembi naših medsebojnih razmerij na boljše izvršujemo še z večjo voljo in močjo kot kdajkoli prej, tako da bo med nami popolnoma zavladala ljubezen, ki se je s Sv. Duhom izlila v naša srca, ter da uresničimo edinost misli in vere, ob preobilni dobroti Gospoda Jezusa Kristusa, lju-

bezni Boga Očeta in občestvu Svetega Duha, in sicer za rešitev naših duš ter zemeljsko srečo na našem ozemlju, ki je na močnem mednarodnem prepihu.

## JOŽE KROŠL — ČASTNI DOKTOR TEOLOGIJE

(Utemeljitev promotorja dr. A. Trstenjaka)

Jože Krošl se je rodil 21. 7. 1894 v Brežicah ob Savi v kmečko-delavski družini s sedmimi otroki; med njimi je bil tudi Anton, doktor filozofije in profesor na trgovski akademiji v Ljubljani, ki je utonil skupno z ladjo, na kateri so Nemci mlajše slovanske intelektualce evakuirali 5. 5. 1945 iz koncentracijskega taborišča v Neuengamme pri Hamburgu. Od otrok živita še dva, Jože in 78-letna Marija, ki mu gospodinji.

J. Krošl je maturiral 1913 na gimnaziji v Mariboru, bogoslovne študije v bogoslovju v Mariboru je končal 1917 in je bil isto leto nastavljen za kaplana v Celju. Tedaj se je vpisal na teološko fakulteto v Gradcu, kamor je moral potovati z rednim potnim listom, ker je do Maribora bilo ožje področje italijanske vojne fronte. Med dušnopastirskim delom v Celju je začel pripravljati disertacijo iz sv. pisma SZ, ki jo je po zlomu Avstrije vložil na novo ustanovljeno fakulteto v Ljubljani, kjer je bila tudi odobrena.

V Celju je J. Krošl vodil Marijino kongregacijo za gimnazijce in za dijake trgovske šole, ki je bila med najbolj delavnimi v Sloveniji in iz katere je izšlo lepo število duhovnikov in vidnih družbenih delavcev. Na prošnjo generala Maistra in J. Kroši skupno s predsednikom Narodnega sveta za Celje, dr. Kalanom, organiziral odraslo mladino v celjskem okrožju in je z njo odšel na Koroško, da bi tam zaščitil slovensko prebivalstvo pred napadi Nemcev ob plebiscitu leta 1920.

Leta 1923 je bil J. Krošl prestavljen v Maribor za prefekta v dijaškem semenišču in je obenem študiral veroslovje in antropologijo. Skupno s profesorji teološke fakultete v Ljubljani je sestavil načrt za predavanja primerjalnega veroslovja na bogoslovnih šolah in je od 1924 do 1927 predaval primerjalno veroslovje na bogoslovju v Mariboru. V Mariboru je bil član angleškega kluba in Aljaževega kluba, ki je med poletno sezono skrbel za redno bogoslužje ob nedeljah pri planinskih postojankah na Kredarici, na Korošici, na Uršlji gori in po potrebi tudi drugod (pri Arehu).

V tem času sta bili v Sloveniji ustanovljeni dve oblastni samoupravi s sedežem v Ljubljani in v Mariboru, ki sta za nadaljnjo izobrazbo kmečke mladine ustanovili kmečko nadaljevalno šolstvo. Organizacijo tega šolstva v mariborski oblasti je 1928 oblastna samouprava poverila J. Krošlu, ki je pri vzgoji odrasle mladine imel že lepe skušnje iz Celja in Maribora. Po ustanovitvi dravske banovine je J. Krošl 1929 pri banski upravi v Ljubljani prevzel organizacijo tega šolstva za vso banovino, to je za vso Slovenijo v mejah tedanje Jugoslavije. Za svoje delo pri tem šolstvu se je J. Krošl na ustreznih ustanovah v Gradcu, Pragi in Berlinu poglabljal še v študij etnologije in sociologije.

Delo pri kmečko-nadaljevalnem šolstvu je bilo J. Krošlu dobra podlaga za poznejše delo na pastroralno-sociološkem področju; 18 let je namreč živel v meščanski družbi v Ljubljani in je dobro poznal življenje in miselnost tega družbenega sloja; hkrati je spoznaval življenje in miselnost kmečkega in kmečko-delavskega prebivalstva po vsej Sloveniji, ko je obiskoval kmečko-nadaljevalne šole in je z učiteljstvom narodopisno in sociološko raziskoval nekatere okoliše Slovenije. Globok vpogled v življenje in miselnost kmečkega in kmečko-delavskega prebivalstva pa je dobil J. Krošl posebno pri svojem 29-letnem delovanju med tem prebivalstvom v župniji Sv. Barbara v Halozah (Cirkulane).

Leta 1939 je izšla v Ljubljani njegova brošura Kmečka izobrazba.

Kmečko-nadaljevalno šolstvo je J. Krošl vodil do leta 1945, ko je bil po reorganizaciji šolstva v sedanji Jugoslaviji kot višji šolski svetnik na lastno prošnjo upokojen in mu je leta 1946 na lastno prošnjo škofijski ordinariat

v Mariboru podelil upravo župnije, oddaljene od mesta in prometa, tj. Sv. Barbare v Halozah (Cirkulane), kjer sodeluje v dušnem pastirstvu še danes.

Po nekaj letih je J. Krošl spoznal, kako naglo se spreminja družbeno in versko življenje tudi v tako odročnih področjih, kakor so Haloze. Spoznal je, da je treba pastoracijo postaviti na realna tla sodobnega življenja in družbenega razvoja, če želi dušni pastir ob burnem preobraževanju družbe sodobnega človeka voditi k Bogu. Prišel je do zaključka, da mora realen temelj dušnopastirskemu delu graditi veda, ki preučuje družbo pa tudi religijo v družbi, to je sociologija religije ali verska sociologija.

Poglobil se je v študij te vede, ki je bila na Zahodu in v Ameriki že precej razvita, in se je takoj vključil v pripravljalna dela za ustanovitev pastoralno-sociološkega sveta pri škofijskem ordinariatu v Mariboru (1957) in po ustanovitvi tega sveta, ki mu predseduje mariborski škof dr. M. Držečnik, se je 1959 vključil tudi v njegovo delo.

V škofijskem pastoralno socialnem svetu vodi J. Krošl sekcijo za strokovno literaturo in za povezavo pastoralno socialnega sveta z verskimi sociologi in versko sociološkimi ustanovami doma in v tujini. Tako je svet navezal stike z raznimi duhovniki na Hrvaškem, ki so se udeležili tečajev za pastoralno sociologijo v Mariboru in pri Sv. Trojici v Slov. goricah. Navezal je stike z marksističnimi verskimi sociologi v Sloveniji. Navezal je stike z mednarodno zvezo verskosocioloških raziskovalnih institutov v Loevnu (Fédération Internationale des Instituts de Recherches Socio-religieuses = FERES) ter se je strokovno in prijateljsko povezal posebno z njenim generalnim tajnikom, znanim verskim sociologom Fr. Houtartom. Houtart je, potem ko je spoznal delo pastoralno socialnega sveta, predlagal na glavni skupščini FERES 7. oktobra 1965 v Rimu, naj bi ga sprejeli za dopisnega člana FERES. Svet bi bil poleg enega inštituta na Poljskem, edini verskosociološki inštitut, ki je iz socialistične dežele postal član FERES. Razprava o predlogu je bila precej burna. Zastopniki versko sociooloških inštitutov iz treh evropskih držav so bili proti sprejemu, češ da v Jugoslaviji ni dovolj svobode za versko socialno raziskovanje, ki jih vodijo katoliški sociologi, zato ne morejo biti njihova raziskovanja dovolj temeljita in tudi ne dovolj zanesljiva. Ko je J. Krošl pojasnil, da imajo tudi katoliški sociologi za taka raziskovanja in za svoje strokovno delo dovolj svobode, ne pa tudi dovolj finančnih sredstev in strokovnjakov, je bil predlog soglasno sprejet. Od tedaj je Svet dopisni član FERES. Za sprejem sta se poleg ostalih zavzela predvsem tedanja predsednica FERES dr. Marga Klompe, ministrica za kulturo v nizozemski vladi, in jezuit Gregory iz Rio de Janeira, vodja versko sociološkega raziskovalnega centra za Brazilijo.

Svojo naklonjenost pastoralno sociološkemu delu v Jugoslaviji je pokazal FERES s tem, da je po posredovanju Sveta nekaj duhovnikov iz jugoslovanskih škofij, največ iz Slovenije, brezplačno sprejel v tritedenske versko sociološke tečaje v Loevnu.

V versko sociološko problematiko se je J. Krošl poglabljal tudi na kongresih in srečanjih FERES in CISR (Conférence Internationale de Sociologie Religieuse). Na nekaterih srečanjih je tudi sam sodeloval z daljšimi in krajšimi referati, tako 1962 v Königsteinu, 1963 in 1965 v Rimu in 1971 v Opatiji.

Leta 1962 so J. Krošla kot prvega verskega sociologa iz Jugoslavije sprejeli za rednega člana v CISR: Conférence Internationale de Sociologie Religieuse v Lillu. Ta inštitucija sprejema v svoje vrste le verske sociologe, ki so se s svojim znanstvenim delom že izkazali. Generalni sekretar CISR Jacques Verscheure in generalni sekretar FERES François Houtart sta mu priznala pionirsko delo na pastoralno sociološkem področju v Jugoslaviji.

Strokovne razprave je J. Krošl objavljal v Bogoslovnem vestniku in v reviji Cerkev v sedanjem svetu; daljšo sociološko studijo o katoliški Cerkvi ter verskem in družbenem življenju v Jugoslaviji pa je objavil v katoliški

enciklopediji krščanskega sveta Bilan du Monde 1963 v Loevnu pod naslovom L'Eglise catholique, Situation actuelle en Yugoslavie 1962.

Leta 1968 so bila na teološki fakulteti v Ljubljani uvedena obvezna predavanja iz pastoralne sociologije. Na mariborskem oddelku teološke fakultete je ta predavanja s seminarjem prevzel J. Krošl in jih ima še sedaj. Poleg predavanj je imel na fakulteti tudi seminar iz obče sociologije in verske sociologije ter je dal pobudo za ustanavljanje študijskih krožkov za nadaljnje pastoralno sociološko izobraževanje duhovnikov.

Kljub razgibanemu pastoralno sociološkemu delovanju je ostal J. Krošl na župniji Sv. Barbare v Halozah in še sedaj tam deluje v dušnem pastirstvu. Opravljal je tudi dekanijske posle za završko dekanijo in je bil imenovan za častnega kanonika mariborske škofije.

Sad njegovega dolgoletnega delovanja na pastoralno sociološkem polju, tako v dušnem pastirstvu kakor pri versko sociološkili ustanovah, posebno še predavanj iz pastoralne sociologije na teološki fakulteti, je knjiga Uvod v pastoralno sociologijo, ki je leta 1973 izšla pri Mohorjevi družbi v Celju. To je prvo tovrstno domače delo v Jugoslaviji.

Njegove značilnosti so:

1. Pred orisom pastoralne sociologije podaja kratek, jasen, znanstveno zadostno utemeljen izvleček iz nauka obče sociologije in sociologije religije. To pomaga sociološko manj podkovanemu bravcu k lažjemu razumevanju pastoralno sociološkili izvajanj.

2. Uvod upošteva določbe II. Vat., versko, cerkveno in družbeno stvarnost v naši samoupravni, socialistični družbi in podaja pastoralno sociološke zaključke, po katerih naj bi bilo pastoralno in vse apostolsko delo usmerjeno pri nas.

3. Položaj in poslanstvo laikov v sodobni Cerkvi je sociološko temeljito pojasnjen; posebno samonikla so izvajanja o regeneraciji družbene strukture Cerkve ter navezovanju njene notranje strukture na njeno družbeno strukturo ter na družbeno okolje.

4. Sociološko dobro podprta so izvajanja o nadaljnjem razvoju Cerkve v naši družbi in o sociooloških smernicah, ki jih naj dušno pastirsko delo pri nas pri tem razvoju upošteva.

5. Uvod zagovarja pravilno stališče, da je pastoralna sociologija kot pastoralna smer verske sociologije sociološka, ne pa teološka veda. Versko in cerkveno stvarnost v družbi more le s sociološkimi sredstvi in sociološkimi metodami realno tako zanesljivo prikazati, da morejo njena dognanja biti trdna opora za sociološko pastoracijo. Pastoralna sociologija je kot sociološka veda tudi empirična veda, zato pa imajo njena raziskovanja vere le v mejah izkustva znanstveno veljavo.

6. Pomembna je knjiga tudi v tem, da je ustvarila primerno strokovno izrazoslovje na tem novem področju.

Uvod je v cerkvenih in laiških krogih in tudi pri strokovnjakih v tu- in inozemstvu dobro sprejet.

Dušnim pastirjem ugaja predvsem sociološko pojasnjevanje in utemeljitev pastoralnih navodil po II. Vat.; konkretno upoštevanje naše družbene stvarnosti in konkretne smernice za pastoracijo v tej stvarnosti; pogled v prihodnost Cerkve ter podajanje osnovnih pojmov iz obče sociologije in sociologije religije. Mnogim se zdi nemogoče, da bi mogel dušni pastir na tako odročni kmečki župniji, kakor je Sv. Barbara v Halozah, spisati tako znanstveno knjigo, ki zahteva ogromno študija, časa, literature in vztrajnosti.

Laikom, kar mnogim, ki so s Cerkvijo bolj rahlo povezani, je Uvod pravo odkritje. Presenečeni so, da je vera tako važen družben pojav, ki ga je mogoče sociološko raziskovati; presenečeni so, da je Cerkev tako zapletena družbena stvarnost s tako raznovrstno strukturo, ki se more prilagajati raznim stopnjam družbenega razvoja. Laikom ugaja, da je Uvod spisan tako razumljivo, znanstveno zanesljivo, trezno s širokimi razgledi naprej in po svetu. Ugaja jim tudi, da odkrito govori o naši stvarnosti in o miselnosti v njej.

Strokovno je Uvod ocenil tudi marksistični verski sociolog Marko Kerševan v reviji Teorija in praksa (1974, št. 5—6). V splošnem je njegova ocena pozitivna. Piše: »Ko si v delu prizadeva za uveljavitev sociološkega proučevanja religije tudi v naši Cerkvi... z vidika nadaljnjega razvoja stroke na Slovenskem (ga) lahko le pozdravimo in kateremu je — gledano v celoti pričujoče delo pomemben prispevek (str. 664).« Splošno o delu še piše: »... Avtor ni imel lahkega opravila pri pisanju dela, ki uvaja v sociološko raziskovanje, in ga bodo morali uporabljati ljudje brez temeljne sociološke izobrazbe. Lahko tudi rečemo, da je to delo zelo dobro opravil. Njegov prikaz nekaterih temeljnih sociološkihkategorij je lahko naravnost za zgled, kako je mogoče napisati tak prikaz poljudno, preprosto in zgoščeno — na dvajsetih straneh — a vendar dovolj strokovno.« Drugačno stališče kakor Krošl pa zastopa Kerševan glede pojmovanja Cerkve kot družbene tvorbe in glede meje empirično-sociološkega raziskovanja religije in Cerkve kakor tudi glede pomena strokovnega izraza pogan. Vsak presoja te probleme iz svojih, načelno različnih, izhodiščnih stališč.

Verski sociolog François Houtart (Belgija) je Uvod, ki mu ga je Krošl obenem s kratkim izvlečkom poslal, v posebnem pismu 7. 5. 1974 ocenil takole: Cher Ami, Ce fut pour moi une très grande joie de recevoir votre lettre... et votre ouvrage. De tout coeur je vous félicite d'avoir fait cet énorme travail et d'avoir ainsi contribué à la fois à une meilleure compréhension du probleme de l'Église dans votre pays et à une nouvelle attitude parmi les pasteurs.

Nous signalerons votre ouvrage dans Social Compass. C'est certainement une grande date pour la sociologie religieuse en Yougoslavie.

Encore toutes mes félicitations et très cordial souvenir

Fr. Houtart

Brez sistematične, znanstveno dobro zgrajene pastoralne sociologije in brez upoštevanja njenih dognanj pri pastoralnem delu in na znanstvenem teološkem polju bo vse apostolsko delo v naši družbeni stvarnosti obviselo v nerealnih višavah.

Za pionirsko delo, ki ga je Jože Krošl ustvaril v novo razviti panogi znanstvenega raziskovanja, ki bo vedno pomembnejše za usmerjanje sodobnega dušnega pastirstva in bo tako delovna podlaga in pobuda za prihodnje rodove, je teološka fakulteta v Ljubljani sklenila, da mu bo podelila naslov častnega doktorja, za kar je dobila tudi pristanek apostolskega sedeža v Rimu.

## AKADEMSKE STOPNJE

Najvišjo znanstveno stopnjo **doktorat teologije** sta v letu 1974 dosegla dva kandidata, in sicer:

**Jože Rajhman** (Maribor) s tezo »Teološka podoba Trubarjeve ene dolge predguvori«, promoviran 30. 9. 1974,

**Anton Stres** (lazarist) s tezo »Razvoj marksističnega pojmovanja religije v povojni Jugoslaviji«, promoviran 1. 10. 1974.

Stopnja **licenciata** (magisterija) v letu 1974 ni bila podeljena, ker ni bilo nobenega kandidata.

**Diplomo teološke fakultete** pa je v letu 1974 prejelo kar 34 slušateljev Teološke fakultete v Ljubljani in njenega oddelka v Mariboru, in sicer:

Franc Letonja, Jože Mauzer, Janez Flac, + Jurij Ivanušič, Karel Adam, Jože Bric, Ciril Cej, Janez Čož, Anton Fajdiga, Anton Ferlinc, Ivan Furlan, Milan Grden Janez Gril, Stanislav Hočevar, Marijan Jakopič, Avgust Klobčar, Boris Kretič, Jože Miklavčič, Janez Miklič, Franc Milavec, Anton Novak, Janez Oberstar, Frančiška Ocepek s. Karmen, Janez Pogačnik, Zdenko Štrukelj, Anton Trpin, Jože Firšt, Anton Krašovec, Franc Pečnik, Marijan Peršak, Mirko Ružič, Franc Strašek, Karel Svetko.

## ABYSSUS ABYSSUM INVOCAT

Henri de Lubac

Kdo ima prav, Mojzes ali Ksenofan? Ali je Bog ustvaril človeka po svoji podobi, ali je človek naredil Boga po svoji meri? Vse kaže, da ima prav Ksenofan — in vendar ima prav Mojzes. In Ksenofan se navsezadnje z njim strinja. Kajti Ksenofan ne govori o istem Bogu niti o isti podobi. Prav zato se zdi, da je debata med njim in Mojzesom še vedno odprta.

Na Ksenofanov namen, da bi tajil božanstvo. Nasprotno, človeka hoče privesti k njemu, človeka, ki tava med bogovi, ki si jih je sam skoval. Kristjan mu v tem lahko samo pritrjuje. In tega revolucionarnega duha mora prištevati med tiste, ki so utirali pot resnici. Njegov prezir antropomorfnih bogov ima zelo pozitiven pomen in njegov glas naleti v človeku na skrit odmev. Ob njegovem glasu se zbudi v človeku neka moč, sprva nejasna, ki ga vodi daleč od tega, da bi tajil bogove. Vzemimo za primer odmev, ki nam je bližji:

Svet! Vse zlo prihaja iz oblik bogov ...
Čemu postavljati nad Bitje — strašila?

(Victor Hugo)

Proč torej z vsemi temi projekcijami, temi sublimacijami, temi stvaritvami naših nagonov in sanj, naših bojazni in naših gnevov, naših želja in naših môr! Proč z bogovi, »ki si jih je izmislil sovražnik človeštva, da bi opravičil sleherni zločin in smešil pravo Božanstvo« (Fénelon). Proč z ničevimi bogovi, ki nas puščajo osamljene in nas vklepajo v suženjstvo! Proč z vsemi lažnimi bogovi!

Mojzes ima vendar prav, ko govori o Bogu, o Bogu brez obličja, o Bogu, ki zanika vse človeške bogove. Ta Bog, ki zanika vse tiste bogove, ki jih ustvarjajo naše želje, je vendar Bog, edini Bog človeškega hrepenenja. Ta Bog, pred katerim je vse, kot da ni, da je vendar Bog, edini Bog človeškega dostojanstva.

Sleherna predstava o Bogu je stkana s prvinami našega sveta, s prvinami narave ali družbe. Vendar je v človeku neka moč, ki ga stalno goni naprej — to je moč njegovega razuma. Ker je ustvarjen po božji podobi nosi v sebi nekaj, o čemer ni brez izkustva in kar ne zaobseže nobena predstava. »V sebi nosi nekaj, pred čemer lahko strmi in s čimer se lahko neskončno presega« (Fénelon). Končno je tu, kjer bo lahko spoznal Boga v resnici. Abyssus abyssum invocat.

(Sur les chemins de Dieu, Paris 1956, str. 11—12)

# VSEBINA (index)


| | | |
|---|---|---|
| **Razprave** (Dissertationes) | 1 | |
| Alojzij Šuštar | 1 | **Moralna kateheza po koncilu**<br>**Die nachkonzilläre Moralkatechese** |
| France Oražem | 16 | **Psihologija in duhovno življenje**<br>**Psychologie und geistliches Leben** |
| Jože Rajhman | 26 | **Simul iustus et peccator (Lutrova teza v katoliški luči)**<br>**Simul iustus et peccator (Luthers These im katholischen Lichte)** |
| Tone Stres | 33 | **Nekaj dognanj molekularne biologije in filozofski pojem smotrnosti**<br>**La biologie moléculaire et l'idée philosophique de finalité** |
| Anton Strle | 47 | **Odrešenjska skrivnost Cerkve**<br>**Erlösungsgeheimnis der Kirche** |
| Franc Rodé | 59 | **Izkustvo sakralnega in vera**<br>**Sens du sacré et foi personnelle** |
| Anton Nadrah | 69 | **Evharistija kot zakrament bratstva**<br>**Die Eucharistie als Sakrament der Brüderlichkeit** |
| **Ocene** (Recensiones) | 92 | **Karl Rahner, Schriften zur Theologie XI. (A. Nadrah)**<br>**Raymond E. Brown, Gesù Dio e uomo (A. Nadrah)**<br>**Jean Galot, La persona di Cristo (A. Nadrah)**<br>**Antonio Piolanti, Il Trattadello di Fra Lorenzo da Bergamo (F. Oražem)**<br>**Winfried Schulz, Zum Schutz des geistigen Eigentums im System des kanonischen Rechts (S. Ojnik)** |
| **Poročila** (Relationes) | 106 | **Proslava svetega Tomaža Akvinskega 1975**<br>**Jože Krošl, častni doktor teologije**<br>**Akademske stopnje** |
| Hervi de Lubac | 112 | Abyssus abyssum invocat |

YU ISSN 0006-5722

# BOGOSLOVNI VESTNIK

Glasilo teološke fakultete
v Ljubljani

ŠT. 2
1975
L. 35

# VSEBINA (index)


**Razprave** (Dissertationes)

Alojz Šuštar 113 **Vzgoja vesti kot stalna naloga kateheze**
**Gewissenserziehung als stete Aufgabe des Katecheten**

Anton Strle 127 **Religioznost kot sestavina zakonskega življenja**
**Religiosität als Bestandteil des ehlichen Lebens**

Vekoslav Grmič 142 **Religiozna vzgoja v današnji družini**
**Die religiöse Erziehung in der heutigen Familie**

Jože Rajhman 156 **Vizija neke pastorale**
**Vision einer Pastoral**

**Pregledi** (Conspectus) 165 **Plenarna konferenca francoskega episkopata v Lurdu (France Oražem)**

168 **Razlike med uvodi v izdajah Jeruzalemske biblije (Janez Janžekovič)**

175 **Teologija upanja — politika osvobajanja (Lojze Bratina)**

177 **Kdo neki je ta? (Lojze Bratina)**

179 **J. Moltmann o krščanskem gledanju na človeka (Anton Strle)**

**Ocene** (Recensiones) 184 **Jean Galot, Alla ricerca di una nuova cristologia (Anton Nadrah)**

187 **Juan Alfaro, Cristologia e antropologia (Anton Nadrah)**

189 **Wolfgang Beinert, Heute von Maria reden? (Anton Nadrah)**

191 **Arialdo Beni, L'eucarestia (Anton Nadrah)**

**Dokumenti** (Documenta) 193 **Pismo Pavla VI. »Lumen Ecclesiae« ob sedemstoletnici smrti sv. Tomaža Akvinskega**

196 **Apostolska ekshortacija Pavla VI. za sveto leto**

198 **Katoliški karizmatiki v ZDA**

199 **Apostolstvo Cerkve in apostolsko nasledstvo**

# RAZPRAVE

Alojz Šuštar

## VZGOJA VESTI KOT STALNA NALOGA KATEHEZE

Vzgoja in oblikovanje vesti je bila vedno pomembna naloga kateheze in celotne verske ter nravne vzgoje. Njeno važnost so dušni pastirji in kateheti videli predvsem v zvezi s spovedjo, s pripravo na prvo spoved, z izpraševanjem vesti in vedno tudi v zvezi z verskim poukom in s katehezo.

Danes je vzgoja vesti posebno težka in velika naloga. Za to lahko navedemo celo vrsto razlogov. Naj omenim samo nekatere:

1. Ne samo v katoliški moralni teologiji, ne samo v krščanskem svetovnem nazoru, temveč tudi drugod danes vedno bolj poudarjajo vest in osebno odločanje v vesti, odgovornost v lastni vesti in pred lastno vestjo, svobodo vesti in osebnega prepričanja, nravne samostojnosti, zrelosti in neodvisnosti. Naj bodo ti poudarki večkrat nejasni, naj bo v njih resnica pomešana z zmoto, naj bo pri njih marsikaj dvoumnega in enostranskega, treba je priznati, da je poudarjanje vesti za razumevanje današnjega človeka in nravnega življenja odločilnega pomena.

2. Okolje, ki je človeka v prejšnjih časih tako rekoč nosilo in ga varovalo — družina — navade, tradicija, javno mnenje, razne socialne oblike — vedno bolj razpada. Ali je okolje samo izgubilo svoj vzgojni vpliv, ali se v njem, tudi že v njegovi najmanjši obliki, kot v družini, pojavljajo tako različni tokovi, da je človek zaradi njih v naravni vzgoji bolj oviran in obremenjen, kakor da bi mu bili resnično v pomoč; vsekakor je posameznik vedno hitreje in vedno bolj prepuščen sam sebi. Tako posameznik vedno bolj postaja žrtev raznih ideologij in nazorov, če nima v sebi moči, da bi iz lastnega prepričanja ubral svojo pot in si utrdil svoj lastni svetovni nazor.

3. Nravni pluralizem, relativizem in subjektivizem se vedno bolj širijo in so za veliko ljudi skoraj samo ob sebi umevni. Nauk o splošno veljavnem objektivnem nravnem redu, ki je za vsakogar obvezen, postaja vedno bolj nerazumljiv. Preveč različnih in med seboj si nasprotujočih mnenj se širi v javnosti in najde svoje zagovornike, da bi bila še priznana nesporna nravna avtoriteta, katere bi se človek brez premisleka oprijel. Čim bolj gre za podrobne in konkretne življenjske odločitve — in odločitev v vesti je vedno konkretna — tem večji problem nastaja z moralno avtoriteto.

4. Zahteva, da mora posameznik sam v svoji lastni vesti in po njej odločati, postaja vedno glasnejša in nujnejša predvsem tudi zaradi vedno novih razmer in posebnega položaja, v katerem se nahaja posameznik. Ne samo zaradi novega gledanja na človeka, ampak tudi zaradi velikih in hitrih spre-



1 — Bogoslovni vestnik

memb v življenjskih razmerah je vedno bolj živ občutek, da splošno veljavne norme iz prejšnjih časov več ne zadoščajo.

5. S tem je združeno vedno bolj drzno preizkušanje novih nravnih norm in oblik, zamisli in načel. Danes je treba, posebno pri mladem človeku, računati z nekim nezaupanjem do tradicije in avtoritete. Namesto da bi bil pripravljen sprejeti še nravni red iz izkušnje in nauka drugih, da se nravnih načel, zapovedi in prepovedi najprej nauči in jih šele potem uveljavi v življenju, je ravno nasprotno: najprej hoče sam preizkusiti, kako se da živeti, in na podlagi lastne izkušnje hoče priti do nravnih norm. Nauk o takó imenovani permisivni družbi, ki naj posamezniku pusti čim več prostosti in ga čim manj omejuje z nravnimi načeli, ustvarja zelo ugodno okolje za stalno in vedno novo nravno eksperimentiranje, ne samo na seksualnem področju, temveč povsod tam, kjer škoda, ki bi jo posameznik in družba tudi fizično občutila, ni neposredno vidna. Če se temu pridruži še negotovost v moralnih načelih tudi pri tistih, ki naj bi jih avtoritativno zastopali in jih drugače učili, je nevarnost še posebej velika.

Kdor se malo spozna v življenju, bo hitro uvidel, da je v takih novih razmerah vzgoja vesti zelo nujna in težka naloga. Če so včasih ravno katoliški Cerkvi očitali, da hoče namesto vesti v življenju priznati le splošno veljavne objektivne norme in avtoriteto in da pri spovedi spovednik izpodrini in nadomesti vest — očitek, ki so ga predvsem protestanti radi ponavljali — je danes položaj drugačen in se bo v prihodnosti, tudi na deželi in med preprostimi ljudmi, še bolj spremenil. Zato mora biti vsa kateheza ne le posredno v službi vzgoje vesti, temveč vedno bolj tudi neposredno, posebno moralna kateheza. Hkrati mora biti oblikovanje vesti tudi izrečna tema moralne kateheze pri mladini in pri odraslih. Namen moralne kateheze je krščansko življenje. To pa je možno le ob pravilno vzgojeni, oblikovani, razviti in zreli vesti.

Podlaga za vzgojo vesti je pravilno pojmovanje vesti. O tem obstaja obširna literatura, bodisi pod filozofskim, teološkim, antropološkim, psihološkim, globinsko — psihološkim, pedagoškim, pastoralnim, sociološkim ali praktičnim vidikom. V zadnjih letih literatura vedno bolj narašča, posebno v zvezi z razpravljanjem o svobodi vesti in o zmotni vésti. Tu ni mogoče govoriti o raznih teorijah o vesti in tudi ne sistematično razvijati celotnega nauka o vesti. Le nekaj misli na podlagi nauka 2. vatikanskega koncila naj zadostuje in rabi kot podlaga za razmišljanje o vzgoji vesti.

## I. Kaj je vest

1. Vest ni samo neka človekova sposobnost ali lastnost, nekaj, kar bi prišlo zraven k človeški naravi kot bolj ali manj potreben in koristen dodatek. Vest je, kot pravi Pastoralna konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu, »nucleus secretissimus atque sacrarium hominis« (št. 16). Naj psihologija, posebno še globinska, razvoj vesti in zavest nravne obveznosti in sposobnosti nravnega odločanja tako ali drugače razlaga, je vest po nauku razodetja in cerkvenega nauka, pa tudi po nauku zdrave filozofije in antropologije, središče človekove osebnosti, bistvo človeka, ki je, v kolikor je duhovno

bitje z razumom in svobodno voljo, nujno tudi nravno bitje. Zato vidi koncil ravno v vesti posebno dostojanstvo človekove osebnosti.

2. Če je vest središče človekove osebnosti, osebnost pa je vedno nekaj individualnega, posebnega in izvirnega, potem je tudi vest nekaj čisto individualnega in posebnega. To pride do veljave v dejstvu, da ima vsak človek svojo lastno vest. Nauk o splošni človeški naravi temu prav nič ne nasprotuje. Če so pa včasih splošno in obče veljavno na človeški naravi bolj poudarjali kot pa posebno in izvirno in le posamezniku lastno, je danes veliko bolj živ čut za ta drugi vidik. Nauk o osebni in posebni vesti brez dvoma lahko pride v napačno skrajnost individualizma. A zaradi te nevarnosti ne smemo prezreti pravega vidika o človeku in njegovi vesti, ki ga 2. vatikanski koncil na raznih mestih poudarja.

3. Vest je »kraj« neposrednega srečanja z Bogom, in quo solus est cum Deo« (Past. konstitucija št. 16), »Cor, ubi Deus eum expectat, qui corda scrutatur, et ubi ipse sub oculis Dei de propria sorte decernit« (ibid., 14). Če se posameznik izrečno ne zaveda ali ne pozna teološke razlage pojava nravne zavesti in obveznosti, se s tem dejstvo samo nič ne spremeni. Kot kaže zgodovina in sedanjost, je bil nravni zakon v vesti vedno ena pomembnih poti k Bogu. Treba je le ta naravni pojav pravilno razložiti in se ne zadovoljiti samo s psihološkimi ali socialnimi trditvami. Teološka razlaga nravnega pojava je edina dovolj globoka in pravilna razlaga naravnega dejstva.

4. Vest je tisto notranje središče v človeku, kjer posameznik na sebi lasten osebni način dozna in spozna nravno obveznost: »In imo conscientiae legem homo detegit, quam ipse sibi non dat, sed cui oboedire debet, et cuius vox, semper ad bonum amandum et faciendum ac malum vitandum eum advocans, ubi oportet, auribus cordis sonat: fac hoc, illud devita« (Past. konst. št. 16). Zato že sv. pismo govori o »srcu«, kjer človek spozna nravni zakon, ki mu je dan z njegovo naravo. Svetopisemski pojem srca je na veliko krajih mogoče prevesti ali razložiti s pojmom vesti in s tem, kar človek v vesti doživlja. To doživetje je tako neizogibno in izvirno, da iz njega vsakdo ve, kaj je vest, tudi če tega z besedami ne more natančno izraziti in opisati.

5. Vest je »kraj« svobodne nravne odločitve, kot to izrečno poudarja Past. konstitucija v št. 17 (prim. tudi št. 14 in 41). Le kjer se človek svobodno odloči za dobro ali slabo, ima ta odločitev svojo naravno kvaliteto, iz katere izhaja nravna odgovornost. Prava človekova svoboda je »eximium divinae imaginis in homine signum« (Past. konst. št. 17). Dostojanstvo osebe zahteva, da človek ravna na podlagi zavestne in svobodne odločitve«, personaliter scilicet et ab intra motus et inductus« (ibid., št. 17). Zato svoboda nujno spada k vesti. Govoriti o svobodi vesti je pravzaprav pleonazem. Ali je vest svobodna ali pa sploh ni prava vest.

6. V vesti se človek zave svoje obveznosti, ki jo ima nasproti nravnemu zakonu, in s tem svoje pokorščine Bogu. Treba je poudariti, da pokorščina nravnemu zakonu toliko veže človeka, kolikor se jo v svoji vesti konkretno zaveda. Nikdar ni mogoče človeku naložiti nravne obveznosti mimo vesti. Vsako prizadevanje, da bi v človeku utrdili zavest obveznosti nravnih zapo-

vedi in prepovedi, obstaja torej v tem, da apeliramo na njegovo vest, da mu »budimo« vest in nravno zavest. Pastoralna konstitucija poudarja, da bo Bog vsakega sodil po njegovi vesti in po odločitvi v njegovi vesti (št. 16).

7. V vesti mora dati človek osebni odgovor na božji klic, kakor ga v konkretnih razmerah dojema in se zaveda njegove obveznosti. Zato je vest »kraj odgovornosti«, ki jo vsak prevzema za svojo lastno odločitev. Ko vatikanski koncil na raznih mestih govori o novem razumevanju človeka in njegovem dostojanstvu in svobodi, posebej poudarja odgovornost v lastni vesti. To ne velja samo za starše, ko odločajo o številu otrok in o spočetju (Past. konst. št. 50, 87), temveč na vsakem področju. Nauk o osebni odgovornosti je eden najbolj značilnih poudarkov 2. vatik. koncila.

8. Končno — o tem ni bilo nikdar dvoma — je vest zadnja norma za nravno dejanje. Vsakdo se mora ravnati po svoji vesti. Zvestoba lastni vesti in lastnemu prepričanju, na katerega se sklicuje že sv. Pavel v pismu Rimljanom (Rim 14), poudarja izrečno tudi Pastoralna konstitucija 2. vatik. koncila (št. 16). Koncil vidi ravno v tej zvestobi možnost, da kristjani in nekristjani skupno iščejo resnico: »Fidelitate orga conscientiam christiani cum ceteris hominibus coniunguntur ad veritatem inquirendam et tot problemata moralia, quae tam in vita singularum quam in sociali consortione exurgunt, in veritate solvendo« (ibid.). Koncil v tej zvezi omenja možnost in nevarnost zmotne vesti, a hkrati poudarja, da zaradi tega vest ne izgubi svojega dostojanstva.

Ker tu ne gre za nauk o vesti kot tak, temveč le za nekaj misli o vesti kot podlaga za vzgojo vesti, morajo ti zelo nepopolni vidiki, ki so bolj nakazani kot pa razviti, tu zadostovati. A morda je že iz njih razvidno, da govorjenje o vesti, o odločanju v vesti, o svobodi vesti, o odgovornosti v lastni vesti ni nekaj slabega in sumljivega. Za pravo presojanje nravnega življenja je treba vest vedno bolj poudarjati. Druge možnosti sploh ni. Alternativa: ali avtoriteta in objektivni nravni red ali pa vest, je torej napačna. Odločilno vprašanje je vest v pravem razmerju do objektivnega nravnega reda in do avtoritete in vloga vzgojene in razvite, zrele in prave vesti pri nravnem odločanju.

## II. Nekateri pogoji za vzgojo vesti

V naslednjem bo govor o vzgoji vesti pri vernem človeku pod teološko — pastoralnim vidikom. Če bi govorili o vzgoji vesti pri človeku, ki nima nobene vere ali ne sprejme krščanskega razodetja, kakor ga uči katoliška Cerkev, ali ne prizna katoliške morale, ali če bi govorili o vzgoji vesti bolj pod psihološkim in pedagoškim vidikom, bi bilo treba drugje zastaviti in druge stvari bolj poudariti. Pri razmišljanju se tudi ne bomo posebej ozirali na posebne potrebe, ki jih je treba pri vzgoji vesti upoštevati pri otroku, pri mladem ali odraslem človeku, ali na to, da se kdo prizadeva za vzgojo lastne vesti ali za vzgojo vesti pri drugih. Gre torej za nekako splošno podlago ali za nekak okvir, mutatis mutandis, veljaven za vsakega.

Za vzgojo vesti so najprej važne tri stvari kot podlaga za vzgojo. Te so:



pravo pojmovanje Boga, pravo razumevanje človeka in pravo gledanje na

nravno življenje. Naj na kratko nakažemo nekatere praktične posledice, ki so za vzgojo vesti pomembne.

1. Prva stvar za vzgojo vesti pri vernem človeku je pravo pojmovanje Boga. Vzgoja vesti ni najprej moraliziranje, učenje na pamet raznih zapovedi in prepovedi, temveč vzgoja in razvoj pravega čuta za Boga, posredovanje pravega pojmovanja o Bogu in pravega osebnega razmerja do Boga. Bog vesti je bližnji Bog, Bog, ki se osebno zanima za človeka in do katerega je človek v stalnem osebnem razmerju. Bog vesti ni Bog filozofov, ampak Bog razodetja, Oče našega Gospoda Jezusa Kristusa, svetopisemski Bog, kakor se kaže v učlovečenem Sinu božjem in njegovem delovanju.

Včasih so pri vzgoji vesti poudarjali predvsem božjo pravičnost in strogost, Boga, ki dobro plačuje in hudo kaznuje. Vse to je res; a zdi se, da mora biti podlaga za pravo vzgojo vesti še veliko bolj Bog dobrote, usmiljenja in ljubezni, Bog, ki daje človekovemu življenju njegov zadnji smisel in je cilj in izpolnitev njegovega hrepenenja po sreči.

Iz pedagoških ozirov se dušni pastirji in kateheti, pa tudi vzgojitelji in starši, večkrat boje preveč izrečno govoriti o božji ljubezni in dobroti in mislijo, da imajo božja pravičnost, božja strogost in božja svetost večji učinek na nravno zavest. Pri tem se sklicujejo na znane besede, da je božji strah začetek modrosti. A vprašanje je, kako pojmujejo božji strah in kako njegovo pravičnost, ljubezen, dobroto in usmiljenje. Večkrat ima človek vtis, da je pri ljudeh, tudi pri nekaterih duhovnikih, še dosti ostankov janzenizma in si kar ne upajo vzeti resno tega, kar nam nova zaveza govori o Bogu. Seveda sentimentalna razlaga božje ljubezni in božjega usmiljenja ne more biti podlaga za vzgojo vesti. Še veliko manj pa obstaja prava podlaga v tem, da človek živi v neprestanem strahu pred nekim Bogom, o katerem ima vtis, da mu hoče pokvariti vsako srečo in veselje, da ga bo za vsak prestopek takoj kaznoval in samo na to čaka, kdaj bo človeka spet ujel pri slabi misli, besedi ali dejanju, mu to očital in ga za to kaznoval. Če ima človek tako sliko o Bogu in kot kristjan ne more biti nikdar srečen in vesel in se ob teži moralnih zapovedi in ob zavesti lastne slabosti tolaži le s plačilom v večnosti, bo postal kvečjemu skrupulant, ki se ne bo upal nikdar mirno odločati, ampak živel stalno v slabi vesti.

Vzgoja vesti ne pomeni, da moramo človeka privesti do tega, da bo imel stalno slabo vest in vedno trepetal pred strogim sodnikom, ki vse vidi in vse ve, ampak v tem, da bo človek v zaupanju v božjo ljubezen z božjo pomočjo vedno bolj iskreno iskal resnico in jo vedno bolj skušal izpolniti, kolikor in kakor mu je to pač najbolj mogoče, pri tem pa veliko bolj zaupal na božje usmiljenje kakor pa na lastna dobra dela. Zato mora vzgoja vesti zastaviti dovolj globoko oziroma se mora vedno znova prepričati, ali je pravo pojmovanje Boga dovolj trdna in jasna podlaga.

2. Druga stvar je pravo razumevanje človeka. Marsikaj bi bilo treba tu omeniti, posebno če bi hoteli obširneje govoriti o vzgoji vesti pod antropološkim, psihološkim in pedagoškim vidikom. Teološko naj kratko omenim le naslednje vidike:

a) Človek je oseba s svojim lastnim spoznanjem, s svobodno voljo in s svojo lastno odgovornostjo. Bog jemlje človeka v njegovi osebni in posebni

individualnosti zelo resno. Vsakega osebno pozna, s prav njegovimi lastnostmi, težavami, izkušnjami, darovi in mejami, v njegovem zgodovinskem in družbenem okolju in razvoju. Bog ne presoja človeka po kakšni šabloni, temveč vsakega osebno kliče in mu razodeva svojo voljo in svojo ljubezen. Zato je vzgoja vesti pravzaprav le apel na vest, »buditev« vesti, buditev čuta za konkreten lastni položaj in za nravno obveznost v tem položaju, ne pa kakšno vsiljevanje nerazumljivih obveznosti od zunaj. Čim bolj se človek zaveda, kaj se pravi biti oseba, sam svobodno odločati na podlagi lastnega spoznanja in sam sprejeti odgovornost, tem boljša je podlaga za pravo vzgojo vesti.

b) Človek je od Boga ustvarjeno, od njega odvisno in na njega naravnano bitje, tako da je Bog zadnji smisel človekovega življenja. Zato sme človek tudi vedno zaupati na božjo pomoč, ker ga Bog nikdar ne pusti samega. Zavest odvisnosti od Boga, navezanosti nanj in zavest božje pomoči obvaruje človeka na eni strani pred napačnim prizadevanjem za nravno avtonomijo, kakor da bi človek zadostoval sam sebi, na drugi strani pa pred pretirano zahtevo, kakor da bi moral narediti vse sam, kakor da bi bil prepuščen sam sebi. Zavest pravega razmerja do Boga je tista važna podlaga za vzgojo vesti, ki človeku omogoča, da najde najprej resnico o sebi in o lastnem položaju, potem pa, da ostane stalno odprt za Boga.

c) Človek je z grehom obložen, v greh zapleten in h grehu nagnjen. Zavedati se mora, da v njem ni vse dobro, ni vse v redu in da pod vplivom nravnega nereda trpi tudi njegovo nravno spoznanje in svobodno odločanje. Taka zavest obvaruje človeka pred napačno farizejsko samozavestjo, kakor da bi sam vse zmogel, ga ohranja ponižnega (v pravem pomenu besede) in mu omogoča, da bolj zaupa na božje usmiljenje kakor pa na lastno pravičnost. Zaveda se, da vedno živi le od božjega usmiljenja in so dobra dela, ki jih opravlja, le božji darovi. Kdor živi v zavesti svoje lastne nepopolnosti in slabosti, tudi ve, da se mora vedno znova spreobračati in znova začenjati. Sv. pismo SZ in NZ nam zelo jasno govori o tem človekovem položaju, ki je za vzgojo vesti odločilnega pomena posebno zato, ker daje razodetje edino teološko razlago za lastno življenjsko izkušnjo.

č) Človek pa je hkrati — ne zaporedoma— tudi odrešen, božji otrok, Kristusov brat, dedič božjega kraljestva in v milosti deležen božje ljubezni in božje narave oz. poklican k temu. Resnica o grešnosti in izkušnja lastne slabosti nikdar ne sme zakriti ali zatemniti te druge verske resnice. Le takó se bo človek pri pravi vzgoji vesti obvaroval skrupuloznosti in ne bo živel v večnem strahu pred pogubljenjem. Čim bolj živa in trdna je vera v odrešenje in zavest o novem položaju odrešenja, odrešenega kristjana, toliko bolj trdna je podlaga za pravo vzgojo vesti.

d) Končno je treba pri vzgoji vesti posredovati smisel za to, da smo kot ljudje v verskem in nravnem življenju vedno na poti. To pomeni, da je treba iti vedno naprej, da ni mogoče vsega hkrati doseči, da je pot naporna, da postanemo utrujeni in da lahko izgubimo pravo pot, obstanemo ali obležimo ob poti. Človek ima dolžnost, da gre stalno naprej na poti. Življenje je hoja za Kristusom in vest je nekak kompas in še veliko več kot to. Biblično govorjenje o poti in o hoji na poti in biblično prikazovanje te poti in

hoje po njej v SZ in NZ, zgodovinsko in v prenesenem pomenu besede, pri vzgoji vesti veliko pomaga.

Tudi tu torej velja: vzgoja vesti ni najprej moraliziranje, učenje na pamet raznih zapovedi in prepovedi, temveč budenje čuta za razodeto resnico o človeku, budenje in oblikovanje zavesti o človekovem položaju. Kot povsod velja tudi tu: le resnica človeka osvobodi in mu omogoči svobodo in pravo življenje.

3. Tretja stvar za vzgojo vesti je pravo gledanje na nravno življenje. Vzgoja vesti nima sama na sebi smisla, ampak hoče le omogočiti oz. izpopolniti nravno odločitev in nravno življenje. Zato je treba imeti jasne in čim bolj pravilne pojme o nravnem življenju. Opozoriti kaže na naslednje vidike:

a) Nravno življenje ima svojo vrednost, kolikor je sad svobodne odločitve na podlagi nravnega spoznanja in vrednotenja. Kar se dogaja le pod pritiskom, iz zunanje in notranje sile, iz navade, iz nepazljivosti in lahkomiselnosti ali v kolikor gre le za zunanja dejanja brez notranjega prepričanja, o resnični nravnosti še ni mogoče govoriti. Pri vzgoji vesti je treba torej posvečati pozornost temu, da se človek vedno bolj jasno zaveda pogojev, ki so za nravnost dejanja neobhodno potrebni. Vidik same zunanje korektnosti, samo zunanjega učinka v korist ali škodo torej ne zadošča. Odločilna je korenina, iz katere pride sad.

b) Bolj pomembna v nravnem življenju kot posamezna enkratna dejanja je celotna notranja usmeritev (intentio fundamentalis) nravnega življenja. Bog gleda najprej na srce. Zunanja dejanja imajo svojo vrednost, kolikor v njih prihaja do veljave notranje prepričanje; seveda je mogoče presoditi tudi zunanja dejanja sama v sebi in jih oceniti za dobra ali slaba. A ker je pred Bogom pomemben človek in ne le njegovo dejanje in ker zveza med zunanjim presojanjem posameznega dejanja in notranjim prepričanjem ni vedno dosledna — koliko nedoslednosti doživlja vsak v svojem nravnem življenju! — ne zadošča, da ostanemo pri zunanjostih. Vzgoja vesti je torej nujno vzgoja srca, vzgoja k ponotranjenosti nravnosti.

c) Za nravno življenje je odločilna uresničitev vrednot, dobrega in lepega (v metafizičnem pomenu besede), ne pa le izpolnjevanje zunanjih predpisov. Bog hoče življenje resnice in ljubezni, razvoj osebnosti po božji volji, ne pa kakega legalizma in le zunanje korektnosti. Na to je treba paziti predvsem pri izpolnjevanju pozitivnih zapovedi, kjer je zunanje presojanje brez nadaljnjega možno (npr. obisk nedeljske maše, prejemanje zakramentov itd.). Pri vzgoji vesti se moramo zavedati, na kaj je treba pri otroku in mladem človeku paziti in kaj pri odraslem morda popraviti.

### III. Posamezne stopnje vzgoje vesti

Na podlagi določenega pojmovanja vesti je mogoče razvijati teorije o vzgoji vesti. Podlaga za naše razmišljanje je »razdelitev« vesti v štiri plasti, katerim ustrezajo štiri stopnje vzgoje vesti. Te štiri plasti vesti so: pravest — nravna vednost — nravna sposobnost za odločitev — dejanska nravna odločitev. Vsaka plast zahteva posebno vzgojo, o katerih bo tu govor.

1. **Pravest.** Pravest imenujemo tu naravno naravnanost človeka na srečo, na dobro, na vrednote, hrepenenje po sreči in po tem, kar človeka osrečuje, kar je torej zanj dobro. Seveda se človek v določenem presojanju lahko moti in vidi vrednoto in dobro v tem, kar je objektivno gledano nevrednota in zlo, in išče svojo srečo v napačni smeri. Popraviti te napake je naloga vzgoje vesti na drugi stopnji, o kateri bo govor pozneje.

Vzgoja vesti na prvi stopnji obstaja v tem, da pri človeku — pri sebi in pri drugih — zavestno utrjujemo in poglabljamo hrepenenje po sreči, naravnanost na dobro, na vrednote, željo po čim večji popolnosti. Treba je pokazati, da ima ta naravnanost svoj smisel, da se splača prizadevanje za njeno uresničitev kljub vsem težavam in oviram, kljub vsem neuspehom in prevaram. Drugače povedano, treba je pokazati, da ima življenje svoj smisel in ta obstaja le v tem, da uresničimo dobro. Vzgajati vest se pravi utrjevati človeka v njegovi volji in odločenosti, da postane čim bolj popoln, čim bolj razvita osebnost, da čim bolje uresničuje vrednote v svojem življenju. Posebno v času, ko toliko ljudi dvomi o smislu življenja, ko jih toliko obupuje nad tem, da bi mogli biti ali postati srečni, je ta vzgoja zelo velikega pomena. Če se posreči, da pokažemo, kako naj človek po božji volji in po božjem načrtu hrepeni po sreči in pride do nje s tem, da živi resnico, dobro in ljubezen — kar pomeni isto kot srečo — smo dosegli za vzgojo vesti nekaj zelo pomembnega.

Pri tem je treba večkrat popraviti predstavo, da je vzgoja vesti nekaj protinaravnega, le oviranje in omejevanje naravnega hrepenenja po sreči. V resnici gre le za to, da se naravna usmerjenost čim globlje utrdi, očisti, uredi in izpopolni.

2. **Nravna vrednost.** V posredovanju nravnega znanja, v pouku o nravnem redu, o posameznih zapovedih in prepovedih vidijo mnogi najvažnejšo, če ne celo edino vzgojo vesti. Čim več se človek nauči na pamet, na izust, čim bolj podrobneje pozna čim več zapovedi in prepovedi, tem bolj je vzgojena njegova vest, mislijo mnogi. A tak intelektualizem vesti je lahko zelo enostranski. Brez dvoma je potreben tudi študij in brez pouka in učenja ne gre. Zdi pa se, da je treba tako enostransko pojmovanje vzgoje vesti bistveno dopolniti pod naslednjimi vidiki:

a) Pred učenjem posameznih zapovedi in prepovedi je treba človeka vzgajati k načelni odprtosti za nravni red, k načelni pripravljenosti, da se v nravnem življenju da poučiti. Docicilitas, poučljivost, ukaželjnost, čuječnost ali kakor koli hočemo imenovati to zadržanje, je tista podlaga, na kateri je šele mogoče graditi naprej. Zavest, da v nravnem življenju nihče sam od sebe vsega ne ve in da nihče sam sebi ne zadošča, da je treba vedno znova iskati resnico in biti brezpogojno pripravljen jo sprejeti in se po njej ravnati, šele omogoči nravno učenje. V današnjem času, ko je takó močan odpor proti tradiciji, proti avtoriteti in proti nravnim normam, ki jih sprejemamo od drugih, od družbe, od Cerkve in končno od Boga, je ta osnovna usmerjenost še večjega pomena.

b) Pri tem pa je treba vedno znova pokazati, da niso pozitivni zakoni, izrecno formulirane zapovedi in prepovedi največjega pomena, temveč raz-
 voj človekove osebnosti po božji volji, ali v smislu sv. Pavla, razvoj novega

človeka v milosti in božjem življenju. Sv. Pavel vedno znova poudarja: bodi, kar si, živi, kar si! Živi kot božji otrok, kot človek v Kristusu, ki je poklican k svobodi in k življenju ljubezni. Zapovedi po tem gledanju niso nekaj tujega, od zunaj naloženega, ki bi omejevale pravi razvoj in bi mu bile v oviro, ampak so le pomoč in navodilo za pravi razvoj. Seveda bo človek v sebi vedno znova izkusil razklanost, neurejenost, poželjivost in obteženost. A treba je razložiti, da to pač spada k človeku, ki stoji pod postavo greha, da pa ga milost božja osvobodi od te postave in ga Bog kliče k svobodi.

Druga posledica tega vidika pa je, da je treba posamezne nravne norme vedno znova utemeljiti v njihovi notranji zvezi z razvojem osebnosti in nadnaravnega življenja. Kjer človek te notranje zveze ne uvidi, bo imel vedno težave, da jih sprejme v vésti. Samo avtoritativno poudarjanje njihove potrebe nikakor ne zadošča. Nasprotno, treba je mirno in trezno preiskati, ali so vse norme, ki so jih kdaj poudarjali v nravnem življenju, tudi danes še enako veljavne, za vse enako pomembne in enako potrebne. To ni še noben relativizem ali subjektivizem, temveč le iskrenost in resničnost pri vzgoji vesti.

c) Za vzgojo vesti je pri posredovanju vednosti odločilnega pomena osebno razmerje do Jezusa Kristusa, ki nam razodeva novi nravni zakon ljubezni in svobode in je za človeka pot, resnica in življenje. Le tako se je mogoče izogniti suhega legalizma. Krščansko življenje je hoja za Kristusom. To ne pomeni enostavno dobesedno posnemanja Kristusa, temveč konkretno zgodovinsko uresničenje tega, kar je Kristus uresničil v svojem življenju. Zato mora vzgoja vesti voditi k osebnemu razmerju do Kristusa z željo, da se človek stalno orientira ob Kristusu. Kristus ni le motiv za nravno odločitev — kakor da bi hoteli storiti vse samo »njemu na ljubo« — tudi ne le vzor, ki bi ga hoteli v vsem posnemati, ampak res pot, ki jo mora vsak hoditi, a osebno in po svoje; resnica, ki jo mora vsak po svoje živeti; življenje, ki ga mora v zgodovinskih razmerah in v danem okolju vsak po svoje uresničiti.

č) Pri vzgoji vesti je treba dalje paziti na to, da se človek ne bo opravičeval ali izgovarjal le z izpolnjevanjem splošnih nravnih norm, zapovedi in prepovedi, temveč da se bo zavedal svoje prav osebne dolžnosti in odgovornosti: komur da Bog deset talentov, od tega bo tudi več terjal, kakor komur da le dva ali enega. Zato je treba pri vzgoji vesti vedno buditi čut in smisel za osebne darove milosti in izkušnje, za posebni položaj, v katerem je kdo, kakor tudi za posebne težave in ovire. Pred Bogom ima v nravnem življenju vsak svojo osebno nalogo, ki jo mora izpolniti sam. To ni kaka situacijska etika, pač pa resnična eksistencialna etika, ki resno jemlje individualno osebnost. Zato vzgoja vesti nikdar ne more biti vzgoja h kakšnemu etičnemu minimalizmu, temveč je vedno vzgoja k čim večji krščanski popolnosti.

d) Končno je jasno, da je za vzgojo vesti na tej stopnji potreben pouk o nravnem redu, študij nravnih norm in čim bolj jasno in temeljito poznanje posameznih zapovedi in prepovedi. Treba je omogočiti jasno in trdno orientacijo o posameznih dolžnostih, ki pa nikdar niso nanizane druga ob drugi brez notranje zveze, temveč so med seboj vedno povezane. Pri tem pa je treba upoštevati, da niso vse norme enako važne in ne v vsakem pogledu

enako obvezne. Čut za razlikovanje in za hierarhijo vrednot igra tudi pri vzgoji vesti veliko vlogo.

Danes pri študiju nravnih norm in pri oblikovanju vesti ne zadošča samo poznanje posameznih zapovedi in prepovedi, ki naj bi se jih človek učil na pamet. Enako pomembno je čim boljše poznanje življenja in določenih razmer, poznanje samega sebe in drugih ljudi, poznanje posledic, ki se pokažejo za posameznika in za družbo, če se nravne norme izpolnjujejo ali zanemarjajo. Zato je treba pri vzgoji vesti vedno znova poudarjati, da nismo nikdar na cilju, ampak vedno le na poti in da je treba vedno znova začeti. Vzgojena vest ni spretnost, ki bi si jo človek lahko pridobil za vse življenje, kakor se npr. nauči pisanja ali vožnje avtomobila, temveč modrost srca, ki jo je treba stalno gojiti. To ne velja samo glede pridobivanja nravne vednosti, a na tej stopnji velja to še posebno.

3. **Nravna sposobnost za odločitev.** Smisel vesti obstaja v tem, da človek v določenem položaju nravno pravilno odloča. Nravna vednost je ena podlaga za to. Druga podlaga pa je sposobnost za tako odločitev. Zato se mora oblikovanje vesti ozirati tudi na to in zasledovati tudi ta cilj. Večkrat se zgodi, da ima kdo sicer obširno in dosti popolno nravno izobrazbo, vendar osebne odločitve ni zmožen. Vzrok za to je — poleg drugih — pogosto v dejstvu, da ni zmožen najti zveze med nravno normo in dejanskim položajem, da bi dovolj hitro in pravilno presodil položaj v luči nravne norme oziroma bi nravno zapoved ali prepoved pravilno obrnil na dejanje, za katero se mora odločiti. Manjka mu čuta za nravno vrednotenje posameznih dejanj.

Vzgoja vesti na tej stopnji obstaja v ostrenju, razvijanju in izpopolnjevanju tega čuta. Danes zna posebno mlad človek položaj analizirati pod tehničnim, socialnim, psihološkim in še marsikaterim drugim vidikom, pod etičnim vidikom pa tega ne zna. Ne zave se dovolj hitro in jasno, kakšno nravno kvalifikacijo zasluži osebno dejanje, ki ga svobodno izbere. Tega ni kriva slaba volja ali nepokorščina nasproti nravnim zakonom, temveč nerazvitost vesti. Tako npr. kdo dobro pozna zapoved: ne ubijaj. Ne zaveda pa se tega, kako je treba zapoved obrniti na promet na cesti, delovne razmere, na skrb za zdravje, na presojanje splava. Ali drug zgled: Kdo dobro pozna in jasno prizna prepoved: ne laži. Kaj pa to pomeni v poklicnem delu, v javnosti, v reklami, v trgovini, tega se vse premalo zaveda. Drugemu je prav tako znana nravna norma: ne kradi! Kakšno aplikacijo pa to zahteva v družbi, v razmerju do države, v službi, tega ne vidi. Tako bi lahko našteli še veliko drugih zgledov, ko gre za spolno življenje, za verske dolžnosti, za pravo razmerje do avtoritete, za pravičnost, za ljubezen do bližnjega itd.

Vzgajati in oblikovati vest pomeni buditi in ostriti čut za osebno nravno odgovornost pri vsaki odločitvi. Nobena svobodna odločitev, nobeno osebno dejanje konkretno ni indiferentno. Ker namesto pravega etičnega vrednotenja tolikokrat prevladuje le vidik lastne koristi ali pa načelo, da je nravno vse dobro, kar ni izrecno prepovedano in kjer človeka ne doleti neposredna kazen na podlagi pozitivnih zakonov, je vzgoja vesti na tej stopnji zelo velikega pomena. To velja posebno na tistih področjih, kjer državni predpisi ne predvidevajo kazni ali kjer celo dovoljujejo dejanje, ki je nravno slabo

(ločitev zakona, splav, zanemarjenje verskih dolžnosti in podobno). Treba je vedno znova poudariti, da kazenski zakonik, ki velja v državi, in nravni red nista eno in isto. Nikdar ne more kazenski zakonik prepovedati in kaznovati vsega, kar je nravno slabo. V javnosti pa kaj lahko nastane mnenje, da je vse, kar ni prepovedano po kazenskem zakonu in za kar ni zagrožena kazen, tudi nravno dobro. Ni tu mogoče pobliže razpravljati o razliki in o notranji zvezi med kazenskim zakonikom in nravnim redom. A tega problema pri oblikovanju vesti nikakor ne smemo prezreti.

4. **Dejanska nravna odločitev.** Sposobnost za odločitev pride do veljave v dejanski odločitvi, kar je pravzaprav vest v najožjem pomenu besede. Odločitev v vesti mora biti pravilna in trdna (brez omahovanja in dvomov). V vzgoji vesti je treba táko odločitev vaditi oziroma ustvariti ugodne možnosti, da človek táko pravilno in trdno odločitev sam vadi. Zato je treba pri oblikovanju vesti na tej zadnji stopnji paziti, da človeku na eni strani dovolj pomagamo, na drugi strani pa mu pustimo dovolj svobode, da sam v lastni vesti odloča.

Pomoč za pravilno in trdno odločitev obstaja pravzaprav v vsem tem, o čemer je bil doslej govor. Tu je treba še poudariti potrebo spremljevanja v blagohotnem razumevanju, ko posameznik sam išče prave odločitve. Táko spremljanje je možno le na podlagi osebnega medsebojnega zaupanja. Kjer ni zaupanja, in sicer od obeh strani, tam bo imel človek občutek prisiljene kontrole, ne pa dobrohotne pomoči. Osebno zaupanje pride navadno do veljave v odkritem pogovoru o osebni odločitvi in njeni nravni kvalifikaciji. Tak pogovor se ne sme omejiti samo na zakramentalno spoved, temveč mora biti možen tudi zunaj nje, in to ne samo med duhovnikom in verniki, ampak sploh med ljudmi, ki so med seboj povezani in čutijo odgovornost drug za drugega.

Nič manj važna pa ni svoboda, ki jo mora imeti posameznik, če se hoče naučiti in privaditi pravilne in trdne odločitve. Kar velja za vsako drugo učenje in vajo, velja tudi za vest. Zato pravo oblikovanje vesti ni možno, kjer posameznik sploh nima priložnosti, da bi sam odločal na podlagi lastnega prepričanja. Če bi od njega zahtevali samo pokorščino, nasproti čimbolj številnim in podrobnim ukazom in s tem z avtoriteto hoteli nadomestiti vest, bi s tem pravo odločitev v vesti onemogočili. Iz bojazni, da bi se posameznik morda napačno odločil, da bi zgrešil nravno normo ali bi na podlagi lastne vesti ostal še v dvomih, kaj je prav, pri avtoriteti in posamezniku kaj lahko nastane skušnjava, da bi odločitev v vesti nadomestili kar s povelji in pokorščino. To velja posebno pri otrocih, pri moralno nezrelih in preprostih ljudeh. Brez dvoma vzgojni vidik večkrat zahteva, da kratko in malo poudarjajo pokorščino. Toda na drugi strani je treba vedeti, da pedagoški in etični vidik pri oblikovanju vesti obstaja v tem, da avtoriteta in podrobne odločitve avtoritete, ki naj jih drugi v ubogljivosti kar sprejmejo, postaja vedno manj potrebna, in da more človek iz notranje uvidevnosti sam odločati, ne pa samo ubogati. Odločilna je pokorščina resnici, dobremu, nravni vrednosti, ne pa človeški avtoriteti. Na nravnem področju je vsaka človeška avtoriteta popolnoma v službi resnice in nravnih vrednot. Kar pravi 2. vat. koncil o resnici na splošno, da namreč »resnica ljudi ne sili

k priznavanju drugače kakor z močjo resnice same, ki blago in hkrati krepko prodira v duhove« (Izjava o verski svobodi št. 1), velja tudi za nravne resnice in norme pri odločitvi v vesti.

V prejšnjih časih je v Cerkvi večkrat prevladovalo mnenje, da so samo nekateri zmožni spoznati resnico in nravne norme ter jih obrniti na življenjske razmere, drugi pa da tega niso zmožni in imajo zato samo dolžnost, da poslušajo in ubogajo. Edina odločitev v vesti da je zanje pokorščina. A táko mnenje nasprotuje teološkemu nauku o vesti in pojmovanju dostojanstva človekove osebe, kakor ga uči 2. vat. koncil. Zato se današnji človek veliko bolj zaveda dostojanstva in tudi svoje samostojnosti in odgovornosti. Pri vzgoji vesti je treba ta položaj upoštevati. Kjer ni prostora za svobodno odločitev v vesti, tudi ni prostora za vest in tam tudi oblikovanje vesti nima smisla.

Seveda vsi dobro poznamo človeško nepopolnost, nravno nevednost in pokvarjenost, nagnjenje k slabemu in nevarnost zmotne vesti. Veliko in odgovorno vprašanje zmotne vesti, ki spada med največje in najtežje probleme moralne teologije, bi bilo treba podrobneje obdelati, kar pa tu ni mogoče. A vse te težave in ti pomisleki ne morejo in ne smejo preprečiti, da ne bi ljudi vzgajali k temu, da sami svobodno in trdno — in seveda kolikor mogoče pravilno — odločajo v svoji lastni vesti. Oblikovanje vesti ima nujno ta cilj pred očmi.

Ob koncu kaže na tej stopnji oblikovanja vesti opozoriti še na dve lastnosti, ki jih ne smemo prezreti: ponižnost in skromnost na eni strani, pogum in zaupanje na drugi strani. Kdor hoče pri oblikovanju vesti doseči, da bo pravilno in trdno odločal v svoji lastni vesti, ne bo nikdar pozabil, da sam ne zmore in ne ve vsega, da je vedno potreben pomoči v različnih oblikah, da je torej vedno odvisen tudi od drugih in nanje navezan. Zato ne bo v monologu, temveč v stalnem dialogu oblikoval svojo vest. Hkrati pa bo tudi vedno znova doživljal, da odločanje v lastni vesti nikakor ni tako lahko in preprosto, temveč da je za to treba tudi poguma, moči, marsikakega tveganja (ne lahkomišljene predrznosti), ki je možno le iz zaupanja v darove in zmožnosti, ki jih je Bog dal človeku, in v zaupanju v božjo pomoč in v Boga samega. V pravi združitvi ponižnosti in spromnosti na eni in poguma in zaupanja na drugi strani pride do veljave tista krščanska modrost, v kateri se pokaže zrelost vesti, ki je namen vsega oblikovanja vesti.

### IV. Pripomočki za vzgojo vesti

O različnih pripomočkih, sredstvih in metodah za vzgojo vesti bi bilo mogoče govoriti pod psihološkim, pedagoškim, pastoralnim in še pod kakim drugim vidikom. Ne da bi hotel razlikovati posamezne vidike, naj tu čisto na kratko samo nakažem nekatere pripomočke.

1. Psihologija, posebno še globinska, pa tudi pedagogika na splošno, danes zelo poudarja, kako pomembno je nravno okolje za vzgojo vesti. Bolj važno kot vsako učenje nravnih zapovedi in prepovedi sta za vzgojo vesti izkustvo in doživetje nravnega življenja, kjer človek ob zgledih doživlja uresničenje nravnih vrednot v iskrenosti, ljubezni, svobodi in sreči. Vsakemu je

jasno, kakšnega pomena je za to izkustvo družina, vsakdanje okolje, v katerem otrok, mlad človek, pa tudi odrasli, živi, kako vse to nanj vpliva.

2. Čim bolj se posameznik zaveda svoje samobitnosti, svobode in možnosti odločanja v svoji lastni vesti, tem bolj pomembno postaja kritično stališče do javnega mnenja, do raznih nazorov in gesel, in spoznanje, kaj pomeni lastno prepričanje, ki je dovolj utemeljeno. Kritičnost ni ovira, temveč je zelo potrebno sredstvo pri vzgoji vesti. Le takó bo človek postal dovolj samostojen, da ne bo podlegel najrazličnejšim vplivom, ki jim je v življenju vedno bolj izpostavljen. Če je bilo včasih možno vzgajati vest v »zaprtem« svetu in so zato posameznika hoteli obvarovati nevarnih vplivov, stopata danes dovolj trdna utemeljitev in kritično stališče vedno bolj v ospredje. Kritičnost seveda ne pomeni upornost, nezadovoljstvo in odklanjanje vsega, temveč sposobnost za razlikovanje in utemeljitev.

3. S tem v zvezi je pravilno uveljavljanje, sprejemanje in priznanje avtoritete, brez katere v nravnem življenju sploh ne gre in brez katere tudi ni vzgoje vesti. Namesto sklicevanja na formalno avtoriteto in zahteve formalne pokorščine je treba bolj gledati na osebno in stvarno avtoriteto. Kjer se ta pravilno uveljavlja, tudi ne bo imela posebnih težav pri vzgoji vesti. Ta vidik velja tudi za pojmovanje avtoritete v Cerkvi, ki mora biti vedno le odsev in razodevanje božje avtoritete, ki je vedno stvarna in osebna.

4. Socialna konfrontacija v družbi je za vzgojo vesti danes neobhodno potrebna. Le kdor ima dovolj odprtosti in poguma, da bo mirno zrl v oči stvarnosti, dejanskim razmeram, da bo brez strahu spodbijal razne ugovore in odgovarjal na napade ter takó postal zmožen, vedno bolj poglobiti in utrditi svoje prepričanje, bo v življenju obstal. Danes človeka ni mogoče obvarovati te konfrontacije s svetom in družbo, temveč ga je treba čim bolje pripraviti na to.

5. Razčistitev in razjasnitev osnovne življenjske smeri — in to vedno znova — je za vzgojo vesti nujno potrebna. To se ne zgodi samo v izpraševanju vesti in v meditaciji — tudi to je zelo pomembno in potrebno — temveč tudi v odkritem in iskrenem pogovoru v majhni skupini. Zato postaja révision de vie v skupini vedno bolj pogosta in koristna oblika za vzgojo vesti.

6. Kdor hoče vzgajati svojo vest ali drugim pri tem pomagati, se ne sme zapirati sam vase, temveč mora ostati v stalni komunikaciji z drugimi, svojo osebno trdno odločitev primerjati z drugimi, jo dajati v presojo in sprejemati njihovo mnenje. Monologi nikdar ne zadoščajo za vzgojo vesti, pravi pogovori pa so velika pomoč. To seveda nikakor ne pomeni, da bi človek ne imel nobenega svojega mnenja in se vedno obračal po vetru. Kakor je na splošno prava sinteza med individuom in družbo odločilnega pomena, tako velja to tudi za vzgojo vesti.

7. Izpraševanje vesti je vedno veljalo kot važno sredstvo za vzgojo vesti. Tu naj poudarim le, da je treba pri izpraševanju vesti posvečati skrb predvsem nagibom, notranjim zvezam in osnovni življenjski usmerjenosti in doslednosti Zato je treba razločevati med izpraševanjem vesti kot pripravo na spoved in kot sredstvom za oblikovanje vesti, čeprav ima seveda tudi prvo kakor tudi spoved sama velik pomen za oblikovanje vesti.

8. Končno se je treba zavedati, da je za oblikovanje vesti neobhodno potrebna božja pomoč, razsvetljenje Svetega Duha in božje vodstvo. Za to pa je treba vedno znova prositi in moliti. Brez človeškega prizadevanja ne gre. A tudi tu velja psalmistova beseda: Zastonj se trudijo zidarji, če Gospod ne zida hiše.

Oblikovanje vesti je življenjska naloga, ki je nihče docela ne izpolni. Nihče popolnoma ne doseže cilja, vsi smo stalno samo na poti k cilju in se mu bolj ali manj bližamo. Vsi pa imamo dolžnost, da gremo po poti naprej, da drugim pomagamo na poti in takó s pomočjo Cerkve in z božjo pomočjo prihajamo vedno bliže cilju. Cilj pa je, kot pravi sv. Pavel, »da se vsi sveti usposobijo za delo službe in se sezida telo Kristusovo, dokler vsi ne dospemo do edinosti vere in spoznanja božjega Sina, do popolnega moža, do mere polne starosti Kristusove; da ne bomo več nedoletni otroci, omahljivi, da nas ne bo vsak veter nauka zanašal, kadar ljudje varajo in zvijačno zavajajo v zmoto, marveč bomo ostali v resnici in bomo v ljubezni v vsem rasli k njemu, ki je glava, Kristus« (Ef 4, 12—15).


## Povzetek

### VZGOJA VESTI KOT STALNA NALOGA KATEHEZE

Alojz Šuštar

V uvodu avtor navaja glavne vzroke, zakaj je danes vzgoja vesti posebno važna in težka.

V I. delu razprave podaja na kratko nekatere vidike vesti, ki so naglašeni v Pastoralni konstituciji o Cerkvi v sedanjem svetu. V II. delu navaja naslednje pogoje za pravilno vzgojo vesti: pravilno spoznanje Boga, pravilno razumevanje človeka in pravilno gledanje na nravno življenje. V III. delu navaja pisec štiri vzgojne stopnje, in sicer: pravest, nravno spoznanje, nravno sposobnost za odločitev in nravno odločitev. V IV. delu navaja nekaj pripomočkov za vzgojo vesti.



## Zusammenfassung

### GEWISSENSERZIEHUNG ALS STETE AUFGABE DES KATECHETEN

Alojz Šuštar

In der Abhandlung werden in der Einführung die Hauptursachen angeführt, warum man heute von der Gewissenserziehung als von einer besonders schwierigen Aufgabe spricht.

Dann sind im I. Teile kurz einige Aspekte des Gewissens mit den Gedanken aus der Pastoralkonstitution geschildert. Im II. Teile sind folgende Bedingungen der heutigen Gewissenserziehung angeführt: richtige Gotteserkenntnis, richtiges Menschenverständnis und richtige Beziehung zum sittlichen Leben. Im III. Teile werden vier Erziehungsstufen erklärt: das Urgewissen, die sittliche Kenntnis, die sittliche Entscheidungsfähigkeit und die tatsächliche sittliche Entscheidung. Im IV. Teile legt der Verfasser einige Mittel zur Gewissenserziehung dar.

Anton Strle

# RELIGIOZNOST KOT SESTAVINA ZAKONSKEGA ŽIVLJENJA

**(Teologija zakona)**

Naj mi bosta dovoljeni za uvod dve opombi: ena glede razlike med religijo in vero[1], druga glede napačne miselnosti, ki pogosto prevzema tudi kristjane in katoličane, ko sklepajo zakon.

1. Najprej opomba glede razlikovanja med vero in religijo. Potrebna se zdi zato, ker govori naslov našega razpravljanja o religioznosti kot sestavini zakonskega življenja. Dejansko pa ima ta naslov v mislih **krščansko** religioznost, h kateri ne sodi le religija, kolikor jo v skrbnejšem izražanju razlikujemo od vere, marveč tudi vera.

Kako pa se religija in vera razlikujeta? To pač še najbolj nazorno označimo, če rečemo: Religija gre od človeka **navzgor**, je izraz in učinek človekovega hrepenenja v smeri k Bogu. Zato je religij nujno več, ker so stvaritve človeškega duha in mnogokrat pričajo o darovih velikih religioznih osebnosti. — Za drugačen pojav gre pri veri, kakršno najdemo v judovstvu in krščanstvu. Tu gre božje približanje **navzdol** k človeku; in vera je odgovor na dejavnost Boga, ki razodeva sam sebe človeku drugače, kakor se razodeva po učinkih svojega stvariteljskega delovanja. Vera v ožjem pomenu je tam, kjer človek pritrjuje tistemu božjemu nagovoru, ki je svoj višek dobil v Kristusovi smrti, končani s poveličanim vstajenjem. Takoj lahko ugotovimo, da je človek — vsaj začasno — lahko globoko religiozen, ko z vsem svojim življenjem priznava Boga, pri tem pa odklanja vero v svobodno poseganje Boga v človeško zgodovino in taji pozitivno božje razodetje.

S tem razlikovanjem med religijo in vero pa ne pravimo, da med njima ni nikakršne povezanosti. Saj milost vendar ne uničuje narave, ampak jo dopolnjuje; in s stvarjenjem je Bog človeka določil za dosego nadnaravnega cilja. Glede kristjana je treba reči, da je zanj predvsem odločilna vera kot odgovor na božji nagovor v Kristusu; vendar tudi pri njem religija ohranja svojo pomembnost, čeprav mora vera religijo in religioznost v marsičem očiščevati in ji dajati globlji pomen.

Ko torej razmišljamo o krščanskih zakoncih, moramo upoštevati ne le religioznost, ki spada že k sami človeški naravi, marveč tudi in v nekem pogledu celo predvsem vero. Sicer bi pravzaprav morali iti mimo tistega, kar je za krščanski zakon bistveno — mimo zakramentalnosti zakona.

2. Na drugem mestu pa naj bo že v uvodu omenjena napačna miselnost, s katero so tako pogosto prepojeni tudi krščanski zakonci, ko obhajajo svojo poroko. Španska pastoralista C. Floristán in M. Useros poudarjata, da je med vsemi zakramenti zakon pač najmanj umevan kot sveto znamenje in sveta stvarnost, tako da ostajajo mnogi verniki v poganski miselnosti,



[1] Prim. A. Strle, v: BV 32 (1972) 41—45.

kar se tiče dogajanja v zakonu. Premnogi poročenci imajo zato zelo revno predstavo glede poroke. Tu so predvsem tri smeri takšnega gledanja.

a) Poroka kot seksualno-erotičen dogodek. Spolnosti, erosa, ljubezni in zakona gotovo tudi v perspektivi krščanske poroke ni mogoče medsebojno ločiti, saj je vse to ravno človeška stvarnost zakona, ki je znamenje ljubezni med Kristusom in Cerkvijo, znamenje, ki pravilno pripravljenima poročencema podeli milost in ju posveti. Vendar pa dobi poroka poganski pečat in je obubožana, če je na vidiku le zedinjenje dveh spolov pri možu in ženi, saj na temelju takšne miselnosti kaj lahko postaneta instrumentaliziranca nagonskosti, zastrta pa je njima moč in lepota ženitovanjske božje ljubezni, ki naj odseva v vsakem, posebno pa še v krščanskem zakonu.

b) Poroka kot etično-juridičen dogodek. — Gotovo je, da poroka postavlja temelj za nove etične in pravne obveznosti in pravice. Toda nápak je, če kdo čudež ljubezni, ki ga je Kristus povzdignil k časti zakramenta, skrči zgolj ali vsaj preveč le na to razsežnost pravic in dolžnosti. So poročenci, ki sklenitev zakona postavljajo, če ne ravno izključno, pa vendar prevladujoče v perspektivo pravne pogodbe in v perspektivo »semafora«, po kateri tisto, kar je bilo prej zabranjeno, postane zdaj zakonito in se more celo preoblikovati v etično dolžnost, ki jo zahteva pravičnost. Gotovo ne smemo prezirati etičnih razsežnosti krščanske institucionalizacije zakonske ljubezni: nravnost v zakonskem življenju je dragoceno pričevanje za božje kraljestvo, zlasti če se ne omeji strogo le na spolnjevanje dolžnosti, marveč se zakoreninja v kreposti, ki jo oživlja duh blagrov. Toda to je že cilj, ki ga bosta poročenca mogla vsaj polagoma doseči le s pogojem, da bosta utemeljila svoje etično prepričanje na zahteve in energije, kakršne pritekajo iz skrivnostne zakramentalnosti krščanske poroke. Zakon, ki ga živita dva krščena človeka, ima svoj temelj ne le v zapovedi ljubezni, temveč tudi v odkritju skrivnosti Kristusove poroke s Cerkvijo.

c) Poroka kot gola cerkvena formalnost. — Če naj bo čimbolj odstranjen takšen odnos do poroke, je potrebno kar najboljše uvajanje zaročencev v skrivnost zakramenta sv. zakona. Le takó bo dana možnost, da se bodo mogli v zaročencih razviti krščanski nagibi za čimbolj zrelo osebnostno in zavestno odločitev, ko gre za sklenitev zakona. Drugače pa se kaj lahko zgodi, da se zorni kot pri obhajanju poroke skrči na golo cerkveno formalnost, obdano z okvirom folklorističnih prvin in pompoznih ceremonij.

Naj nam ti dve vnaprejšnji pojasnili — glede razlikovanja religije in vere in glede močno razširjenega napačnega pojmovanja poroke — pripomoreta k boljšemu umevanju tistega, kar bo zdaj povedano ob posameznih točkah, ki so bile podane kot dispozicija pri obravnavanju celotne téme.

**1. Bog je človeka ustvaril za življenje v zakonu; zato je življenje v zakonu najprej izvrševanje božje volje in božjih načrtov** (Zakon v odrešenjsko-zgodovinski perspektivi).

Španski pastoralist Floristan pravi: V naši družbi, ki se vedno bolj razkristjanja, vsaj tako se zdi, je vedno manj ljudi, ki bi resno in z razumevanjem mislili na to, da more kratkost človeške ljubezni, kakor koli povezane z zakonom, imeti kaj skupnega z bivanjem Boga in njegovimi odrešenjskimi

načrti glede celotnega človeštva.[2] Tudi iskreni kristjani, ki pa pogostokrat nujno žive v okolju, prepojenem s poveličevanjem in razkazovanjem spolnosti in erotike, čeprav je to poveličevanje neredko le zakrinkano zaničevanje[3], so v nevarnosti, da bi izgubili spred oči ta globlji, religiozni smisel človeške ljubezni.

Prav zato pa ima Splošni katehetski priročnik, ki hoče po navodilih 2. vatikanskega koncila usmeriti oznanjevanje, zelo utemeljene razloge, zakaj s tako močnim poudarkom naroča: »Čeprav krščansko oznanilo pripisuje posvečenemu devištvu višjo veljavo (prim. 1 Kor 7,36; trid. D.-Sch. 1810), je treba danes pripisovati posebno važnost katehezi o zakonu, ki ga je sam Stvarnik ustanovil in obdaril z raznimi dobrinami, nameni in zakonitostmi (prim. CS 48)« (št. 59,1). Izmed tém, ki naj bi jih kateheza o zakonu obravnavala, katehetski pravilnik na prvem mestu navaja ravno resnico, da je Bog sam ustvaril človeka za življenje v zakonu (čeprav seveda ni rečeno, da je vsak posameznik k vstopu v zakon obvezan)[4] in je Bog tisti, ki je postavil in nenehno postavlja temelje za vse tisto, kar je v zakonu in v zvezi z zakonom dragocenega, plemenitega in osrečujočega. Tudi nekrščanska verstva (religije) imajo zakon v splošnem za nekaj svetega (prim. CS 47, 3), povezanega z Bogom, torej za nekaj religioznega.

Za krščanskega poročenca mora realnost njegove ljubezni in njegovega zakona, ki ga koncil naziva »communitas amoris« (občestvo ljubezni: CS 47, 1), na temelju vere dobiti globlji odmev. Zanj ljubezen in zakon stopata v odrešenjsko zgodovino kot nekaj, kar prihaja ne le iz korenin človeške volje in pobude, marveč tudi iz božje iniciative in iz ljubečih božjih načrtov. In kaj je bil od vekomaj božji načrt? To, da bi se Bog razodeval v človeku, ustvarjenem kot možu in ženi po božji podobi in sličnosti. Božje delo in zamisel večnih božjih načrtov je, da je človek spolno bitje in potrebuje »drugega«, če naj izpolni praznino svoje moške in ženske osebnosti, dasi seveda ne sme biti naše obzorje tukaj zoženo na zgolj biološko ali katero drugo, na zgolj »znanstveno« izmerljivo razsežnost. Tako je človeška ljubezen v svojem prvotnem izviru del božjega načrta, s katerim hoče Bog ohranjati in množiti na svetu življenjsko veselje ter duhovno in telesno rodovitnost prek občestva z drugo osebo, z dopolnjujočim »ti«. To pa kaže na dokončno in popolno realnost srečanja z absolutnim »Ti«, na dokončno realnost občestva z Bogom, ki je Ljubezen sama in neizrekljiva polnost občestva troedinega božjega življenja in ki v prekipevajoči polnosti izpolni nedovršenost in samotnost ljudi, in sicer izpolni onstran spolnosti, onstran ljubezni tega sveta in onstran telesne smrti.[5]

O tej izrazito religiozni naravi zakona in življenja v zakonu govore že prva poglavja sv. pisma stare zaveze. V Visoki pesmi je zakonska ljubezen prikazana kot stvariteljski dar Boga, torej kot človeška in zemeljska, a takšna, da se v njej razodeva nekaj božjega. Nato je pri prerokih in v predelavi Visoke pesmi zakon prikazan kot prispodoba za ljubezen med Jahvetom in

---

[2] Prim. Floristan, Teologia 609.
[3] Prim. Floristan, Teologia 602.
[4] Sv. Tomaž Akv. pravi: Zadostuje, da del človeškega rodu spolnjuje ta namen, podobno kakor morata poljedelstvo in stavbarstvo po božji volji pospeševati blaginjo, čeprav ni potrebno, da bi vsakdo izvrševal ta dejanja. Suppl. q. 41 a. 2 ad 1.
[5] Floristan, Teologia 610.

njegovim ljudstvom.[6] Nova zaveza pa vse to izpopolni in dvigne do naravno neslutenih višin, kar se v vsem sijaju še enkrat razprostre pred nami ob koncu celotnega sv. pisma, ob nepopisno bleščečem liku nebeškega Jeruzalema, ki je hkrati nevesta, ozaljšana za svojega Ženina — za Boga samega (Raz 21—22).

Zakon je, kakor se izraža koncil, »sveta vrednota« (CS 47, 3) in življenje v zakonu najprej in v prvi vrsti izpolnjevanje ljubečih božjih načrtov. To prepričanje bi moralo v zavesti kristjanov postati nekaj zelo domačega in živega že prav od začetka, ko mislijo na sklenitev zakona. Res je sicer, da je tudi na tem področju potrebno upoštevati tisto neravnovesje, tisto močno nagnjenost k egoizmu, kakršno je povzročil greh.[7] Vendar pa zaradi tega ni nič manj resnično, da je tista ljubezen, ki vzcvete v srcu mladih ljudi in jih nagiblje k stopu v zakon, izraz božje volje. In skupaj z ljubeznijo je izraz božje volje in ljubečih božjih načrtov tudi zakon kot ustanova, kakršno zahteva totalnost, stalnost in rodovitnost predanosti ter življenjskega občestva med možem in ženo.[8]

Če pravimo, da mora kateheza poudarjati povezanost zakonske zveze z božjimi načrti, se pri tem lahko sklicujemo tudi na patristično katehezo. Ta je že prav od začetka postavljala zakon v perspektivo odrešenjske zgodovine. Zlasti je to vidno pri sv. Ambrožu in sv. Avguštinu, nič manj pri sv. Janezu Krizostomu. Zakon in vse, kar je v zvezi z njim, jim velja za božje delo, tesno povezano z načrtom odrešenja in zveličanja človeštva in postavljeno v odnos do zveze med Kristusom in Cerkvijo. In sicer je po nauku cerkvenih očetov zakon, ki ga je postavil Bog, že od začetka zgodovine pritegnjen v neko izvirno zakramentalnost, ki pride nato do svoje polnosti v novi zavezi. Drugi vatikanski koncil je izhajal prav iz gledanja na zakon kot delo božje ustanovitve, zato je poudaril, da je družina že po svoji naravi nekaj svetega[9]. Od tu pa naj napravimo korak naprej, korak k zakramentalnosti zakona v novozaveznem smislu, čeprav naslov 2. točke našega razmišljanja na prvi pogled tega, vsaj izrečno, ne vsebuje.

**2. Zakon je zaradi svojega izvora in namembnosti tudi religiozna ustanova** (Zakon v kristološko-ekleziološki perspektivi, v luči Kristusove zveze s Cerkvijo).

Drugi vatikanski cerkveni zbor je najprej opozoril na globoko religiozen smisel vsakega zakona in vsega, kar je z njim v zvezi; s tem je naglasil svetost zakona in družine, tudi če odmislimo od zakramentalnosti, kakršna je lastna zakonu med kristjani. Nato pa cerkveni zbor v zelo bogatem tekstu prikazuje zakon kot zakrament, ko pravi: »Kristus Gospod je obilno blagoslovil to iz mnogoterih vidikov obstoječo ljubezen, ki izhaja iz božjega studenca ljubezni in je oblikovana po podobi Kristusovega zedinjenja s Cerkvijo. Kakor je namreč nekoč Bog z zavezo ljubezni in zvestobe prišel svojemu ljudstvu naproti, tako sedaj Odrešenik ljudi in Ženin Cerkve pride krščanskima zakoncema naproti z zakramentom zakona. Pa tudi še naprej ostane z

[6] Prim. Krščansko oznanilo (Hol. kat.), Maribor 1971, 406 sl.
[7] Prim. n. m.
[8] Prim. Floristan, Teologia 610.
[9] Prim. Floristan, Teologia 610; glede sv. Avguština gl. J. Duss-von Wert, Sakramentaler Charakter der Ehe, v Mysterim salutis IV/2 (Einsiedeln 1973), 427 sl.

njima, da bi tako, kakor je on ljubil Cerkev in dal sam sebe zanjo, tudi zakonca v medsebojnem dejanju (mutua deditione) z neminljivo zvestobo ljubila drug drugega. Prava zakonska ljubezen je povzeta v božjo ljubezen, usmerjata ter bogatita pa jo odrešeniška Kristusova moč ter zveličavno delovanje Cerkve; to dvoje naj bi zakonca učinkovito vodilo k Bogu in jima dajalo pomoč in oporo pri vzvišeni nalogi očeta in matere. Zato sta krščanska zakonca s posebnim zakramentom okrepljena in tako rekoč posvečena za dolžnosti in dostojanstvo svojega stanu. Ko v moči tega zakramenta spolnjujeta svojo nalogo v zakonu in družini, prežeta s Kristusovim duhom, ki z vero, upanjem in ljubeznijo prešinja vse njuno življenje, tedaj bolj in bolj dosegata svojo popolnost in medsebojno posvečenje, s tem pa tudi skupno vedno bolj prispevata k poveličevanju Boga« (CS 48, 2).

Lepo zveneče besedilo, ki nas na perutnicah vzvišenega ideala z lahkoto dvigne visoko nad realno življenje! In vendar ga cerkveni zbor ni izrekel zato, da bi se ob njem kristjani zazibavali v prekrasne sanje in laže pozabljali na grdo in trdo resničnost, marveč zato, da bi ga kljub vsem oviram vsi udje Cerkve, zlasti pa poklicni apostoli, pomagali uresničevati z vsemi močmi.

Bog je hotel, da bi pri tistih, ki so krščeni v Kristusa in njegovo velikonočno skrivnost, zakon ne bil le znamenje in delo človeške ljubezni — čeprav zakoreninjene v božji —, marveč naj bi bil tudi znamenje in delo ljubezni med Kristusom in Cerkvijo, to se pravi odrešenjski zakrament. Zakon tukaj ne izraža in odseva le človeško kretnjo, človeško dejanje, marveč tudi kretnjo in dejanje Boga; in ta božja kretnja, zaznamovana v zakramentu zakona, je Kristusova velikonočna skrivnost, po kateri se je človeški rod, odrešen in krščen, zedinil s svojim Zveličarjem v občestvo milosti in svetosti (prim. Ef 5, 24—26). To je resnica, ki jo 2. vatikanski koncil kliče v spomin, da bi zaročence in poročence živo opozoril na misterijsko (nadnaravno) razsežnost krščanskega zakona.

Če zaročencema in poročencema ne pomagamo, da odkrijeta te zakramentalne perspektive zakona, ostaneta brez najbolj specifično krščanske opore pri uresničevanju zaročniške in zakonske ljubezni, ki je zvesta, neločljiva in rodovitna. Krščanska zakonska morala dobi globinsko trdnost le v krščanski skrivnosti zakona.[10] Zakon je v luči te skrivnosti, v luči svoje resnične zakramentalnosti, srečanje s Kristusom. Kristus po izražanju koncila ostane sredi dveh, ki sta v Kristusovem imenu in njegovi moči postala neločljiva enota. Njegovo ostajanje sredi zakoncev je nekaj dinamičnega in ima cilj, da bi njuno ljubezen bolj in bolj upodobil po svoji ljubezni do Cerkve, tako da resnično nastane medsebojna predanost v absolutno zvesti ljubezni. Zakonska ljubezen sama v svoji celoti postane z zakramentom pristnejša, bogatejša, ker je globlje povezana s pravirom vse ljubezni.[11]

Tukaj, v zakramentalnosti, šele dobi poslednjo utemeljitev neločljivost zakona. Pritrditev, ki jo drug drugemu izrečeta zakonca pri poroki in jo uveljavljata v zakonu in družini, je deležna tiste dokončnosti, ki je v dokončni odločitvi Boga za človeka postala vidna tudi kot človekova možnost. To je pritrditev, ki po izražanju H. Schliera »odločno odločitev« Boga za člo-

[10] Prim. Floristan, Teologia 611.
[11] Prim. B. Häring, v: LThK III, 432.

veka nadaljuje v odločni človekovi odločitvi za človeka. Zakon sodi k tistim temeljnim odločitvam človeške eksistence, ki jih je mogoče izpolniti povsem ali pa sploh ne; saj gre tu za človeka kot celoto, prav do tiste globine, v kateri se ga dotakne Kristus, ga preoblikuje in ga povzame v svoj jaz, ki se je na križu odprl za vse ljudi. To je mišljeno, kadar govorimo o zakonu kot »zakramentu«.[12]

Seveda more imeti zakonsko zvezo za zakrament samo tisti, ki ni le religiozen v splošnem pomenu besede, marveč tudi krščansko veren, ki torej veruje, da je Bog v Kristusu in njegovi velikonočni skrivnosti izrekel človeštvu nepreklicno besedo odrešenja. Tako vidimo, da je za takšno gledanje na zakon potrebna ne le religioznost, marveč tudi vera v krščanskem pomenu. Vsak zakrament je vedno zakrament vere. Zato je seveda treba pri pripravi na zakon posebno pozornost posvečati prizadevanju, da bi zaročenci prišli do čimbolj zrele vere, ki je celosten človekov odgovor na božjo besedo, navsezadnje na bistveno božjo Besedo, izrečeno v Kristusu. Stvarnost in zahteve krščanskega zakona je namreč mogoče živeti le v luči vere. Tega nikdar ne bomo dovolj naglašali. Božja beseda je edini veljavni ključ za odkrivanje skrivnosti, vsebovane v sklenitvi krščanskega zakona in nadaljevanja v novem zakonskem stanu.[13]

**3. Zakonci naj svoje življenje v zakonu religiozno oblikujejo, usmerjajo in dopolnjujejo** (Duhovnost zakoncev iz korenin zakramenta).

Potem ko smo v 2. točki postavili zakon v luč odrešenjske ljubezni med Kristusom in Cerkvijo, naj v tej napravimo korak naprej in v nekaterih potezah očrtamo duhovnost zakoncev, rastočo iz korenin zakramenta sv. zakona.

Duhovnost zakoncev je glede na bistvene realnosti krščanskega življenja ista kakor za vse druge kristjane. Saj je le en Bog, en Gospod in en Duh. Obstaja le en krst in ena evharistija. Tudi božje in moralne kreposti so iste za vse, pa naj bodo kjerkoli ali v kakršnemkoli stanu. Tudi véliko »sredstvo« posvečenja je skupno vsem vernikom: čim večja popolnost življenja božjih kreposti in čim popolnejše izvrševanje svoje časne, zemeljske poklicanosti. Prav tako so običajna posamezna »sredstva« posvečenja obvezna za vse, za duhovnike, redovnike in zakonce: določena mera zatajevanja in askeze, neki načini pristne molitve in premišljevanja, zakramenti in izvrševanje kreposti, itd.[14]

Vendar pa je oblika ene same duhovnosti in svetosti, h kateri so poklicani tudi zakonci, zanje drugačna, kakor je to npr. pri članih kontemplativnih redov. »V različnih načinih življenja in ob različnih nalogah uresničujejo eno samo svetost vsi, kateri se dajo voditi božjemu Duhu«, pravi koncil (C 41, 1) in nato posebej pristavlja glede zakoncev: »Krščanski zakonci in starši morajo hoditi po svoji lastni poti in z zvesto ljubeznijo vse življenje drug drugega podpirati v milosti ter otroke, katere so ljubeče sprejeli od Boga, prepojiti s krščanskimi resnicami in evangeljskimi krepostmi. Na ta način dajejo vsem zgled neutrudljive in velikodušne dobrote, grade bratstvo lju-

[12] Gl. J. Ratzinger, 52 sl.
[13] Prim. Floristan, Teologia 616.
[14] Gl. G. Thils, Sainteté chr. 400.

bezni in so priče ter sodelavci rodovitne matere Cerkve, v znamenje in deležnost pri tisti ljubezni, s katero je Kristus ljubil svojo nevesto in je sam sebe dal zanjo« (C 41, 5). Drugje pravi koncil: »Krščanski zakonci z zakramentom svetega zakona označujejo skrivnost enote in rodovitne ljubezni med Kristusom in Cerkvijo in so te skrivnosti deležni (prim. Ef 5, 32); v moči zakramenta si v zakonskem življenju in pri sprejemanju in vzgajanju otrok med seboj pomagajo k svetosti; in tako imajo v svojem življenjskem stanu in v svojem redu svoj lastni dar v božjem ljudstvu« (C 11, 2).

Tu gre torej za duhovnost in za svetost v zakonu in s pomočjo zakona in vsega, kar je z njim v zvezi. B. Häring pravi: »Vsak človek je poklican, da bi bil z vsem svojim bitjem in z vso svojo dejavnostjo podoba razdajajoče se božje ljubezni in bi tako vedno bolj postajal podoben Bogu. Mož in žena pa naj to bogopodobnost v zakramentu zakona uveljavljata čisto posebno. S svojo medsebojno ljubeznijo naj dasta čutiti drug drugemu: Kako dober mora biti šele Bog, kako mora osrečevati šele božja ljubezen, če je že ljubezen mojega sozakonca in moja ljubezen do njega tako velika in osrečujoča! Kako usmiljen in razumevajoč mora biti šele Bog, če se že moj sozakonec izkazuje za tako velikodušnega!«[15]

Ko trdimo, da je zakon zakrament, ki si ga poročenca kot služabnika Kristusa in Cerkve, sama podelita, smo s tem povedali, da je neka naravna vrednota postala sveta; nekaj svetega in posvečenega postane medsebojna zakonska privolitev in posvečene postanejo njune naravne vezi in vse njuno zakonsko in družinsko življenje. In ta posvečenost se razteza skozi vse življenje dveh zakoncev. Pij XI. je to točko poudaril v okrožnici Casti connubii in je v ta namen navedel znane besede sv. Roberta Bellarmina: »Zakrament zakona je mogoče gledati z dveh plati: prvič, ko se sklene, drugič, ko po sklenitvi ostane. Ta zakrament je namreč podoben presv. evharistiji, ki ni samo tedaj zakrament, ko se izvrši, temveč tudi potem, dokler traja; tako je tudi, dokler zakonca živita, njuna zveza zakrament Cerkve« (št. 116). Koncil pa pravi: Tisto ljubezen med zakoncema, ki že naravno, to je na podlagi stvariteljske božje volje, »izhaja iz studenca božje ljubezni« (CS 48, 2), je Kristus »blagovolil ozdraviti, spopolniti in dvigniti s posebnim darom milosti in nadnaravne ljubezni. Takšna ljubezen, združujoča človeško in božje, vodi zakonce k temu, da se prostovoljno podarjata drug drugemu, kar se razodeva v nežnosti čustev in dejanj in prešinja vse njuno življenje; še več, ta ljubezen se ravno s svojim velikodušnim izvrševanjem spopolnjuje in raste. Daleč torej presega zgolj erotično nagnjenje, ki hitro in bedno izgine, če je sebično gojeno« (CS 49, 1).

S pripombo o zgolj erotičnem nagnjenju, predanem sebičnosti, cerkveni zbor niti malo ne preklicuje nauka Cerkve, ki pravi, da je celotno življenje zakoncev posvečeno z zakramentom. Zato pravi takoj za to pripombo, da se ljubezen med poročencema »na poseben način izraža in izvršuje v dejanjih, ki so lastna zakonu. Dejanja, s katerimi se uresničuje tesno in čisto zedinjenje zakoncev, so torej nekaj dobrega in častnega (actus honesti et digni) in, če so izvršena na res človeka vreden način, izražajo in podpirajo medsebojno podaritev, s katero se zakonca v veselju in hvaležnosti medsebojno



[15] B. Häring, Christ 233.

bogatita. Ta ljubezen, potrjena z drug drugemu dano besedo in predvsem posvečena s Kristusovim zakramentom, ostaja zvesta v sreči in nesreči, telesno in duhovno nerazvezljivo zvesta« (CS 49, 2). G. Thils pripominja: »Na nekatere napravlja fiziološki značaj določenih dejanj nekako negativen vtis in se jim zdi, kakor da nad temi dejanji plava neka senca, v kateri je več ali manj grešnosti. Drugi pa prav v nasprotni smeri tako zelo povzdigujejo vrednote čutnosti in uporabljajo glede njih mistični slovar, da človeku, ki gleda trezno krščansko, postane nekako neprijetno, neko občutje, da v takem govorjenju le ni vse čisto v redu«. Vsekakor je v vsakem primeru treba preprosto in iskreno, v božji luči, predvsem v nadnaravni luči božje besede, upoštevane v vseh razsežnostih, soditi o dobrosti, o pozitivni nravni vrednosti, celo o nadnaravni, krščanski in zaslužni vrednosti teh dejanj. Zakoncema pa pustiti, naj vse to sami naobrnejo na to, tako delikatno področje.[16]

Prava zakonska ljubezen je v polnosti človeška, osebnostna, celostna. Celoten človek se v njej izreka, z voljo in čustvom, v svoji odprtosti za »ti«, v pripravljenosti na predanost v zakonskem sodrugu. Celotno življenje prežema; toda zakonsko dejanje je višek izražanja te zakonske ljubezni in njenega napredujočega spopolnjevanja.[17] Seveda lahko zakonec tudi tukaj vmeša neopravičljivo ali težko opravičljivo neurejenost in sebičnost, ki bi zakonskega sodruga hotela napraviti za svoje orodje, pri tem pa pozablja na njegovo človeško in krščansko dostojanstvo. Toda takšne nevarnosti zlorabljanja in nereda niso nekaj specifičnega le čutni ljubezni. Kaj takega najdemo povsod, celo ob razodevanju pravičnosti, duhovne ljubezni in bogovdanosti. Fri vsem tem je treba, da skušamo odstraniti napake in nered, ki se tako rad vrine. In ni razloga, zakaj bi vse to močneje poudarjali na področju takšnega življenja, ki je v večji bližini nagonskosti.[18]

Ana Čurlin, zdravstvena tehničarka, devet let poročena z ekonomistom Čirom Čurlinom, mati treh otrok, je v pogovoru ob okrogli mizi, ki ga je organiziral proti koncu leta 1972 Glas koncila, rekla: »Mislim, da so ljudje, katerim zakon ni uspel, v zakonu iskali samo sebe, svojo lagodnost, da so bili sebični; a sebičnost onemogoča človeške odnose ne le v zakonu, temveč tudi v širši družbi, tudi na delovnem mestu. Če bi jaz v zakonu želela, da mož meni ustreza, če bi pozabljala na to, koliko bi jaz njemu morala darovati ljubezni, časa, nežnosti — tu nekdo mora trpeti. Jaz bi tedaj bila stranka, kateri vse ugodijo, on bi bil stranka, od katere samo jemljejo. Toliko časa se ustvarja ozračje nezadovoljstva, dokler ne pride do tega, da eden od njiju ne more več vzdržati... Spolne strani zakonskega življenja še nisem poznala, to je bilo treba šele oblikovati, a tudi to se razvija v povezavi z ljubeznijo... Menim, da je najin zakon oblikovalo to stvarno vzajemno predajanje drugega drugemu.«[19]

Vsi krščanski zakonci so poklicani, da bi celotno svoje življenje oblikovali v luči ljubezni med Kristusom in Cerkvijo in si medsebojno potrpežljivo pomagali k resni duhovni rasti.

---

[16] Thils, Sainteté chr. 398.
[17] Prim. Häring, v: LThK III, 434.
[18] Gl. Thils, Sainteté chr. 398 sl.
[19] Glas koncila, 3. 12. 1972, 2.

### 4. Liturgija zakonskega življenja

Pastorala zakona bi se ne smela nikdar omejevati le na dobro katehezo in kar najustreznejše obhajanje poroke. Skrbeti mora tudi za družino kot »domačo« ali »hišno« Cerkev (prim. C 11, 2), katere temelji so postavljeni s sklenitvijo zakramentalnega zakona. Poročenca naj uvidita in v svojem vsakdanjem življenju razvijata nadosebnostne vidike svoje zakonske ljubezni, ki izvira iz Boga in je usmerjena na Boga kot na svoj končni cilj.

To prihaja do veljave najprej v tistem poveličevanju Boga, ki ga skupaj opravljata zakonca, pritegnjena s posebnim zakramentom v območje Kristusove odrešenjsko-zveličavne zaveze s Cerkvijo. Kolikor je to bogočastje zakoncev, ki v svoji povezanosti med seboj in s Kristusom že sestavljata »Cerkev v malem«, v neki resnični zvezi s službenim bogočastjem celotne Cerkve, ga moremo res nazvati kar »liturgija« zakoncev in zakonskega življenja.

Znani apostol krščanskega zakonskega in družinskega življenja Francoz Henri Caffarel pravi: Pri sklenitvi zakona je Bog izbral in posvetil zakonca za posebno nalogo, ki je prav njima lastna, za nalogo, ki sodi v okvir kraljevega duhovstva: to je služba Bogu, ki obstoji v darovanju Bogu in poveličevanju Boga. »Služiti Bogu« je antipod, popolno nasprotje modernega pojma služiti. Mi pri tem takoj mislimo, da je to isto kakor delati za Boga v naših časnih ali apostolskih nalogah. V sv. pismu je to drugače. Iz pojma »služiti Bogu« je izveden naslov, ki so ga preroki pripisovali prihodnjemu Mesiju: »Jahvetov služabnik«. Na ta pomen je mislila Marija, ko je odgovorila: »Glej, dekla sem Gospodova.« V Kristusovih in Marijinih mislih pomeni »služiti Bogu« isto kakor biti odgovoren za božjo čast, darovati Bogu hvalo in poveličevanje kot odgovor na božje gospostvo, ljubezen in popolnost, živeti za božjo slavo. Iz tega pa seveda izvira kar najbolj rodovitna poklicna in apostolska dejavnost.

Tako se duhovniško poslanstvo krščanskih zakoncev začenja s službo Bogu v smislu češčenja božjega veličastva.

In kako naj opravljata to poslanstvo? Najprej s tem, da poslušata Boga. To je pojem, ki se pogosto izmakne krščanskim zakoncem, tudi najboljšim: ne razumejo, da je poslušanje Boga dejanje češčenja. Darovati Bogu svoj razum in svoje srce, da opustita vsake posvetne misli in vsa posvetna čustva, da bi ju Bog napolnil s svojo modrostjo in svojo ljubeznijo. Molitev zakoncev je posebno odličen čas, ko mož in žena skupno molčita, da bi skupno poslušala; bodisi da poslušata Boga, ko govori v notranjosti srca, bodisi da odpreta sv. pismo, da bi brala, premišljevala in potem ohranjala v svojem srcu življenjsko dejavno božjo besedo.

A poslušati je le prvi čas molitve; drugi trenutek, ki iz tega bogočastja napravi živ ritem, je, da zakonca skupno odgovarjata Bogu, ki bistveno govori zato, da nam izraža svojo ljubezen, in ki nas posluša, da mu mi izpovedujemo svojo. Tudi tukaj je oblika bolj malo pomembna: poročenca si moreta izposoditi besede Cerkve, psalme in liturgične obrazce, ki se jih drži patina stoletij, ko so jih peli, šepetali in vzdihovali tolikeri, obremenjeni od teže dneva, ki se končuje, ali pa pomirjeni spričo počitka, ki prihaja. Zakonca se bosta lahko spomnila na Tobija in Saro, ki sta se že prvi večer skupnega življenja obrnila na začetnika svoje plemenite ljubezni: »Tobija se je dvignil s postelje in dejal Sari: Vstani sestra, treba je, da skupno moliva

in se zatečeva h Gospodu, da bi dosegla njegovo milost in njegovo varstvo ... Vstala sta torej hkrati in oba skupaj goreče molila« (Tob 8, 4—6).[20] In Caffarel pristavlja: »Zakonca, ki bi ne prakticirala tega poslušanja in tega odgovarjanja, tega bogočastja, bi spominjala na duhovnika, ki bi se izgubljal v mnogoterih dejavnostih, a bi zanemarjal maševanje.«[21]

Ti dve prvini molitve, se pravi poslušanje in odgovarjanje, pa sta izhodišče in izraz za nekaj manj zaznatnega in obenem globljega: saj nam Bog govori, da bi se nam dajal; in mi smo usposobljeni za to, da v odgovor na njegov dar darujemo sami sebe. V molitvi in onstran molitve zakoncev, v tkivu njunega življenja, se začrtava neki drugi vidik češčenja, ki ga zakonca izkazujeta Bogu: darovanje samega sebe in vseh dobrin in vrednot v hvaležnosti za prejete dobrote.[22]

Poslušati Boga, mu odgovarjati, sprejemati njegove darove in se darovati Bogu, — to so štirje, temeljni, globoko notranje povezani vidiki tistega, kar je bilo v naslovu tega odstavka označeno kot »liturgija zakonskega življenja«. To je tisto, kar ima pred očmi sv. Pavel, le da gre pri zakoncih za nekaj specifičnega: »Rotim vas torej, bratje, pri usmiljenju božjem, dajte svoja telesa v živo, sveto, Bogu prijetno daritev, kot svoje duhovno bogoslužje« (Rimlj 12, 1).[23]

Je pa še drug dar, ki stopa v bogočastje zakoncev in ga samo zakonci morejo darovati. Caffarel pravi: Zakonca sta prejela nekaj, kar ju napravlja sorodna Bogu in jima daje delež pri božjem očetovstvu. Če pomeni bogočastje darovanje, potem imata zakonca v svojih rokah dar neprecenljive vrednosti: otroka, ki ga darujeta takoj, ko je pričakovan, takoj ko je rojen. Kakor duhovnik o darovanju pri maši daruje kruh, ki bo posvečen z zakramentalnimi besedami, podobno starši darujejo otroka, ki ga bodo besede zakramenta sv. krsta v moči sv. Duha posvetile in napravile za božjega otroka. To je družinski ofertorij.[24]

S tem prihajamo na naslednjo točko.

### 5. Liturgija družinskega življenja

Koncil pravi: »Iz zakonske zveze izhaja družina, v kateri se rodijo novi člani človeške družbe, ki po milosti Svetega Duha pri krstu postanejo božji otroci, da se božje ljudstvo v minevanju časov trajno ohranja. V družini, tej tako rekoč domači Cerkvi, morajo biti starši svojim otrokom z besedo in zgledom prvi oznanjevalci vere« (C 11, 2).[25] »Krščanski Ciceron« sv. Janez Krizostom je družino slavil kot »Cerkev v malem« ali »malo Cerkev«, v kateri je Kristus navzoč s svojo besedo, s svojo milostjo in s svojo ljubeznijo.[26]

---

[20] H. Caffarel, v: L'anneau d'or 1963, 231—233.

[21] Caffarel, pr. t. 233.

[22] Caffarel, pr. t. 233.

[23] Slov. prevod ima: »... tako bo vaše bogoslužje po pameti«. Tu sem prevedel nekoliko drugače in sem se pri tem oprl na O. Kussa, znanega nemškega strokovnjaka za sv. Pavla, zlasti za Rimlj. Gl. O. Kuss, Paulus, Regensburg 1971, 175. Podobno prevaja Bible de Jer.

[24] Latinski izraz »Ecclesia domestica« v C 11, 2, prevajajo Nemci kot »Hauskirche«, Francozi »dans cette sorte d'Eglise«, Italijani »Chiesa domestica«, Hrvati »kućna Crkva«; v slov. bo pač najbolje reči »domača Cerkev«, če pomislimo, da je lahko v isti hiši več »domov« ali družin. Če bi pa komu kar ne šel ta izraz, bi lahko ostali pri »Cerkvi v malem«, kakor o njej govori sv. Janez Krizostom.

[25] Caffarel, pr. t. 233 sl.

[26] Sv. Janez Krizostom, Sermo 6, 2 in 7, 1 in Gen: PG 54, 607 sl. O tem gl. tudi Schmaus, Dogm. II, 507 sl.

Kaj takega pa je družina le tedaj, če se v njej bogoslužje zakonskega življenja preliva v družinsko bogoslužje, v skupno družinsko molitev in v vse tisto, brez česar takšna molitev ne more biti češčenje Boga »v duhu in resnici« (Jan 4, 24). Le tedaj more veljati tisto, kar pravi cerkveni zbor v odloku o laiškem apostolatu: »Krščanski zakonci so si med seboj, svojim otrokom in ostalim domačim, sodelavci za milost in pričevavci za vero. Svojim otrokom so prvi oznanjevalci in vzgojitelji vere; z besedo in zgledom jih vzgajajo h krščanskemu in apostolskemu življenju... Družina je od Boga prejela poslanstvo, da bodi prva in življenjska celica družbe. To poslanstvo bo spolnila, če se bo v medsebojni ljubezni vseh članov in v skupni molitvi pred Bogom izkazovala kot domače svetišče Cerkve«, ne da bi seveda pri tem pozabljala na »vključevanje v cerkveno bogoslužje« (LA 11, 2.3; prim. tudi KV 3) in s tem v celotno Cerkev.

Že s krstom sta zakonca postala deležna skupnega duhovništva, kakršno je lastno vsem članom, božjega ljudstva v zvezi z zakramentalnim bogoslužjem Cerkve. Z zakramentom sv. zakona pa sta bila še posebej poklicana in posvečena za to, da bi to nalogo opravljala tudi v svoji družini, ko gojita in vodita družinsko bogoslužje. — Nekdaj so govorili o »družinski molitvi«. Tudi danes gre v bistvu za prav isto stvar. Floristan pravi: »Družina, ki se v svoji intimnosti odpre in vedno znova odpira za pogovor z Bogom in za adoracijo Očeta v duhu in resnici, le to je resnično krščanska družina.«[27]

Danes smo več ali manj vsi v nevarnosti, da bi pozabljali, kako pomembna je pristna, tudi izrečna molitev, posebej še molitev v družini. Komaj je kaka stvar, ki bi ljudi pod isto streho medsebojno tako odtujevalo, kakor to napravi opuščanje slehernega pogovora, tudi vsakega pozdrava. Kjer ljudje prebivajo skupaj, a se niti ne pozdravljajo več, si postanejo tuji ali celo sovražni med seboj. Bog pa je povsod pričujoč in se od njega sploh ni mogoče resnično oddaljiti. Če človek to bolj in bolj izgublja spred oči in preneha moliti, je jasno, da mu bo podoba Boga postala vedno bolj brezbarvna in se bo skrčila na »nekaj«. Z »nekaj« pa seveda ni mogoče govoriti in tak človek praktično neha verovati, razen če se Bog z neverjetno usmiljenostjo nagne k njemu in sam spet začne pogovor, s čimer pa človek ne sme kar tako računati. Brez dvoma obstoje večji grehi, kakor pa je opuščanje molitve, grehi, ki vsebujejo večjo hudobijo. Vprašanje pa je, če obstoje nevarnejši. Abstraktno je res, da človek ne greši vsaj ne s kakim resnim grehom, če danes ali jutri opusti vsakdanjo molitev. Toda konkretno mu je treba reči: »Če se ne boste v tem pogledu hitro poboljšali, boste izgubili Boga, ker mu odrekate pozdrav«.[28]

Morda bo kdo mislil, da molitev v družini, npr. v obliki rožnega venca (recimo vsaj ene desetke) ali kakršnekoli druge pobožnosti danes nekako nujno prihajajo iz mode in da nekako niso več na mestu. Floristan pravi k temu: »Ne smemo pozabiti, da je 2. vatikanski cerkveni zbor poudaril vrednoto raznih pobožnosti (pia exercitia). Še več, družinsko bogoslužje se bo v prihodnje moralo bolj razvijati in bo imelo nenadomestljivo učinkovitost pri ohranjevanju krščanske vernosti.« Nekdaj so se tudi v delavnikih mnogi

[27] Floristan, Teologia 618.
[28] Dr. Fr. Gypkens, Die täglichen Gebete, v: Fels 6 (1975) 8.

verniki udeleževali bogoslužja v cerkvi, posebno v adventnem in postnem času. Temu je »ritem življenja, ki je danes naložen večini ljudi, malo naklonjen. Za mnoge bo edina normalna možnost nedelja. Bodo torej morali molitev na druge dneve opuščati? — Rešitev je v družinskem bogoslužju ..., ki ga bodo normalno vodili starši«.[29]

V apostolski spodbudi o Marijinem češčenju papež Pavel VI. »na vso moč« priporoča »molitev rožnega venca v družinah«. Če družina nič več skupno ne moli, pravi papež, »potem je treba reči, da družini manjka značilnost krščanske družine. Zato si je treba na vso moč prizadevati, da se — primerno na novo odkritemu pojmovanju družine kot hišne Cerkve — zopet uvede skupna molitev v družini«. Apostolska spodbuda z vsem poudarkom priporoča družinam prav »skupno opravljanje duhovnih dnevnic«, vsaj kakih delov. Nato pa pristavlja: »Takoj za opravljanjem liturgičnih duhovnih dnevnic — v čemer more družinska molitev doseči višek — pa je brez dvoma rožni venec treba šteti med najodličnejše in najučinkovitejše skupne molitve, h katerim je povabljena krščanska družina.«[30]

**6. Pravo religiozno življenje se začenja in dopolnjuje v družini**

»Kakor sta zakonca drug drugemu prva in odločilna dušna pastirja, tako sta skupno dušna pastirja za svoje otroke,« pravi B. Häring.[31]

V nekakšnem podaljšku svoje posvečene zakonske zveze imata oče in mati v nekem resničnem pomenu »duhovniško« nalogo v odnosu do svojih otrok. Onadva sta po Häringovem izražanju prva in prvenstveno poklicana, da otrokom posredujeta prvobitno izkustvo božje ljubezni, ki je očetovska in materinska hkrati, nežna in pravična, skrbna in usmiljena. Kakšni so starši do svojih otrok in kako ravnajo z njimi, to je odločilnega pomena za razmerje otrok do Boga. Pri skrupuloznosti npr. se večkrat pokaže, kako preveč strog, ozkosrčen oče zakrije sinu ali hčeri morda za vse njegovo življenje resnično podobo Očeta v nebesih; čeprav si zbegani človek v mislih večkrat reče, da je Bog dober, živi v njegovi podzavesti strah pred očetom — tiranom.[32]

Lahko rečemo, da se človek najbolj bistvenih stvari, najbolj potrebnih za življenje, ki je vredno človeka in kristjana, nauči v družini. Pomislimo npr. na delavnost, nesebičnost, požrtvovalnost, modrost, iskrenost — mnogi se tega in podobnega za vse življenje tako rekoč nalezejo v družini, ob svojih starših. Predvsem spada k tem bistvenim stvarem religija, rajši recimo več: zdrava krščanska vernost, ki ne pozna shizofrenije med vsakdanjim, praktičnim življenjem in krščansko vernostjo, temveč je scela, trdna in rodovitna.

Če bodo krščanski zakonci in starši resno vzeli svojo poklicanost, bo gotovo prišlo do prenovitve Cerkve. Če pa bo iz zakonov in družin bolj in bolj izginjala resnična krščanska vernost in zato nujno tudi molitev, potem tudi duhovnih poklicev ne bo. In nič ne bo pomagalo mimo škofovske sinode iz l. 1971 izmišljati si pota, kako bi zamašili pomanjkanje duhovnikov, ki postaja vedno večje. V Franciji npr. ugotavljajo, da so duhovni poklici

[29] Floristan, Teologia 618 sl.
[30] Pavel VI., Apostolska spodbuda o Marijinem češčenju, Ljubljana 1974, št. 53 sl.
[31] Häring, Ehe 203.
[32] gl. Häring, Christ 233 sl.

začeli silno upadati povsem vzporedno z izginjanjem molitve in zgodnje verske vzgoje v družinah — ko sta zemeljski radio in zemeljska televizija bolj in bolj nadomestila nebeški radio in nebeško televizijo.

V vsem obsegu, posebno pa še glede vernosti, velja trditev koncila: »Priznati je treba, da so prav starši prvi in glavni vzgojitelji. Njihova vzgojiteljska vloga je tako odločilna, da jo je silno težko nadomestiti tam, kjer bi manjkala. Naloga staršev je namreč ustvariti družinsko ozračje, tako prežeto z ljubeznijo in spoštovanjem do Boga in do ljudi, da bo blagodejno vplivalo na celotno osebnostno in družbeno vzgojo otrok. Potemtakem je družina prva šola družbenih kreposti, ki so nujne za vsako družbo. Zlasti krščanska družina, ki jo bogatita milost in iz zakramenta sv. zakona izvirajoče poslanstvo, mora otroke v skladu z vero, ki so jo prejeli pri krstu, že od prvega detinstva navajati, da bodo spoznavali in častili Boga ter ljubili bližnjega... Naj se torej starši dobro zavedajo, kakšnega pomena je prava krščanska družina za življenje in napredek božjega ljudstva« (KV 3, 1).[33]

Kronika, ki jo je napisal Salimbene, poroča anekdoto, kako je Friderik II. Hohenstaufen skušal preiskati prajezik. Dojenčke, ki so bili brez staršev, je dal spraviti v neko hišo in naročil, da morajo dobiti kar najboljšo nego, pri tem pa je z vso strogostjo prepovedal, da bi kdo z otroki govoril. Tako naj bi otroci pokazali, kateri jezik bodo spontano govorili. Otroci pa niso začeli govoriti ne hebrejsko ne grško ne latinsko, marveč so — pomrli.[34]

Ali se ne bo v verskem pogledu zgodilo nekaj podobnega, če bodo v družini otroci naleteli le na molk, kar zadeva vero, na molk in na praznoto (nobene verske slike na stenah itd.) glede Njega, ki je vse ustvaril z besedo in z močjo Duha, da bi z učlovečeno Besedo in z močjo Duha poveličanega Kristusa vse prenovil? Ali ne pripomoremo k takšni usmerjenosti in k njenemu širjenju tudi mi s svojo premajhno zavzetostjo in včasih tudi s svojim koketiranjem s sekularizmom in s slavospevi na čast »anonimnemu krščanstvu«? Kakor da bi nikdar ne bili slišali, da je treba evangelij res oznanjati — in starši so prvi oznanjevalci — tudi za ceno trpljenja ponesti Kristusovo »ime pred pogane (narode) in kralje in Izraelove sinove« (Apd 9, 15.16)!

## Povzetek


RELIGIOZNOST KOT SESTAVINA ZAKONSKEGA ŽIVLJENJA

(Teologija zakona)

Anton Strlè

Razprava je bila mišljena kot predavanje katehetom in katehistinjam, ki se zavedajo, da je treba katehizirati tudi odrasle, ker je evangelij treba oznanjati vsem (prim. Apd. 9, 15.16) in ga ne »shranjati v prtiču« (Lk 19,


[33] V slov. prevodu je rečeno, »da so starši 'glavni vzgojitelji«. Latinski izvirni ima »primi et pracipui educatores«.

[34] Nav. J. Moltmann, Mensch. Christliche Anthropologie in den Konflikten der Gegenwart, Stuttgart-Berlin (Kreuz-V.) 1971, 118.

21). In prav kateheza o zakonu je danes vsekakor še posebno važna. Taka kateheza se mora opreti predvsem na velike temeljne misli sv. pisma, ki jih je povzel in nanovo osvetlil 2. vatikanski koncil.

1. Zakon izvira od Boga (prim. 1 Mojz 2—3) in je v **odrešenjsko-zgodovinski perspektivi** prispodoba za ljubezen med Jahvetom in njegovim ljudstvom (prim. Vp). — 2. To v novi zavezi najde svojo dopolnitev v **kristološko-ekleziološki perspektivi**, ko zakon postane podoba ljubezni med Kristusom in Cerkvijo, kar bo polnost doseglo ob koncu časov (prim. Raz 21—22). — 3. Iz pravkar povedanega sledi tudi pravo gledanje na **duhovnost zakoncev**, ki naj vedno raste iz korenin zakramenta. — 4. Bistvena prvina te duhovnosti je skupna molitev zakoncev, kar je mogoče označiti kot **»liturgijo zakonskega življenja«**. — 5. Ta naj postane **»liturgija družinskega življenja«**, saj so s sklenitvijo zakramentalnega zakona postavljeni temelji za »domačo cerkev« (v nekem smislu bi mogli pisati »Cerkev«, a bolje je »cerkev«, ker družina je in mora biti celica Cerkve v vélikem, živo povezana s Cerkvijo, sicer bi duhovno umrla). — 6. Na zakonu temelječe družine v njenem pomenu za zdravo religiozno krščansko versko življenje ni mogoče v ničemer nadomestiti.


## Zusammenfassung

### RELIGIOSITÄT ALS BESTANDTEIL DES EHLICHEN LEBENS

(Der theologische Aspekt der Ehe)

Anton Strlè

Der Aufsatz war gemeint als Vortrag für die Katecheten, die bewusst sind, dass auch die Erwachsenen der Katechisierung bedürfen, weil Evangelium allen Menschen gepredigt werden muss (cf. Apg 9, 15 f.) und nicht »in einem Schweisstuche aufbewahrt« werden darf (Lk 19, 21). Und eben die Kathechese über die Ehe ist heute allerdings besonders wichtig. Solche Katechese muss sich vor allem auf die grossen Grundgedanken der Bibel wie sie vom II. Vatikanischen Konzil resümiert und neu beleuchtet worden sind, stützen.

1. Die Ehe hat ihren Ursprung in Gott (vgl. Gen 2—3); sie ist in der **heilsgeschichtlichen Perspektive** Nachbild der Liebe zwischen Jahve und seinem Volk (vgl. Hl). — 2. Im Neuen Testament findet dies seine Ergänzung in der **christologisch-ekklesiologischer Perspektive**, wo die Ehe zum Nachbild der Liebe zwischen Christus und Kirche wird; dies wird aber seine Erfüllung erst am Ende der Zeiten erlangen (vgl. Offb 21—22). — 3. Aus dem soeben Gesagten folgt dann die richtige Auffassung vom **geistlichen Leben der christlichen Eheleute** — es muss aus den Tiefen des Sakraments wachsen. — 4. Das wesentliche Element dieses geistlichen Lebens ist das gemeinsame Gebet der Verheirateten, was man gleichsam als **»Liturgie ehelichen Lebens«** bezeichnen könnte. — 5. Dieses soll sich zu der **»Liturgie des Familienlebens«** ausweiten, denn mit dem sakramentalen Ehebund ist begründet, was das II. Vatik. Konzil »eine Art von Hauskirche« nennt (LG 11, 2); freilich muss diese »Kirche im kleinen« immer in lebendiger Verbindung mit der »Kirche im grossen« verweilen — wie eine Zelle in der Verbindung mit dem ganzen Organismus. — 6. Die in dem Ehebund begründete Familie ist in ihrer Bedeutung für das gesunde religiöse Leben (christliches Glaubensleben) schlechterdings unersetzbar.

Pij XI., okr. O krščanskem zakonu (Casti connubii), Ljubljana 1931.

Dokumenti 2. vatikanskega cerkv. zbora, Ljubljana 1966/67.

Commission épiscopale de la famille, Entretien pastoral en vue du mariage. Directoire et commentaire officiels, Ed. Centurion 1970.

Auer J. Das Sakrament der Ehe, v: J. Auer-J. Ratzinger, Kleine kath. Dogmatik VII, Regensburg (Pustet) 1972, 215—292.

Beaupère R. OP etc., Die Ehe. Zur aktuellen theologischen Diskussion, Herder-Bücherei, Bd. 348, Freiburg 1969.

Caffarel H., Le mariage, ce grand sacrament, v: L'anneau d'or, mai-août 1963, 187—339.

Doms H., Dieses Geheimnis ist gross, Köln 1960.

Famille, sest. v: Catholicisme hier aujourd'hui demain IV (1956), 1074—1086 (več avtorjev).

Floristan C. S.-Useros M. C., Teologia dell'azione pastorale, Roma (Ed. Paoline) 1970 (okr. Floristán).

Häring B., Christ in einer neuen Welt. Lebensgestaltung aus dem Glauben, Freib. i. Br. (e. Wewel) 1959 (okr. Christ).

Häring B., Ehe in dieser Zeit, Salzburg (O. Müller) 1960.

Häring B., Komentar 2. pogl. 2. dela CS (čl. 46—52), v LThK ZwVK III (1968) 423—446.

Höffner J. Kardinal, Ehe und Familie im Licht des Glaubens, Köln 1969.

Lehmann K., Zur Sakramentalität der Ehe, v: Henrich-Eid (Hrsg.), Ehe und Ehescheidung. Diskussion unter Christen, München (Kösel) 1972, 57—82.

Nadrah A., Zakramenti II (skripta), Ljubljana 1973, 121—175 (na str. 121 nav. literaturo).

Pieper J., Über die Liebe, München (Kösel) 1972.

Ratzinger J., Zur Frage nach der Unauslöslichkeit der Ehe, v: Henrich-Eid, Ehe und Ehescheidung, München (Kösel) 1972, 35—56.

Schmaus M., Der Glaube der Kirche, Bd. II, München (M. Hueber) 1970, 491—529.

Schnackenburg R., Die Ehe nach der Weisung Jesu und dem Verständnis der Urkirche, v: Ehe und Ehescheidung, München 1972, 11—34.

Schulte R., Kirche und Kult, v: Holböck F.-Sartory Th., Mysterium Kirche in der Sicht der theologischen Disziplinen, Salzburg (O. Müller) 1962, 713—813, zlasti 795—805.

Thils G., Sainteté chrétienne, Tielt/Belgique (Ed. Lannoo) 1959.

Thils G.-Truhlar K. VI., Laicat et Sainteté I, Roma (Herder) 1963.

Walter E., Quellen das lebendigen Wassers. Von der Fülle der sieben Sakramente, Freiburg i. Br. (Herder)$^2$ 1956, zlasti poglavje Herrlichkeit der christlichen Ehe, 271—310.

Vekoslav Grmič

# RELIGIOZNA VZGOJA V DANAŠNJI DRUŽINI

## Uvod

Pastoralna konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu riše situacijo današnjega človeka takole: »Človeštvo stoji danes v novem obdobju svoje zgodovine, kateremu dajejo pečat globoke in nagle spremembe, ki polagoma zajemajo ves svet. Povzročila sta jih človekov razum in človekova ustvarjalna dejavnost; te spremembe pa s svoje strani spet vplivajo na samega človeka, na njegove individualne in kolektivne sodbe in želje, na način njegovega mišljenja in delovanja tako v odnosu do stvari kakor tudi v odnosu do ljudi. Tako moremo govoriti kar o resnični družbeni in kulturni preobrazbi sveta, kar ima svoj odmev tudi v verskem življenju« (CS 4, 2).

Razumljivo je, da te spremembe odmevajo tudi v družinskem življenju.

E. Ell našteva tele spremembe, ki določajo današnjo podobo družine:

a) Iz velike družine, ki so v njej živele generacije, je nastala družina enega zakonskega para.

b) Patriarhalno urejena družina se je spremenila v družino partnerjev.

c) Družina s številnimi otroki se je umaknila družini z enim otrokom oziroma z dvema.

č) Posestniška družina je vedno redkejša, pač pa se močno uveljavlja družina, ki sta v njej mož in žena v delovnem razmerju.

d) Nekoč je družina proizvajala, danes pa je postala družina potrošnikov.

e) Družina ni več delovno torišče, ampak torišče prostega časa.

f) Iz statično stabilne družine je nastala dinamično mobilna družina.[1]

Spremembe, kakor smo jih našteli, seveda ne morejo biti brez pomena za religiozno življenje v družini, in to v pozitivnem in negativnem smislu. Kolikor pri tem upoštevamo splošno versko situacijo, ki posega tudi v družinsko okolje, je njihov vpliv še izrazitejši, navadno, žal, v negativnem pomenu. Takó bi smeli reči, da danes življenje v družini poteka »med vero in nevero« v polnem pomenu. To se pravi, da močno upada tradicionalna vernost, na njeno mesto pa stopa osebna vernost, ki je zanjo značilno, da je bolj nenehno iskanje Boga in srečavanje z njim kakor pa mirna posest objektiviranega Boga; to seveda nujno vključuje prisotnost nevere, ogroženost od nevere. Z druge strani pa gre za močan vpliv nevere na družinsko življenje, in to tem bolj, čim manj so družinski člani resnično osebno verni, čim manj so pripravljeni, da bi se srečevali z nevero in živeli z dvomi, ki se jim vsiljujejo.

Da ima spremenjena verska situacija v naših družinah svoje posledice za religiozno vzgojo, najbrž ni treba posebej poudarjati. Tudi je jasno, da so te posledice lahko pozitivne in negativne, ambivalentne glede na določeno poj-



[1] Ernst Ell, Fördern statt fordern, Freiburg in Br. (Herder) 1971.

movanje religioznosti in glede na določeno ocenjevanje verskovzgojnih prijemov ali sploh verske vzgoje.

Preden bomo govorili o verski vzgoji v današnji družini, si moramo torej nekoliko ogledati njeno versko situacijo. Gre za situacijo, ki se že uveljavlja in je splošno na vidiku v prihodnosti.

## I. VERSKA SITUACIJA V DANAŠNJI DRUŽINI

Takoj na začetku tega razmišljanja bi hotel reči, da je kljub nasprotnemu videzu nemogoče kar preprosto trditi: Današnja družina je manj verna kakor nekdanja. Bolj upravičena bi bila trditev, da je drugače verna, a se njena vernost kaže drugače. Rekli smo že, da je to vernost »med vero in nevero«.

### 1. Kaj je vera?

Holandski katekizem odgovarja: »Verovati pomeni pritrditi božjemu razodetju. Napak bi gledali na razodetje, če bi ga gledali kot velik sestav dokončnih in jasnih resnic. Razodetje je predvsem oznanilo in luč: božja luč nad našim življenjem, nad zgodovino, nad dobrim in zlom, nad smrtjo, nad Bogom samim, nad neskončnostjo ljubezni. Ko se oznanja to razodetje, je treba uporabljati besede v nekem zaporedju, smiselno povezane. To pa ne sme nikoli zbujati občutka, ko da bi bilo božje razodetje zbirka reči, ki jih je treba vedeti. To je božje gledanje naše resničnosti. Gledati z očmi vere se pravi gledati z božjimi očmi.«[2]

Za vero je torej značilno, da je človeku dana, podarjena, njene resničnosti pa ni mogoče objektivirati, čeprav je nekaj objektivnega. Z drugimi besedami: vera je predvsem izkustvo, doživetje.

J. Nieuwenhuis pravi o resničnosti, ki je vernemu človeku dana: »Če pravilno gledamo, moramo reči, da resničnost, ki je dana vernemu človeku, ni nobena druga resničnost, kakor je resničnost ostalih ljudi. Niso nova dejstva, ki jih vera postavlja pred nas ali daje na svetlo, niso to dejstva, ki jih neverni ljudje ne bi mogli spoznati ali zaznati. So obstoječa, znana dejstva, toda vera odkriva na njih nov pomen, nov vidik, novo razsežnost. Drugače povedano, ne zgodi se nič novega v veri, vendar postane vse novo glede na to, kako vernik vidi resničnost.«[3]

Podobno izražajo svoje pojmovanje vere tudi drugi teologi. Takó pravi Fortmann, da vera omogoča dostop k »neizrekljivemu temelju (dnu) stvari«.[4] Za Rahnerja je vera »popolna predanost neizrekljivemu temelju našega bivanja«.[5] Langeveld pa poudarja, da vera ustvarja odprtost »za ozadje razuma in izkustva«.[6]

V veri takó ne gre za resničnost, ki bi bila od naše vsakdanje resničnosti ločena. Samo ena resničnost je, ki je v njej mogoče odkriti Boga. Ta resničnost je človek, je njegov svet. Ta resničnost so človekove skušnje in

[2] Krščansko oznanilo-Holandski katekizem, Maribor (Obzorja) 1972, 311.
[3] Jan Nieuwenhuis, Gläubige Erziehung, Düsseldorf (Patmos) 1974, 18.
[4] Nav. J. Nieuwenhuis, n. d. 19.
[5] Prav tam, 19.
[6] Prav tam, 19.

njegova zgodovina. Verovanje vključuje interpretacijo in osmišljevanje vsega izkustva, kolikor ga doživljamo v obnebju nedoumljive skrivnosti.

Ker gre za »razodeto« vero, zato se pravi verovati v Boga zaupati človeku in njegovemu doživetju, končno seveda zaupati Kristusu. Vera v Boga se nam tako pokaže kot pripravljenost najprej, da zaupamo človeku. Vera je resnično »iz poslušanja«, je iz »sodoživljanja«.

To bomo laže razumeli, če prisluhnemo teologu Schillebeeckxu in njegovim besedam o razodetju: »Razodetje ni ‚božje odrešenjsko delovanje v zgodovini' samo po sebi, temveč je odrešenjsko delovanje, kakor so ga verni doživeli in izrazili, kot odgovor na svoje vprašanje po dokončnem orisu ali smislu človeškega življenja. Božje odrešenjsko delo samo imenovati razodetje, je v nekem pomenu redukcija in se pravi sprejeti polnost smisla nekega dejstva brez interpretacije, sprejeti smisel sam v sebi. Prav takó je redukcija, če bi interpretacijo kot takšno imenovali razodetje; to bi bila redukcija razodetja na zgodovino interpretacije, ki jo dejansko dajeta biblija in cerkvena zgodovina. V tem primeru bi bila vera samo subjektivni pogled na zgodovino, posledica gledanja, ki ga ni mogoče utemeljiti. Razodetje v krščanskem pomenu obsega božje odrešenjsko delovanje kakor tudi versko izkustvo in njegovo interpretacijo. Interpretacija verskega spoznanja sodi bistveno h krščanskemu razodetju. Zato doseže razodetje svojo polnost šele v človeškem odgovoru, torej šele v dejanju vere.«[7]

Kakor pa vero od ljudi sprejemamo, tako jo tudi ljudem dajemo. Zato bi lahko rekli, da dobiva vera svojo pristno podobo v občevanju z ljudmi, v aktivnem stiku z njimi. Tudi je treba poudariti, da vernik ne odkriva Boga samo v globini svoje lastne eksistence, ob stiku z drugimi vernimi ljudmi in v njih, temveč prav tako v ubogih, zatiranih, v angažmaju zanje.

Takó pojmovana vera ima močno personalistično oznako, je nekaj dinamičnega, eksistencialnega, kar je ogroženo od greha, kar je bolj iskanje kakor posest. Je torej stanje, ki ga označujemo z izrazom »med vero in nevero«, kakršna je sploh verska situacija današnjega človeka in v današnji družini, kakor smo že rekli.

### 2. Podrobnejša verska situacija v današnji družini

1. E. Ell opisuje versko situacijo danes takole: »Prej nekoč je imel človek resnico v posesti takó kakor ekonomsko posest. Sedel je na tem kakor v naslonjaču. Duhovni svet je bil jasno razdeljen: tu resnica — tam neresnica ... Zato je bilo mišljenje ars demonstrandi, umetnost, kako resnico razložiti, dokazati, ne pa ars inveniendi, umetnost, kako prek zmot »resnic« pravo resnico vedno znova iskati. Uvid, ki si ga želimo v »zadnjo resnico«, ni za nami, temveč pred nami. Jedra »zadnje resnice« so lahko prisotna v starih »resnicah«, druga pa nam bo razodela šele prihodnost ... Ker še »zadnja resnica« ni bila najdena, zato so tudi danes »resnice« poti iz najrazličnejših smeri k istemu cilju. To imenujemo pluralizem našega časa.«[8]

2. Priznati moramo, da je ta pluralizem navzoč v različnih oblikah tudi v današnjih družinah. Zakonca sta večkrat v verskem pogledu močno raz-

[7] Nav. J. Nieuwenhuis, n. d. 48.
[8] E. Ell, n. d. 116.

lična. Te razlike so seveda tem odločilnejše za medsebojne odnose, čim bolj jih podčrtava javno, družbeno življenje in se zavzema za eno ali drugo obliko. In takó so zakonci postavljeni pred težko vprašanje, kako naj kljub vsemu uresničijo ekumenizem ljubezni, kako naj zidajo predvsem na tistem, kar jim je skupno, kar jih druži, kar jih skupno posvečuje. Odkriti morajo drug v drugem najprej človeka v najglobljem pomenu, tisto osebno jedro, kjer je tudi na poseben način navzoč Bog, in na tem graditi mostove še drugih medsebojnih vezi in stičnih točk. Apostol Pavel pravi: »Posvečen je namreč neverni mož po ženi in posvečena je neverna žena po možu« (1 Kor 7, 14). Mislim, da pomenijo te besede opomin za vernega človeka, da mu nakazujejo brezpogojno izhodišče njegovega razmerja do zakonskega tovariša.

3. Gotovo so v ta namen potrebni verski pogovori med možem in ženo, ki pa morajo potekati v duhu dialoga, če naj bodo uspešni. K. Tilmann pravi: »V našem času, ko okolje v veliki meri ni več krščansko, moramo o veri znati govoriti... Lepo in prav je, če se zakonci srečujejo ob primernem času in primerno v pogovoru o Bogu in o življenjskih vprašanjih. To spada k celostnosti in h globini zakona, da je Bog med obema in v njihovi skupnosti doma, doma v njihovi ljubezni, v pogovoru, v zadnjem sporazumnem srečanju. Potem je njihovo življenje in njihovo pričevanje o Bogu prepričljivo pred otroki.«[9]

4. Še pomembnejša kakor pogovor je medsebojna ljubezen in vse, kar je za skupnost v ljubezni potrebno. Ljubezen je božje okolje, je klicanje Boga, ki o njem pravi apostol Janez, da je ljubezen, v neposredno bližino. Zato more ljubezen zbližati še tako velika nasprotja in jih narediti prozorna za Boga. Vendar je prav zaradi tega zelo zahtevna. »Ljubezen je potrpljiva, je dobrotljiva; ljubezen ni nevoščljiva, se ne ponaša, se ne napihuje; ni prešerna, ne išče svojega, se ne da razdražiti, ne misli hudega; se ne veseli krivice, veseli se pa resnice, vse opraviči, vse veruje, vse upa, vse prenaša« (1 Kor 13, 4—7).

5. Včasih je celó bolje o Bogu molčati kakor govoriti. Razlogi za to so lahko različni. Predvsem pa se utegne zgoditi, da kdo kratko in malo ne more izraziti svojega doživetja in se mu zdi vsak izraz preveč površinski, da bolj Boga ponareja, kakor zanj pričuje. Mislim, da nam vse to ne sme zveneti tuje, če le malo pomislimo na tiste, ki so imeli posebno globoka doživetja Boga, pa so hkrati okusili nebogljenost svojih besed. Dalje je mogoče, da si kdo ne upa govoriti o resničnosti, ki jo sluti in pozna, a je ne more uveriti s svojim ustreznim življenjem in delom. H. Urs von Balthasar riše držo modernega človeka glede vere: »Noče biti ujetnik konfesionalnih absolutnih trditev pa tudi ne idealističnih in kozmoloških zanosov. Narediti noče nobenega koraka dalje od tega, za kar more prevzeti odgovornost s svojo eksistenco, s polno resničnostjo svojega lastnega bivanja. Zato je postal tako molčeč, njegov molk... je tako previden in zadržan, ustreza njegovi iskrenosti, ko noče reči nobene besede, ki je ne bi mogel overiti s svojim življenjem.«[10] Takšen molk ima v današnji družini svoje upravičeno mesto.

---

[9] Klemens Tilmann, Wie spricht man heute in der Familie von Gott?, Donauwörth (Auer) 1973, 7—8.

[10] Nav. Gisela Hommel, Religionslose Erziehung in der christlichen Familie, München (Pfeiffer) 1969, 79—80.

6. Navaditi se moramo sploh na prvo mesto postavljati ortopraksijo, iz nje pa potem izhaja, zori, se oblikuje ortodoksija. G. Hommel naravnost pove: »Nebesa, to se pravi v bibličnem jeziku božja navzočnost, kraljestvo, božje vladarstvo, so sredi našega življenja, so tam, kjer si zanje prizadevamo, da so navzoči, kjer zanje pričujemo; to je, kjer uresničujemo pravičnost, mir in solidarnost, dobroto in potrpežljivost, ljubezen in odpuščanje.«[11] Sicer pa je takšno tudi Kristusovo gledanje, saj pravi: »Kdor namreč ni proti nam, je za nas« (Mr 9, 40).

7. Situacija, ki smo jo označili kot situacijo »med vero in nevero«, pospešuje razvoj osebne vernosti v družini, kolikor seveda ni že odsev osebne vernosti. Če je kateri od zakoncev prišel še iz tradicionalne verne družine, pa je drugi že drugačen v tem pogledu ali sta oba prišla v novo okolje, ki niti malo ni naklonjeno tradiciji.

Res pa je, da je vernost v družini danes izpostavljena tudi velikim nevarnostim, če upoštevamo še porabniško miselnost, ki skuša izriniti ne samo versko življenje, temveč tudi duhovno življenje v širšem pomenu; če upoštevamo pojave v družbenem življenju, kakor so urbanizacija, industrializacija in sekularizacija; če upoštevamo končno najraznovrstnejše načine manipulacije s pomočjo družbenih občil.

8. Zato so družine potrebne posebne dušnopastirske pomoči. Sploh bi najbrž morali odločno premakniti poudarek s kateheze otrok na dušnopastirsko skrb za družine. Pozneje bomo jasno spoznali, kako je to potrebno, ko bomo govorili o verski vzgoji v družini.

Ne smemo se namreč slepiti, da bomo imeli večje uspehe z uvajanjem otrok v versko življenje, če ne bomo dajali potrebne pomoči družinam, da bodo mogle doma ustvariti okolje, ki bo otroke uvajalo v takšno življenje, ne da bi se tega prav zavedali.

V ta namen so potrebne tudi povezave med posameznimi družinami, je potrebna medsebojna pomoč med njimi. Posamezne družine nikakor ne smejo imeti občutka, da so osamljene in same sebi prepuščene. Razen tega jim je izmenjava izkušenj močno potrebna.

Družinska pastorala je torej danes pred zahtevnimi nalogami, ki jih bo mogla rešiti, če bo resnično posvetila tako teoretičnemu kakor praktičnemu delu za družine čim več skrbi in bo predvsem znala v to delo vključiti laike, ljudi, ki imajo bogato izkušnjo v tem pogledu.

## II. SPLOŠNA VERSKA SITUACIJA

Glede splošne verske situacije omenimo samo najpomembnejše poteze ali sestavine.

1. Tradicionalno pogojena vernost stopa vedno bolj v ozadje. Verska tradicija vedno manj odločilno vpliva na človekovo vernost. Vse to namreč, kar je pospeševalo obstoj tradicije, je izgubilo svojo moč nasproti dejavnikom, ki so tradiciji nenaklonjeni ali jo celo zavračajo. Predvsem gre tukaj za vpliv ekonomskih, družbenih, političnih in z njimi povezanih kulturnih



[11] Gisela Hommel, n. d. 81.

sprememb, ki so s svojo revolucionarno silovitostjo spremenile miselnost današnjega človeka in ji vtisnile z ene strani pečat zahteve po čim popolnejši avtonomiji, z druge strani pa porabniško mrzlico. Takó človek z ene strani doživlja Boga kot tekmeca, z druge pa je insenzibilen zanj in mu je Bog nepotrebna postavka.

Marsikaj je potrebno, da more človek to krizo premagovati. Dejansko je to problem, ki se mu tisti, ki so za njegovo reševanje odgovorni, vse premalo posvečajo. Prijetneje se jim zdi zidati na starih temeljih, čeprav slutijo, da niso trdni, kakor se odločiti za nekaj novega, kakor tvegati. Takó se pastorala večkrat izgublja v prijemih, ki postajajo vedno bolj preteklost, boji pa se pogledati v oči prihodnosti in misliti na nove prijeme. V mislih imam predvsem delo z majhnimi skupinami in vključitev laikov v dušnopastirsko delo. V mislih imam duhovnika kot duhovnega učitelja in voditelja vseh ljudi brez razlike v duhovnem življenju, posebno pa še voditelja — prijatelja majhnih skupin. V mislih imam končno duhovnika kot pričevalca za Kristusa, ki osvaja, ne da bi postavljal zahteve v običajnem pomenu in moraliziral.

2. Drugi pojav, ki vpliva na vernost današnjega človeka, je sekularizacija, ki pa prehaja v sekularizem. Nihče ni prost od tega vpliva. Bog izginja iz javnega življenja, zemeljske resničnosti se osamosvajajo in Bog izgublja zanje svoj »raison d'être«. Za Boga kratko in malo ni več mesta ne v svetu in ne v življenju. Relativna avtonomija zemeljskih resničnosti — sveta, človeka in kulture — prehaja v absolutno avtonomijo, molk o Bogu prehaja v zanikanje Boga.

Kakor je sekularizacija upravičena in v osnovi ustreza krščanskemu pogledu na svet in življenje, tako je v nevarnosti, da se sama po sebi sprevrže v sekularizem, čeprav zopet ne smemo spregledati tega, da je morda to potrebno za streznjenje, za odločnejšo določitev mej sekularizacije. Nevarnosti za človekovo vernost, ki ji grozi s te strani, gotovo ne smemo podcenjevati, in to tem manj, ker pojav sekularizacije ne nastopa osamljeno, temveč se ob njem uveljavljajo dejavniki, ki vplivajo naravnost negativno na človekovo vero. Med take dejavnike bi smeli šteti na eni strani tudi neupravičene poskuse, kako zavreti sekularizacijo, na drugi strani pa reakcijo na takšne poskuse kakor sploh na preteklost, ki je vse sakralizirala, vsemu vtisnila pečat absolutnega in tako onemogočila vsak razvoj, vsako spremembo. Tudi italijanski referendum spada sem.

3. Takó smo prišli do tretjega pojava, ki določuje miselnost današnjega človeka. To je množična zavest, da je Bog mrtev, da Boga ni, to je množični ateizem.

Ne mislim na prepričanje, ki so se nekateri do njega dokopali, ali še bolje na prepričanje, ki so se nekateri ob njem ustavili, kakor bi prišli v slepo ulico, potem ko so dolgo iskali in še naprej iščejo. Mislim predvsem na takó imenovani negativni ateizem in na ateizem, ki je postal ideologija v službi posebnih interesov in koristi posameznikov in skupin. V obeh primerih se vprašanje Boga resno več ne zastavlja, v obeh primerih je tudi navzoče ozadje, ki ga določuje teženje, drugim vsiliti iste poglede, pa naj gre za zavestno ali bolj podzavestno teženje, za moralni ali tudi »fizični« pritisk. Sicer pa že množičnost sama po sebi vznemirja vernega človeka in

mu zastavlja vprašanja. Samo po sebi ima lahko to dejstvo pozitiven pomen, a večkrat gre za negativne posledice, posebno če človek ni dovolj pripravljen na takšno izzivanje ali kadar gre za najraznovrstnejše ozire, ki mu narekujejo odločitve. Ko govorimo o družini, se moramo tega še posebno zavedati.

Sploh bi morali vedno imeti pred očmi to, da okolje drugače vpliva na človeka, če ga jemljemo zunaj družine, kakor če upoštevamo njegove družinske vezi in poglede. Na to najbrž večkrat pozabljamo. Zato pa imamo tolikokrat pred seboj namišljene razmere, namišljenega človeka, kar pomeni, da so tudi naši pogledi in prijemi nerealni.

Vsekakor je tudi splošna situacija, ki smo si jo nekoliko ogledali, takšna, da potrjuje, kar smo rekli v začetku o verski situaciji družine, da namreč tudi verna družina danes živi med vero in nevero.

Za versko vzgojo ima sekularizacija še posebne posledice, kolikor se druži z ateizmom in potem postane ateizem obnebje vse zunajdružinske vzgoje. Tem večje so gotovo potem naloge staršev, tem zahtevnejša je družinska verska vzgoja. Lahko bi skoraj rekli, da stojijo starši v takem primeru pred problemi, ob katerih se jim vsiljuje misel, da je bolje sploh ne imeti otrok, kakor zanje danes prevzemati odgovornost. Mi duhovniki pa s takšno lahkoto postavljamo zahteve in izrekamo negativne sodbe o njihovem delu!

## III. RELIGIOZNA VZGOJA V DANAŠNJI DRUŽINI

Kar smo doslej povedali, je bilo potrebno iz več razlogov. Predvsem pa je bilo nujno zaradi tega, ker smo se tako izognili nevarnosti, da bi govorili o družini, kakršne dejansko ni več, ali da bi postavljali zahteve, ki jih današnja družina sploh ne more uresničiti, izpolniti. Priznati namreč moramo, da v tem pogledu kaj hitro napačno ravnamo in smo premalo realni, ker pač ne poznamo dejanskih razmer, ki v njih živijo danes družine. Tako nikakor ni bilo odveč, kar smo povedali.

Razpravo o religiozni vzgoji pa bomo razdelili v dva dela. V prvem delu bomo govorili splošno o religiozni vzgoji v družini. V drugem delu pa si bomo to vzgojo nekoliko natančneje ogledali.

### 1. Splošno o verski vzgoji v družini

1. Za religiozno vzgojo v družini je najprej potrebno ustrezno ozračje, ki ga določuje medsebojna ljubezen. Brez ljubezni ni mogoče govoriti o verski vzgoji. Ljubezen je namreč za overjanje religioznih dejstev, za doživljanje religiozne dimenzije nujno potrebna. Kjer v družini ni ljubezni, tam pogreša otrok temeljno izkustvo, ki bi na njem mogel zidati svojo vernost. Vse lepe besede in še tak verski formalizem so zaman. Mislim, da nam to potrjujejo pogosti primeri, ko iz »na videz« trdno vernih družin pridejo popolnoma neverni sinovi in hčere.

2. S silo ni mogoče v verski vzgoji ničesar doseči. Sila rodi odpor. Razen tega je okolje danes v glavnem versko indiferentno, če že ne veri nasprotno, kakor smo ugotovili v dosedanjih izvajanjih. Zato bo otrok takoj vse zavr-

gel, kar mu je bilo vsiljeno, kakor hitro se bo lahko znebil vpliva staršev in odvisnosti od njih.

3. Vzgajati je treba z zgledom, in to tako, da otrok ne bo imel občutka, da starši nekaj delajo samo zaradi njega ali da mu karkoli prikrivajo. Starši morajo živeti svojo resnično vero, pa čeprav ta vera ni brez konfliktov ali problemov, ki pa jih vedno znova rešujejo. Vera, ki si jo otrok ob starših privzgoji, ne sme biti nerealna, ki ne bi dopuščala nobenih problemov.

4. J. Nieuwenhuis je za podnaslov svoje knjige, ki govori o verski vzgoji, zapisal besede, ki odlično opredelijo to prizadevanje: »Verska vzgoja ni posebna vzgoja poleg navadne vzgoje ali nad njo. Verska vzgoja je marveč njen integralni vidik, kolikor je vzgojitelj sam veren.«[12] V tej knjigi pa beremo: »Verska vzgoja ali, bolje rečeno, verna vzgoja je običajna vzgoja, ki jo opravljajo ljudje, kolikor si sami prizadevajo, da bi bili verni. Takšna vera ne pomeni nobenega posebnega življenjskega prostora, nobene nadstavbe ali podstavbe poleg običajnih stvari v življenju. Je znotraj življenjskega prostora in je njegov sestavni del, nekakšna domneva, dihanje, gledanje odsevov, namigov, podob, ki kažejo na nekaj ali na nekoga za vsem tem, in to v moči zaupanja v ljudi, ki so tudi to doživeli in niso iz tega potem naredili (svoje) skrivnosti.«[13]

E. Ell izjavlja: »Najboljša vzgoja je vedno tista, ki je ne opazimo. Vzgajati zato ne pomeni v prvi vrsti pedagoško se udejstvovati ali govoriti množico besed z etično vsebino, temveč kratko in malo skupno preživeti del življenja.«[14]

Iz tega sledi, da je za družinsko vzgojo predvsem pomembno, da so starši verni, da svojo vero živijo.

5. Dobro vzgaja tisti, ki zna iskati, ki zna čakati in zato ne prehiteva otrokovih zmožnosti; ki se zaveda, da je vzgoja dialoški proces, ki sta zanj potrebna oba partnerja kot sodelavca: vzgojitelj in gojenec.

Najprej se je torej treba zanimati za otroka, za njegovo rast, za njegov razvoj, šele potem misliti na ustrezne vzgojne prijeme, treba je »odgovarjati na vprašanja«. V tem pogledu verska vzgoja često greši in zato več škoduje kakor koristi.

»To pomeni, da ne smemo več storiti ali hoteti, kakor je mogoče. To pomeni, da tako dolgo, dokler še ni mogoče več storiti, prav to storimo, kar moramo storiti, ko smo to, kar smo. Verovanje ni nič 'nenavadnega', temveč je v tem, kar smo in delamo. Četudi ne vemo, vzgajamo versko, morda celo, ne da bi hoteli. Vsak človek, ki se ukvarja z otroki, vključuje v to opravilo svojo vero, nehote, ker drugače ne more. Otrok sprejema te signale in bo v določenem času gotovo vprašal, kaj pomenijo. Prej ni potrebno, da bi te signale prevajali (tolmačili); še več, če jih prevajamo prezgodaj, jih naredimo nerazumljive.«[15]

6. Versko spoznanje zahteva predhodno ustrezno izkustvo. Brez verskega izkustva je versko spoznanje nemogoče. Prav takó je mogoče tolmačiti ver-

---

[12] Jan Nieuwenhuis, n. d.
[13] Prav tam, 124.
[14] Ernst Ell, n. d. 105.
[15] Jan Nieuwenhuis, n. d. 133.

sko izkustvo šele potem, ko ga tisti, ki ga »poučujemo«, že ima. V resnici torej gre pri verskem spoznanju za »prepoznanje«.

Verska vzgoja je v rani mladosti zaradi tega istovetna z zbiranjem splošnih skušenj, posebno še tistih, ki imajo za vero izreden pomen: dobrota, zaupanje, ljubezen.

7. Tudi verska vzgoja mora pomeniti predvsem ponudbo in omogočiti otroku, da je aktiven, da tudi sam išče, da tako sam prihaja do »svoje« vere. To se pravi enako resno jemati resnico, da je vera svobodna in da zato mora biti ustrezna tudi verska vzgoja. Tako je otroku prihranjena nevarna kriza, ko bi se moglo »moranje« spremeniti v popolno nasprotje in uničiti vero.

Sploh moramo vedeti, »da verska vzgoja, ki je vse razložila in dognala, dejansko zapira vrata k veri, kajti potem ni več mesta za upanje in pričakovanje. Verovati pa se vendar pravi predvsem ne vedeti.«[16]

Takó definitivne razlage, opredelitve kakor takšne, ki jih narekuje dolžnost, ki so zapovedane, zamorijo vero v pravem pomenu. Z njimi vzgajamo v najboljšem primeru ideologe, fanatike, nikakor pa ne vernike.

8. Verska vzgoja se nikakor ne začenja šele s pogovorom, temveč že takrat, ko starši otroku izpolnjujejo najosnovnejše potrebe. Takrat dobi namreč otrok zaupanje do sveta, do ljudi. Prepriča sa, da je v življenju poleg teme tudi luč, poleg neprijetnosti tudi prijetnost, ugodje, poleg trdote tudi ljubezen, poleg nesmisla tudi smisel.

9. Kar se tiče predstave o Bogu, morajo starši vedeti, da jo otrok v začetku istoveti z očetovo in materino podobo, da je Bog zanj nekdo, ki je kakor oče in mati. Šele v šestem letu začne spoznavati, da je Bog »večji« od staršev, vendar ima še do devetega leta otrokove starosti poteze, kakor jih imata oče in mati. Odločilna pa je za otrokovo podobo o Bogu tudi podoba, kakršno imajo o njem starši. »Otrok veruje, kakor verujejo njegovi starši in kar verujejo starši... Razlike se nanašajo le na različnost izkustva.«[17]

10. Okrog desetega leta starosti nastopi v otrokovem mišljenju sprememba. Otrok ne misli več samo konkretno, temveč želi spoznati tudi pomen stvari, njihova medsebojna razmerja. Kratko rečeno, zmožen je že abstrakcije in čuti potrebo po njej. Postane prav tako vedno bolj kritičen, kritičen do svojega dosedanjega spoznanja in do oseb, ki ga je od njih dobil.

Verska vzgoja mora to spremembo upoštevati. Še vedno pa ostane resnično, da otrok veruje, kakor in kar verujejo starši, kar veruje njegovo družinsko okolje, čeprav se začne z njim dogajati, kar nam daje razumeti podobo dvanajstletnega Jezusa v templju.

### 2. Podrobnejša verska vzgoja

V tem poglavju bomo omenili nekatere verskovzgojne prijeme ali nekatere sestavine verske vzgoje v današnji družini. Dobro je namreč, da se tudi ob njih ustavimo, ker najbrž ni vse tako samo po sebi umevno, kakor se utegne komu na prvi pogled zdeti.

---

[16] Prav tam, 143.
[17] Prav tam, 103.

1. Ustavimo se najprej ob bibliji.

Prav je, da se otrok seznani z biblijo v družini. Vendar ne smemo misliti, da je biblija predvsem knjiga za otroke. Nikakor. Biblija je knjiga za odrasle. Če le malo upoštevamo biblične znanosti in vse, kar sledi iz dejstva različnih literarnih vrst, ki jih biblija uporablja, potem te trditve ni treba dokazovati. Zato se najbrž večkrat zgodi, da starši dajo otroku biblijo prehitro v roke oziroma ga z njo seznanijo, vsaj danes. In takó otrok jemlje biblijo preveč konkretno ter isti biblične zgodbe s pravljicami, kar gotovo škoduje njegovemu normalnemu razvoju v verskem pogledu. Posebno pred enajstim letom je težko otroku pravilno približati svet biblije. Zato nikakor ne smemo začeti prezgodaj pripovedovati bibličnih zgodb. Ozirati se je treba pri tem na otrokovo izkustvo in sploh na njegov duševni razvoj. Pri izbiranju snovi pa ne smemo upoštevati samo nazornosti zgodb, kajti v sv. pismu gre končno predvsem za smisel. V mislih imam npr. Kristusove čudeže, ki so znamenja in imajo v kontekstu poseben pomen. Tudi otroci ne smejo dobiti vtisa, da je bil Kristus v prvi vrsti »čudodelnik«.

Če že starši začnejo pripovedovati biblične zgodbe, potem naj začnejo z zgodbami iz Jezusovega življenja, ki je iz njih mogoče razbrati Jezusovo človečnost, njegovo dobroto in usmiljenje. Predvsem pa naj otroke pripravljajo na razumevanje biblije s svojim življenjem. Ko bo otrok sposoben sam knjigo prebirati in se iz nje učiti, jo bo potem tudi pravilno razumel, saj je bil prej priča življenja iz biblije.

Kot vodilo naj bo v tem pogledu izjava teologa Goldmana: »Biblija je najpomembnejši vir krščanstva za odrasle. Napisali so jo odrasli za odrasle, zato nikakor ni otroška knjiga.«[18]

2. Kaj pa poučevanje otroka v pravi veri?

Vera ne pomeni v prvi vrsti znanje, poznanje verskih resnih, temveč zaupanje, zaupanje v ljudi in v Boga, življenje iz zaupanja.

Iz tega seveda ne sledi, da lahko nauk kar odmislimo, da resnice sploh niso pomembne. Resnice so pomembne, vendar jim ne gre prvo mesto, temveč drugo.

Verske resnice so življenjske resnice. Pomembne so za življenje. Za njimi stojijo ljudje s svojim življenjem, ljudje, ki se nanje lahko zanesemo.

Teh resnic sploh ni mogoče adekvatno izraziti. Formulacije so le refleksne in besedni izraz življenjske resničnosti, doživete resničnosti, skrivnosti ali verskega izkustva.

Informacija o verskih resnicah, učenju verskih resnic le osvetljuje, kar je nekako človeku že znano iz življenja, in samo v tem okviru doseže svoj smisel. »Verski nauk pomeni ekspliciranje vere, ne samo genetično — da je takó nastal, temveč tudi pedagoško — da tako mora biti. Členi vere, dogme in teze, vse to je nastalo pozneje, kakor je bila vera, in je nastalo, ker je že bila uresničena vera. Vse to torej predstavlja vero, nikakor pa je ne zbudi.«[19]

»Ne vodi znanje do vere, temveč vodi vera do zahteve po znanju. Prav tako, kakor ne moremo postati inozemci, če se naučimo besed tujega jezika,

[18] Nav. J. Nieuwenhuis, n. d. 242.
[19] Prav tam, 184.

tudi ne moremo priti do svoje vere, če se naučimo tega, kar so drugi sestavili kot verski nauk. Do vere pride otrok, če vero vdihava od ljudi okrog sebe, če sodeluje z ljudmi v svoji okolici.«[20]

Verski pouk v družini je predvsem in že takoj v rani mladosti otroka skupno življenje in skupno opazovanje sveta v družbi staršev, ki so verni. Šele ko je takšna vera, ki si jo je otrok pridobil v sožitju s starši, dosegla določeno obliko, je prišel čas za katehezo, za ekspliciranje tega, kar otrok že ima. Iz tega sledi, da kateheza v pravem pomeni ni za majhne otroke, celo ne za otroke prvih razredov osnovne šole. Čas za pravo katehezo nastopi šele okrog desetega, pa še takrat se mora ozirati na otrokovo versko izkustvo in tudi mora iz izkustva, iz verskega življenja »kateheta« izhajati. »Prava vera ni v prvi vrsti skupek razodetih resnic, temveč resnica živih in verujočih ljudi«, zato gre v verski vzgoji predvsem za ljudi in ne za nauk.[21] Resnična kateheza torej predvideva vero v otroku in v katehetu.

Ker je kateheza tako tesno povezana z življenjem otroka in kateheta, zato je v glavnem vedno bolj improvizacija kakor izpolnjevanje kakšnega programa. Zato pa se tudi ne posreči vedno, a kadar se posreči, je učinek izreden. In posreči se tem bolj, čim bolj je razgovor med katehetom in otrokom, in to besedni in še bolj življenjski razgovor. »Kjer so skupaj ljudje, ki verujejo, tam bo vera navzoča, pa čeprav je njihova dejavnost predvsem profana in svetna.«[22] Kolikor bolj velja to za katehezo v ožjem pomenu!

Vse to je pomembno tudi za katehezo v družini, kolikor jo opravljajo starši.

3. Sedaj pa še nekaj besed o molitvi.

Tudi glede molitve moramo reči, da se otrok nauči moliti ali uvede v molitev najprej tako, da živi skupaj z odraslimi, ki molijo. Seveda gre v začetku predvsem za posnemanje, a počasi pride otrok do zavesti nekoga, ki je v molitvi soudeležen, čeprav neviden. Tudi sicer postane njegova molitev vedno osebnejša in popolnejša.

Doživljanje molitve odraslih, staršev, je za otroka vsekakor odločilno. Zato smemo reči, da se bo otrok uvedel v molitev, v pravo molitveno življenje samo, če se bo srečaval z ljudmi, ki znajo moliti in spreminjajo vse svoje življenje v molitev, ki molijo iz pristnega verskega izkustva, to izkustvo v molitvi poglabljajo in ustrezno potem oblikujejo svoje vsakdanje življenje.

Starši se morajo varovati, da bi navajali otroka k neiskreni molitvi ali bi otroka z molitvijo nravno vzgajali tako, da bi otrok moral moliti za to ali se pogovarjati z Bogom o tem, kar bi mu morali starši povedati in razložiti.

Molitev mora otrok doživljati tako, da bo občutil kot nekaj velikega, da sme moliti. Zato ni dobro, če je molitev preveč togo navezana na določen čas ali če jo starši otroku vsiljujejo. Iz istega razloga je tudi najbolje, če starši izrečno učijo otroka moliti šele, ko se v njem porodi želja po molitvi, kakor se je porodila v apostolih, ko so prej nekaj časa opazovali Kristusa, kako je molil. Seveda je pogoj za to, da starši resnično iskreno molijo, tako

[20] Prav tam, 184.
[21] Prav tam, 191.
[22] Prav tam, 197.

da otrok more začutiti potrebo po molitvi. Če pa ni tako, je sploh veliko vprašanje, kakšen uspeh ima pouk v molitvi.

Glede drže pri molitvi moramo reči podobno, da se je otrok nauči tako, da opazuje svoje starše in sploh odrasle. Tako tudi od začetka dojema zvezo med molitvijo in ustrezno držo, ki je sicer nekaj zunanjega, a je pristen izraz pristne molitve.

Pristno molitveno okolje torej najzanesljiveje navaja k pristni molitvi. Ne gre za besede, temveč za razpoloženje, za doživetje. Če pa je tako, potem ni dobro otroku vsiljevati formul, ki lahko prehitevajo ali onemogočajo njegovo izkustvo, ker mu več ne ustrezajo. Končno mora že otrok doživeti, da ni mogoče z besedami izraziti, kar človek občuti, kadar moli, da se moliti ni mogoče v pravem pomenu naučiti, temveč je mogoče samo poskušati moliti, poskušati priti v stik z Bogom in se iskreno postaviti pred Boga, prisluhniti torej Bogu, zato znati obmolkniti ter čakati. Ob prevelikem poudarjanju molitvenih obrazcev se kaj lahko zgodi, da ostane molitev za vedno na stopnji »blebetanja«, kolikor je otrok, ko odraste, kar ne opusti. Druga nevarnost pa je, da dobi molitev tako pomen magične formule kot »daj-dam« ali »formula-učinek«. Potrebna je torej velika previdnost v tem pogledu, morda raje storiti manj kakor preveč.

4. Za religiozno vzgojo imajo precejšen pomen prazniki, ki jih družina na poseben način obhaja, kakor sta npr. božič in velika noč, da omenim samo ta dva. Vse, kar je s praznovanjem teh praznikov v zvezi, ostane navadno otrokom v neizbrisnem spominu. Izkustvo, ki si ga tako pridobijo, jih oblikuje pozneje v življenju, čeprav so ti dnevi že zdavnaj izgubili zanje verski pomen. V notranjosti ostanejo takšni prazniki za vedno povezani z verskimi čustvi, z verskimi doživetji. In čim bolj je bilo njihovo obhajanje nekoč povezano s praznovanjem v cerkvi, tem gotoveje ostane v odraslem človeku za vedno navzoča tudi ta razsežnost praznovanja. Vse to se ne da izbrisati, kakor se ne da izbrisati misel na dom, kakor ostane neizbrisno doživetje doma. Še več, to gre iz roda v rod, čeprav kdaj samo še skrivaj. Kako bi si mogli sicer razlagati, da otrok navidezno nevernih staršev napiše v šolski nalogi, da je bil najbolj srečen, ko ga je očka presenetil z lepimi pirhi na veliko noč zjutraj, in to s pirhi, ki jih je sam pobarval? Prazniki naj bodo v družini res prazniki, kolikor je le mogoče.

5. Življenje, ki ustreza evangeliju, naj bo še zadnja točka, ki jo hočemo omeniti v zvezi z religiozno vzgojo.

Če smo doslej tako poudarjali izkustvo, ki si ga mora otrok pridobiti v družini, kar se tiče njegove vere, potem je to samo po sebi umevno, kadar govorimo o življenju, ki ustreza evangeliju, saj se v tem kaže vera v najpristnejši podobi. Otrok se tega življenja nauči od staršev, tako da mu pozneje poznanje Jezusovega življenja in dela, poznanje tudi »božjih zapovedi« pomeni samo eksplikacijo tega, kar je dejansko že okusil, za kar se je že navdušil ali kar je že odklonil.

Kolikor pa je potreben izrečen pouk v tem pogledu že v rani mladosti, mora potekati takó, da je povezan z izkustvom. In kolikor ga starši ali sploh vzgojitelji povezujejo z Bogom, naj ga res povežejo z Bogom, ki je »Oče tudi izgubljenega sina«, ki mu je mogoče brezpogojno zaupati, ki človeka vedno le dviga, rešuje, ne pa z Bogom, ki je v resnici ponarejena in popa-

čena podoba Boga in zato more človeka, ki je obenem pravičen in grešen, samo odbijati ali popačiti, pogubiti v pravem pomenu. Bog ne sme otroka plašiti, ampak privlačevati, otrok se ga ne sme bati, temveč ga ljubiti, ne sme se ga »izogibati«, ampak mu vedno moči zaupati.

Kristus je dokončno zagotovilo božje ljubezni in božjega usmiljenja in kot takšen mora biti tudi vključen v otrokovo moralno vzgojo.

Ne strah, temveč zaupanje ga mora voditi v življenju, ki naj ustreza evangeliju, ga mora navduševati v prizadevanju za takšno življenje. Zaupanje pa bo otrok imel, če bo ob starših, v družini okusil blagoslov dobrote in ljubezni, vsaj to, in če bo tudi njegova podoba Boga ožarjena z dobroto in ljubeznijo, če bo ustrezala evangeljski resnici.

## Sklepne misli

Vprašanje, ki si ga ob koncu tega razmišljanja o verski vzgoji v današnji družini zastavljamo, je seveda, ali je to danes sploh mogoče, ali lahko to od staršev pričakujemo.

1. Gotovo ni lahko in ne bo šlo brez resnega prizadevanja in tudi pomoči, ki jo je Cerkev dolžna staršem dajati, ki jim jo mora dajati pastorala. Zato ponovno poudarjam pomen družinske pastorale.

2. Kakor ste mogli razbrati iz izvajanja, je poudarek predvsem na življenju in ne na učenju, na vzgoji, ki poteka »nehote«.

3. Gre tudi predvsem za življenje dobrega človeka, zakoncev, ki se resnično ljubijo, kajti najprej je otroku potrebno doživetje zaupanja v človeka, doživetje dobrote in ljubezni. Gre torej predvsem za dispozicijo za vero, če hočete, in to morejo dati otroku celo malo verni starši.

4. Ne smemo pozabiti prav tako na nekatere pozitivne vplive okolja zunaj družine, ki dopolnjuje vzgojo v družini.

5. Bog deluje v otroku še zunaj okvira verske vzgoje in daje rast tudi »slabi« setvi, ker je pač Bog. Vera vključuje to delovanje. Zato smemo vedno še upati, tudi proti upanju.

6. Končno so starši, ki jih določuje situacija »med vero in nevero«, na poseben način sposobni za pristno versko vzgojo, kolikor imamo v mislih osebnostno razsežnost vere in dejstvo, da je vera v resnici bolj iskanje kakor posest.

Res pa je, da ne smemo prezreti nevarnosti današnje situacije. Kakor so nekoč morda starši dajali otrokom »preveč«, tako jim sedaj morejo hitro dajati premalo.

## Povzetek


RELIGIOZNA VZGOJA V DANAŠNJI DRUŽINI

Vekoslav Grmič

Versko situacijo v današnji — verni družini bi lahko vedno bolj označili kot situacijo »med vero in nevero«. To je sicer oznaka, ki je značilna za osebno vernost na sploh, je pa tudi oznaka, ki je posledica negativnih vplivov na vernost današnjega človeka.

Verska vzgoja ni posebna vzgoja poleg navadne vzgoje, temveč je to vzgoja, ki jo opravljajo verni ljudje, pa čeprav je še tako vsakdanja. Otrok si v verni družini pridobi najprej versko izkustvo, ki potem nujno vodi k zahtevi, želji po verskem znanju. Brez verskega izkustva je versko spoznanje sploh nemogoče. Pri verskem spoznanju gre v resnici za versko »prepoznanje«. Tako se verska vzgoja začne že, preden se starši in še bolj otrok tega zavedajo. Ta spoznanja je treba upoštevati tudi pri katehezi.

Uporaba biblije v družinski vzgoji, pouk v pravi veri in molitev oziroma uvajanje v molitev morajo upoštevati razvoj otroka, ne smejo prehitevati njegove zrelosti in predvsem graditi na otrokovih željah, zahtevah, ki se porajajo iz njegovega izkustva kot posledice verskega okolja. Poudarek naj bo zato vedno na ortopraksiji.

Za versko vzgojo v družini naj starše usposablja družinska pastorala. Tej pastorali moramo danes posvetiti vso pozornost. Tudi vedimo, da gre predvsem za dispozicijo za vero, ki jo morejo nuditi s svojo vzgojo tudi družine, ki veljajo za neverne, če je le sicer njihovo življenje urejeno, prepojeno z ljubeznijo. Ne smemo namreč pozabiti na delo božjega Duha in na vpliv pozitivnega okolja tudi zunaj družinskega življenja.

## Zusammenfassung

### DIE RELIGIÖSE ERZIEHUNG IN DER HEUTIGEN FAMILIE

Vekoslav Grmič

Die religiöse Situation in der heutigen gläubigen Familie könnte man immer mehr als eine Situation »zwischen Glauben und Unglauben« bezeichnen. Dies ist zwar ein für die persönliche Gläubigkeit allgemein bezeichnendes Merkmal; es ist zudem die Folge negativer Einflüsse auf die Gläubigkeit des heutigen Menschen.

Die religiöse Erziehung ist nicht eine besondere Erziehung neben der gewöhnlichen; sie ist von den gläubigen Menschen begangene Erziehung, obwohl sie noch so alltäglich sein kann. Das Kind kommt in einer gläubigen Familie zuerst zur Glaubenserfahrung; diese führt dann notwendigerweise dazu, dass sich das Kind auch die Glaubenskenntnis wünscht und dass er sie sucht. Ohne Glaubenserfahrung ist Glaubenskenntnis unmöglich. Bei der Glaubenserkenntnis geht es in Wirklichkeit um eine »Nacherkenntnis« des Glaubens. So beginnt die Glaubenserziehung, bevor sich dessen so die Eltern und noch mehr das Kind bewusst werden. Diese Erkenntnisse soll man bei der Katechese in Rücksicht nehmen.

Gebrauch der Bibel in der Familienerziehung, Glaubensbelehrung und Gebet bzw. Einführung ins Gebet sollen die Entwicklung des Kindes in Betracht nehmen; seine Reife sollen sie nicht vorwegnehmen; vor allem sollen sie auf den Wünschen des Kindes bauen; diese Wünsche entstehen aber aufgrund seiner Erfahrung und sind Folgen seines Glaubensmilieus. Der Akzent soll darum immer auf der Orthopraxis sein.

Für die Familienerziehung sollen die Eltern durch die Familienpastoral befähigt werden. Eben dieser Pastoral soll man heutzutage alle Acht widmen. Man soll auch wissen, es geht vor allem um die Glaubensdisposition; diese können mit ihrer Familienerziehung auch jene Familien bieten, die für ungläubig gelten, wenn sonst ihr Leben geordnet und mit Liebe durchdrungen ist. Man soll auch nicht die Einwirkung des göttlichen Geistes und den Einfluss eines positiven Milieus ausserhalb des Familienlebens vergessen.

Jože Rajhman

# VIZIJA NEKE PASTORALE

(predavanje na Tomaževi proslavi 30. 1. 1975)

Dne 7. decembra 1965 so razglasili pastoralno konstitucijo o Cerkvi v sedanjem svetu. Po mnogih pomislekih se je koncil odločil, da doda konstituciji o Cerkvi še konstitucijo o Cerkvi v sedanjem svetu. Če bi bilo ostalo le pri konstituciji o Cerkvi, bi lahko govorili o Cerkvi, ki se je zaprla vase, ki sicer išče samo sebe, toda je za svet, v katerem živi, slepa in se zanj ne zmeni. In končno ne bi bilo nič čudnega, če bi Cerkev ne bila izdala pastoralne konstitucije. Še v novejšem času je bila vsaka prevelika simpatija do sveta nekaj, kar ni bilo v skladu s cerkvenim mišljenjem. Še v naš čas segajo pojmovanja o pastoralnem delovanju Cerkve, ki ne more priznati sprememb v svetu in se strogo drži tistih koncepcij, ki si jih je v stoletjih prilastila. Prav zato mnogi niso razumeli konstitucije o Cerkvi v sedanjem svetu, ker kratko malo niso hoteli (oziroma mogli) sprejeti sveta, v katerem so živeli in še živijo. Če je v stavku pri Jan 17, 14: »Jaz sem jim izročil tvoj nauk, a svet jih je sovražil, ker niso od sveta, kakor jaz nisem od sveta«, čutiti stalno napetost, ki se še stopnjuje v naslednjem stavku: »Ne prosim, da bi jih vzel s sveta, temveč da bi jih varoval hudega« (15), in prihaja do viška v stavku: »Od sveta niso, kakor jaz nisem od sveta« (16), je jasno, da se je hotel krščanski človek izmotati iz te napetosti. V pretekli dobi, ki pa sega še v naš čas, je občutil svet kot nekaj, kar mu nasprotuje, in le tako je mogel, tako je vsaj mislil, »rešiti svojo dušo.«[1]

Vendar je danes jasno, da smo preveč ozko komentirali, namreč v življenju, Jezusove besede. Ob teh sicer najdemo še Pavlove: »In ne ravnajte se po tem svetu« (Rimlj 12, 2), pa tudi Jan 3, 16, kjer je rečeno: »Bog je svet tako ljubil.« Toda prav tu je vidna poanta. Bog nikakor noče iztrgati kristjana iz sveta, nasprotno, Bog hoče, da je kristjan v svetu, kar pomeni, da mora biti kristjan v svetu, ki ni zrastel po njegovih željah in načrtih, temveč se je razvijal mimo njega in kljub njemu. Za kristjana je torej nujno, če hoče v svetu spolniti svojo nalogo, da sprejme svet takšen, kakršen je, z vsemi možnostmi in danostmi. To se pravi, da mora sprejeti današnji svet v njegovem sekularizacijskem procesu. Še več, videti mora v tem svetu danes izziv Boga.

Temeljno koncilsko spoznanje o naravi Cerkve, ki je Cerkev v sedanjem svetu, naj postane temeljno spoznanje vsakega kristjana. Tu ne gre več za boj zoper svet in njegovo poželenje, temveč za solidarnost s svetom, v katerem kristjan živi. Njegova vprašanja so kristjanova vprašanja, strah, tesnobo, pa tudi veselje in upanje, si deli kristjan s svetom. Prav v tem pa raste napetost v Cerkvi, ki naj se solidarizira s svetom. Te napetosti ne

[1] K. Rahner—H. Vorgrimmler, Kleines Konzilskompendium, Herder 1968, 424 sl.; K. Gastgeber, Pastoraltheologie (glej original!), V. Herder 1972, 397; E. Schillebeeckx, Gott Kirche Welt, M. Grünewald Verlag, Mainz 1970, 213 sl.; J. Krošl, Sociološko preučevanje v pastoralne namene v luči 2. vatikanskega cerkvenega zbora, BV XXIX/1969, 359 sl.

more odpraviti po starem receptu, temveč mora najti novo formulo, v kateri pa bo postavka o napetosti med njo in svetom ostala, toda sedaj na drugi ravni kakor prej. Sedaj ni več vprašanje, kako se bo kristjan rešil tega sveta, temveč, kako bo v solidarnosti s svetom oblikoval sebe v svetu.

Po koncilu smo priča, kako se koncilska ideja uresničuje. Mislim, da se uresničuje v dveh smereh: v občestvu in v stiku s posameznikom. Prav tu pa čutimo, da napetost v Cerkvi, ki se spreminja v solidarnost s svetom, pa zato nič manj ne ostaja napetost v njej sami, povzroča v njenih strukturah novo napetost. Odprtost Cerkve svetu zahteva tudi odprtost sveta do Cerkve. To je zakon, ki ima svoje vzroke v spremenjenih strukturah sveta in zahteva tudi spremenitev struktur v Cerkvi. Tu pa zaznamo napetost, ki loči duhove v njej sami.

Če je Cerkev dala svetu roko v svoji pastoralni konstituciji, se je ta korak moral prenesti na filmsko platno njenega sveta. Projekcija je pokazala novo sliko. V starih strukturah ni mogoče uresničiti novih spoznanj.

Končno je bilo nekaj podobnega tudi v časih, v katerih je pisal Tomaž Akvinski o vlogi redovnikov v pastoralnem delu Cerkve. Tudi takrat je bilo potrebno boriti se za novo podobo, v kateri bi redovniki prevzeli nalogo »animatorjev« v transverzalnih skupinah, ki bi ne bile vezane na teritorialne župnije in škofije, temveč bi presegle ta okvir in ob še vedno veljavnem statičnem dušnem pastirstvu ustvarile prostor za dinamično pastoralno dejavnost, ki bi omogočila uspešnejšo rast.[2] Kljub raznim pomislekom je Tomaževa misel zmagala, njen odsev najdemo tudi na tridentinskem koncilu.[3] Tomaž Akv. je hotel reči, da nista teritorialna župnija in teritorialna škofija edina možnost za rast božjega kraljestva, temveč obstajajo še druge oblike, ki jih Bog uporablja, da privede ljudi do božjega kraljestva v Cerkvi in s tem, tu je že naša misel, zunaj nje.

V Cerkvi nastajajo teženja po novi podobi župnije, ki ne bi imela več predvsem teritorialne podobe, temveč bi lahko združevala ob teritorialnem še druge elemente, ki bi jo oblikovali v smeri večje samostojnosti in s tem tudi večje odgovornosti. Ako hočemo razumeti današnjega človeka in mu priskočiti na pomoč v njegovi verski stiski, je pač nujno, da najprej najmanjša delna cerkev po koncilu spremeni svojo podobo. Toda ali ni potrebno seči še dalje? Ustvariti znotraj te najmanjše pokoncilske skupnosti nova še manjša žarišča? Ali ne govori pastoralna sociologija o skupinah in jih značilno imenuje »male skupine«? Pojav malih skupin ni več le teoretično vprašanje, temveč je že preraslo, če je sploh bilo v začetku najprej samo teorija, v življenje. Povsod tam, kjer je bilo začutiti pomanjkanje duhovnikov, ali pa so bile pobude Cerkve prepočasne, so nastale male skupine. V našem prostoru se soočamo z zelo naglo urbanizacijo, ki povzroča, da mestne župnije rastejo mnogo hitreje, kot je mogoče ustvarjati nova središča, kot je mogoče pomnožiti število duhovnikov v velikih mestih. Problem, s katerim se pri nas soočamo vedno bolj, pa ni le naš, temveč ga poznajo po skoraj vsem krščanskem svetu. Hkrati s tem, ko narašča število vernikov v mestnih župnijah, raste tudi njihova anonimnost. Tudi to je pojav,

[2] Thomas Aquin., Summa theologica II/2, quaest. 187, art. 1 v: Die deutsche Thomas-Ausgabe, Band 24, Gemeinschaftsverlag F. H. Kerle—A. Pustet 1952, 419.
[3] Prav tam, 446.

ki ni lasten le slovenski Cerkvi, temveč o njem razmišljajo tudi v vesoljni Cerkvi. Predvsem se s tem ukvarjajo v Ameriki, od tam pa prehaja spoznanje, da obstaja problem anonimnosti tudi v evropskem krščanskem prostoru.

Pastoralna teologija se mora ukvarjati z obema problemoma. V našem razmišljanju bi hoteli najprej osvetliti problem malih občestev, obenem pa že nakazati možnosti za prostor, v katerem bo mogel posameznik premagati svojo anonimnost in se vključiti v apostolatsko dejavnost Cerkve.

## I.

Že je bila izrečena beseda o prenovi osnovne celice Cerkve. V slovenski Cerkvi je bila izgovorjena misel, da »Cerkev dandanes sebe razumeva iz baze (iz božjega ljudstva), a vendar kot hierarhično občestvo, tako mora ravno iz baze, t. j. mentalitete duhovnikov in ljudstva rasti v Cerkvi nov način, nova oblika institucionalnosti«.[4] To je mogoče le v pokoncilski Cerkvi, ki je sebe razumela kot »odrešenjsko občestvo«.[5] V pokoncilski Cerkvi je »zmagala zavest, da je Cerkev odrešenjsko občestvo božjega ljudstva kot celota, celotna Cerkev je hkrati objekt in subjekt odrešenjskega dogajanja«.[6] Takšna miselnost se mora najprej izraziti v malem občestvu, v bazi. Če je Cerkev rasla »iz baze« v svojih začetkih, mora rasti tudi danes. Zato naj bi vodstvo vedno prisluhnilo dogajanju »v bazi« in tako tudi moglo uspešno razbrati delovanje Svetega Duha.

K. Rahner pravi, da bo »Cerkev prihodnosti Cerkev, ki bo rasla iz temeljnih občestev, ki so nastala po svobodni iniciativi in asociaciji«.[7] Rahnerjevo trditev moramo natančneje opredeliti.

Če v pokoncilskem času še nismo pomislili na možnost, da bi dosedanje župnije temeljito »in radice« ozdravili, in smo hoteli le določeno prenovo, ki bi pa starih struktur župnije ne prizadela, smo v sedanjem trenutku že skoraj prepričani, da se podoba župnije zelo naglo spreminja. Naj naštejem le troje dejstev, ki jih vsi dobro poznamo:

1. Pojmu »hribovska župnija« smo se odpovedali. Hribovskih župnij ni več. Odpravil jih je naš čas. Sodobne ceste, sodobni prevoz so kraje, ki so bili oddaljeni, zbližali s civiliziranim svetom. Ljudje zapuščajo svoje domove in iščejo v mestih »boljši svet«. Toda župnija ostane »nedotaknjena«. Ne išče tistih, ki so odšli. Ostala je »nostalgija«. Nikakor pa ne misli, da bi bilo potrebno najti »preusmeritev«. Podobna je kmetu, ki trmasto vztraja pri starem načinu obdelovanja, čeprav leze v dolgove, iz katerih ga bo rešila le še dražba.

2. Struktura mestne župnije se je začela spreminjati tedaj, ko smo iznašli »week-end«. Hkrati je seveda župnija rasla. Prihajali so novi ljudje, ki niso z njo zrasli. Postala je še bolj nepregledna. V njej je postal kristjan številka, ki pomeni v skupnosti spet samo številko. Toda »poslovanje« žup-

[4] R. Lešnik, Krajevna Cerkev kot institucija in kot odrešenjsko občestvo, BV XXX/1970, 117.
[5] Fr. Perko, Cerkev, institucija in odrešenjsko dogajanje, BV XXX/1970, 106 sl.
[6] Prav tam, 107.
[7] K. Rahner, Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance, Herder 1972, 115.

nije se ni spremenilo, zato se ni tudi njen obraz. Tudi ta župnija ni iskala za novo dobo novih »prijemov«. Če pa je poskušala najti nove prijeme, jih ni iskala zunaj okvira tradicionalne podobe, zato so poskusi, da bi poživili »ostarelo gospo«, ostali več ali manj neuspešni.

3. Doslej še ni nihče storil koraka, ki bi bil »umirajočo strukturo« župnije odpravil in jo nadomestil z ustreznejšo. Ne le da ni bilo nikogar, ki bi bil pomagal osnovni celici Cerkve, ki jo razjeda raku podobna bolezen, ki pomeni počasno umiranje, temveč o tem tudi še nikjer resno ne razpravljajo, čeprav vsi znaki opozarjajo, da upada cerkvenost tudi na račun neustreznih temeljnih struktur Cerkve.

Vsekakor se ne moremo zadovoljiti s čistim tipom župnije, imenovane »service station« po načelu: »kdor pride, pride«. Naziv je nastal v našem času in kaže, da je velika večina župnij urejena po tem tipu, ne da bi se župnija zavedela, da je postala to, kar v svojem bistvu ni hotela biti. Da bi pomagali župniji, so v novejšem času ponekod uvedli organsko pastoralo (pastorale d'ensemble). Vendar je v bistvu nova pastorala le pomoč starim strukturam, ki jih še ohranja in na njih gradi. Toda še vedno je bolje nekaj kot nič. (Organska pastorala pa ne more rešiti problema župnije tudi zato, ker ostaja s svojimi nasveti in pripomočki še vedno v svetu, ki ga resnično ni več.)

F. Klostermann misli, da more biti krajevna Cerkev pod vodstvom škofa le tedaj zdrava, če so zdrave njene osnove v temeljnih občestvih in v teh temeljnih občestvih zdrave njegove substrukture. V teh se Cerkev uresničuje. V njih doživljamo temeljne cerkvene funkcije: božjo besedo, evharistijo in diakonijo.[8] Teritorialno načelo, ki je označevalo tradicionalno župnijo od zgodnjega srednjega veka, bi moglo biti še koristno v novem pojmovanju občestva, kolikor bi ga ne jemali več strogo juridično, temveč le kot orientacijski pomoček. Delo župnije pa naj bi se razvilo v malih občestvih, ki bi ohranila predvsem osebnostno naravo. Torej pred teritorialnim načelom ima prvenstvo osebnostna narava občestva. Že samo to dejstvo bo pomagalo k jasnejšemu pojmovanju občestva. Občestvo ne bo zgolj administrativna enota, ki bo sprejemala navodila od zgoraj, ne bo samo statistični urad, ki bo zbiral podatke, ne bo samo skupek posameznikov, ki se med seboj ne bodo poznali.

Tako se bo župnija preoblikovala v občestvo. Še vedno bo sicer imela naravo cerkvenopravne enote, toda v njej bo Cerkev znova postala prvotno mesto odrešenjskega dogajanja. Tu se bo zgodilo tisto, kar je napovedano v evangeliju: »Kjer sta dva ali trije zbrani v mojem imenu, tam sem sredi med njimi (Mt 18, 29). Tu bo »kraj, kjer so bili zbrani, in napolnjeni so bili vsi s Svetim Duhom in so srčno oznanjali božjo besedo« (Apd 4, 31). Občestvo se ne bo več zadovoljilo z vedno novim spreobrnjenjem že spreobrnjenih, temveč bo postalo vedno bolj misijonsko, kar pa spada prav k bistvu občestva. Za to poslanstvo pa potrebuje obilje božjega Duha (Apd 2, 4).

Nujnost novega tipa župnije kot odrešenjskega občestva se kaže tudi v novem pojmovanju cerkve kot sakralnega prostora. Zdi se, kakor da bi občestvo ne potrebovalo sakralnega prostora. V novem duhu je namreč mogoče

[8] F. Klostermann, Gemeinde — Kirche der Zukunft, Band 2, Herder 1974, 74; L. Roos, Gemeinde als kirchliche Wirklichkeit, Lebendige Seelsorge 24/1974, 27 sl.

povsod slaviti Boga. Zato je posebej treba omeniti poskus v Grenoblu (Francija), kjer v stanovanjski četrti, ki bo imela deset tisoč prebivalcev, ne bo več cerkve, temveč se bodo verniki zbirali v najetih prostorih in v majhnih skupinah. Čeprav je škof Matagrin predvidel za prihodnost vendarle posebno stavbo, v kateri naj bi imeli skupne shode in zborovanja, naj bi v začetku Cerkev v tem naselju rasla v teh začasnih prostorih, ki bi jih mogli tudi spremeniti po želji in potrebi občestev. Temeljna misel takšnega gledanja na kraje zbiranja pa je zvestoba Cerkvi ubogih, ki se naj odpove drugotnim sakralnim znamenjem, da bi tembolj zažarelo primarno znamenje.[9]

Ako k temu dodamo še pričevanje Franzonijevega občestva v Rimu, ki se zbira v nekdanji avtomobilski garaži, ki je vse prej kakor »spodobno mesto« za obhajanje evharistije, a vendar zmore privabiti stotine ljudi, ko v le nekoliko bolj oddaljeni baziliki Svetega Pavla v njeni čudoviti umetniški lepoti ni skoraj nikogar, potem moremo skoraj z gotovostjo trditi, da se bodo občestva prihodnosti zbirala drugje, kot načrtujejo naši arhitekti, in da bodo »božji hrami« drugačni, kot bi jih hoteli graditi.[10]

Temeljno občestvo je predvsem osebnostno občestvo. Da je lahko takšno, mora biti razmeroma majhno, da bi moglo živeti iz sebe, da bi bilo samostojno in zmoglo nositi odgovornost samo zase. Gre torej za spoznanje, da moraš z drugimi verovati, da bi mogel verovati, in za to potrebuje vsak Cerkev. Če veruje človek v Kristusa, se priključi tudi skupini, ki vanj veruje. To gre skupaj. Kristjan išče kristjana in skupaj iščeta občestvo. Ljudje ne iščejo Cerkve, hočejo pa Kristusa, najdejo ga v malem občestvu. Od tod vodi pot v Cerkev, ki je vesoljna. Cerkev je svoje poslanstvo programirala preveč v okviru vesoljnosti, predaleč sega to njeno poslanstvo, da bi moglo biti vedno konkretno, prilagojeno določenim razmeram in določenemu okolju. Človek, ki je postal kristjan, hoče doživeti vero v svojih skromnih razmerah. To pa je mogoče le tedaj, če so občestva majhna in so predvsem občestva vere. Doživeti vero in jo potem živeti, pa spet ni mogoče najprej v okviru vesoljne Cerkve, temveč vsaj na začetku v malem občestvu vernih. Ob veri enega raste vera drugega. In tu se dogaja nekaj, kar bi morali posebej naglasiti: kristjan ne bo samo konsument (potrošnik) verskih resnic, temveč bo sposoben, da bo tedaj, ko bo doživel vero, to tudi vsrkal vase in sebe v njej preoblikoval. Postal bo torej v nekem smislu »samostojni proizvajalec«.[11]

Vendar bo to občestvo moglo obstajati le tedaj, če bo imelo duhovnika, ki bo to občestvo vodil in ga cerkveno konstituiral, se pravi, ko bo to občestvo deležno prek njega službe Cerkve v oznanjevanju, liturgiji in diakoniji. Če takšno občestvo, kot meni K. Rahner, nastaja spontano, potem je nevarnost, da zaide v sekto, če jim vodstvo krajevne Cerkve ne pošlje voditelja občestva. Tu pa nastajajo težave, ki se jih je dotaknila lanska škofovska sinoda v Rimu in jih bo pristojna oblast morala znova pretresti v primeru, da bodo temeljna občestva rasla.

Seveda temeljno občestvo ne bo obstajalo samo zase, nasprotno, čim bolj se bo razvijalo v globino, tem bolj bo potrebovalo stikov z drugimi

[9] F. Klostermann, n. d., 89 sl.
[10] V. Höslinger, Das Wunder Gemeinde, Bibel und Liturgie 47/1974, 47 sl.
[11] M. Kratz-F. Schlösser, Gemeinden ohne Priester, Lahn Verlag, Limburg 1973, 65 sl.

občestvi. Po K. Rahnerju bo namreč tudi vertikalna razsežnost občestva in s tem povezava s krajevno Cerkvijo dolžnost, zaradi tega se bo moralo občestvo marsičemu odreči. Toda prav to bo v nadaljnjem obvarovalo občestvo, da ne bo ob vsej svoji avtonomnosti zašlo v herezijo.[12]

Ali je slika »vizije neke pastorale« svetla? Prav K. Rahner sluti, da je ta slika v mnogočem še nejasna, vendar ne več takó, da bi je ne mogli začrtati vsaj v konturah, a obenem pokazati na njeno nujnost kot »neko« prihodnost Cerkve, ki se ji ne bo mogla izogniti.

V slovenski Cerkvi je ta slika prav tako nejasna. Toda ob razmišljanju o ureditvi novih razmerij v slovenskih škofijah, tu mislim tudi na novo pojmovanje dekanove službe, ne bi smeli zanemariti vprašanja temeljne celice krajevne Cerkve, župnije, ki kaže vedno bolj obrise občestva. Predvsem pa bi morali čimprej uvideti, da je nujnost napraviti iz župnije občestvo.

## II.

Ali ni prav anonimnost tisti motiv, ki je pomagal soustvarjati majhna občestva? Hotena izoliranost v velikih mestih, kar pa tudi ni več redkost v nekoliko manjših naseljih, je pokazala ob nekaterih pozitivnih vidikih veliko več negativnih. Predvsem se človek kot socialno bitje ne more trajno zapirati. Tudi njuni stiki s svetom, v katerem živi, a ostajajo na ravni anonimnih, naključnih, administrativnih stikov, ne zadoščajo za resnično, ne zatajeno človekovo naravo. Tudi če bi se človek tej zunanji osamljenosti umaknil v krog svoje družine, bi moral ugotoviti, kar se dejansko tudi dogaja, da je ta krog še vedno preozek zanj, še več, resnično življenjske polnosti ne more človek doživeti v svoji družini, če se sam in z njo ne srečuje z drugimi družinami, ne sklepa osebnih poznanstev in prijateljstev. To so znana dejstva. Vendar je anonimnost simptom današnjega časa. Ne govorimo samo o osamljenosti, ki pa sedaj ni več hotena, med starejšimi ljudmi, o njej govorimo tudi med mlajšimi.

Simptom današnjega časa odseva seveda tudi v Cerkvi, v njenih strukturah. Majhna občestva so torej nastala prav v premagovanju anonimnosti, ki ima, kot vidimo, svoj drugi obraz v osamljenosti. Če govorimo o anonimnosti, ki je v nekem pogledu (seveda le v nekem pogledu) hotena osamljenost, se prav ta hotena osamljenost sprevrže v svoje nasprotje — v nehoteno osamljenost. Majhno občestvo naj bi bilo zato ustvarjeno, da bi pomagalo človeku v njegovi hoteni in nehoteni osamljenosti.

Vendar moramo reči, da zaradi takšnega stanja v Cerkvi, ki pospešuje osamljenost (prav: pospešuje), moramo težiti v novi podobi Cerkve k personalizaciji človeka.

V Cerkvi se bomo morali srečati ne le z občestvom kot občestvom, temveč tudi posameznik s posameznikom. K temu nas nagiba osebnostna narava občestva, ki je nastala iz potrebe po osebnostnem srečanju človeka s človekom. Na drugi strani pa spet moramo poudariti človekovo individualno



[12] K. Rahner, n. d., 118.

eksistencialno bistvo. V tem smislu ne moremo sprejeti stavka: Ne delo posameznika za posameznika, temveč občestva za občestvo.[13] Morda bi pravilneje izrazili ves kompleksni problem, če bi postavili formulo: posameznik za posameznika, občestvo za občestvo, toda hkrati posameznik za občestvo, občestvo za posameznika.

Pri tem bi poudarili osebo posameznika. Krščanstvo se ni nikoli od nje distanciralo. Obenem bi povedali, da je tudi občestvo, ki je živ organizem, potrebno za posameznika in končno tudi zaradi občestva, v katerega se posameznik vključuje ne kot številka, temveč kot njen ud. Po njem se namreč posameznik rešuje, z njim pa se rešuje tudi občestvo.

Vendar bi hoteli posebej poudariti ob spoznanjih moderne pastorale pomembnost pastoralnega dela s posamezniki. Spet moramo reči, da je občestvo zdravo le tedaj, če so njegovi udje zdravi, kakor smo naglasili v razmerju med temeljnim občestvom in krajevno Cerkvijo, ter končno vso Cerkvijo.

Vedno bolj govorimo o novi podobi duhovnika, ki bo specialist za svoje duhovno-teološko področje. Ta podoba duhovnika kot strokovnjaka za duhovno področje je namreč zrasla deloma iz spoznanj zadnjih let, ki jih je označevala znotraj Cerkve duhovniška kriza; ta se je izrazila kot pomanjkanje identitete duhovnika, deloma pa je posledica spoznanj psihologije in njenih medicinskih podaljškov v psihoterapiji.[14] Morda je prav zadnje spoznanje pomagalo ob vplivih vzhodne duhovnosti, da je duhovniška identiteta spet integrirana v človeku-duhovniku. Vendar se mi zdi, da je ta nova pobuda duhovnika še malo in premalo začrtana v zavesti slovenskih duhovnikov, ki še vse preveč gledajo svoje poslanstvo in svoj poklic končno v njegovi občestveni razsežnosti in zanemarjajo prav tako važno funkcijo, ki ni nič manj evangeljska kot prva: srečevati se z ljudmi kot človek s človekom, biti v službi človeka posameznika. Tu je po J. Goldbrunnerju arhetip duhovnika, ki sega iz pradavnine še v naš čas.[15] To je tudi tisti arhetip duhovnika, ki ni več služabnik »religioznega«, temveč »človeka«. Ne obdaja ga predvsem sijaj religioznega, temveč mu daje sijaj človeški eros. Duhovnikov prostor in njegova zadnja eksistenčna prvina je voditi človeka k veri, in prav to dela njegov poklic življenjski, zanj je ta poklic več kot poklic, daje mu vso zadnjo polnost.[16]

Srečanje duhovnika s posameznikom znotraj občestva, pa tudi zunaj njega obogati tako duhovnika kot vernika, kajti srečanje ne more biti srečanje na dveh različnih ravneh, temveč vedno na isti ravni, to je torej srečanje dveh partnerjev, ki skupaj iščeta cilj. Medosebni stiki naj bi pomagali utrditi vero prek človeškega imenovalca. Vendar ti stiki ne pomenijo že tudi dopolnitev oznanila, temveč v najboljšem primeru njegov začetek. Pogovor in oznanilo sta namreč dva pojmovno različna svetova. Pogovor je »prelu-

[13] Fr. Perko, Nekaj misli o teoloških osnovah nove pastorale, Cvss 8/1974, 112. Prim. T. Ivančić, Euharistija i župna zajednica v: Ekumenski zbornik V edinosti 1974, 110; G. Hasenhüttl, Christentum ohne Kirche, Paul Pattloch Verlag, Aschaffenburg 1972, 89 sl.

[14] J. Goldbrunner, Seelsorge — eine vergessene Aufgabe, Herder 1971, 15; J. Bommer, Beruf: Pfarrer, Orientierung 38/1974, 58.

[15] J. Goldbrunner, n. d., 10.

[16] Prav tam, 80.

dij« oznanila, prvo vprašanje naj se razčisti že v pogovoru; takó bo mogel človek prisluhniti oznanilu in ga tudi razumel.

Vse predolgo smo v pastorali podcenjevali pomen pastoralnega srečanja med duhovnikom in človekom, pa tudi med laikom in laikom. Vse preveč pa upali v samo oznanjevanje, ki je zajelo in še zajema skupnost, a je posamezniku zaprto prav zaradi nemožnosti, da bi zastavil prvo vprašanje.[17]

Moderna pastorala skuša pogovor, ki pomeni hkrati srečanje, poživiti in ga skoraj (vsaj v protestantski teologiji) izenačiti s samo pastoralo. Če je zadnja smer pretirano enostranska, nam vendar pojav takšne usmeritve pove, da se je poudarek pastoralne skrbi premaknil k človeku kot posamezniku, a odtod k občestvu. Pastorala prve Cerkve se vrača v znamenju personalizma, ki razume množičnost kot odnos do posameznika.[18]

## Sklep

Prihodnost Cerkve bo v marsičem odvisna od njene pastoralne dejavnosti oziroma njene pastoralne usmeritve. V znamenju »svobode, za katero nas je oprostil Kristus« (Gal 5, 1), bo naloga pastoralne skrbi za človeka v pomoči človeku, da bi našel sebe, a ne da bi sebe zatájil.[19] Vizija neke pastorale, ki se kaže v obrisih tudi pri nas vedno jasneje, bo torej usmerjena izrazito k človeku kot posamezniku, ki se more najti le v majhnem občestvu in iz njega ter z njegovo pomočjo rasti v zrelo krščansko osebnost, ki bo iz svoje polnosti dajala novim rodovom.

Cerkev teži v vsakem trenutku svoje zgodovine k samouresničitvi. Vendar je ta samouresničitev možna le tedaj, če vsa Cerkev, izražena v temeljnih občestvih, temeljito razmišlja o svojem odrešenjskem poslanstvu. Razmišljanje pa ne more biti le v »iskanju izgubljenega časa« (M. Proust) iz preteklih stoletij, pa četudi segajo v prvo stoletje, ampak mora biti bolj kot doslej odprto za dognanja tistih znanosti, ki odpirajo predvsem eksperimentalno (empirično) pot do človeka. To velja enako za vse Cerkve, morda bi morali posebej poudariti, da to velja za Cerkev na Slovenskem.

Odpreti se svetu, v katerem živimo, se pravi v naši situaciji, da prisluhnemo njegovemu vsakodnevnemu utripu in se mu znamo odzivati na svoji krščanski ravni, to pa spet pomeni sprejemati z dobrohotnostjo, še več, z božjo uvidevnostjo vse, kar nam čas prinaša. Takšno gledanje na svet pa je končno identično z božjim gledanjem nanj. To pa pomeni, da nam svet, v katerem živimo, prinaša edinstvene možnosti, da sebe uresničimo v tem svetu in pokažemo v njem podobo Kristusove Cerkve. V tem je naše poslanstvo in naša določena naloga. Trenutno pa lahko ugotovimo, da se tega poslanstva in te naloge komaj zavedamo. Vse preveč smo filistri, da bi bili odrešenjsko razpoloženi. Ali ni morda naša tragika tudi v tem, da nas pokoncilska duhovnost v svojem »poglobitvenem procesu« tako malo prizadene? Vizija neke pastorale je končno vizija neke duhovnosti, ki nam jo ponuja pokoncilska resničnost.

---

[17] J. Scharfenberg, Seelsorge als Gespräch, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1972, 10.
[18] D. von Oppen, Das personale Zeitalter, Gerd Mohn, Güterlohe 1967, 152 sl.
[19] R. Riess, Seelsorge, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1973, 30 sl.

**Povzetek**

VIZIJA NEKE PASTORALE

J. Rajhman

Cerkev ne more živeti zunaj časa in prostora. Po pastoralni konstituciji 2. vat. koncila naj bi živela »v svetu«. Ker mora živeti »v svetu«, se mu mora odpreti, pa tudi svet se njej odpira. Tako se morajo tudi njene strukture spreminjati, da bi mogle spreminjati in dohitevati nove strukture, ki nastajajo v »svetu«. Ta značilna poteza pokoncilske pastoralne skrbi se kaže v preoblikovanju dosedanjih župnijskih struktur v »mala občestva«. »Mala občestva« pa zahtevajo drugačen ritem življenja, kot so ga poznale župnijske strukture. V »malih občestvih« bo posameznik doživel svojo vero in bo mogel soodgovorno prevzemati apostolske naloge znotraj in zunaj občestva. Zato bo posebna pozornost namenjena človeku kot posamezniku, to pa pomeni za sodobno pastoralno skrb Cerkve na Slovenskem poseben in nov premik od starih k novim gledanjem na apostolsko dejavnost, saj more le tako postati učinkovita.

**Zusammenfassung**

VISION EINER PASTORAL

J. Rajhman

Die Kirche kann nicht ausserzeitlich und ausserräumlich sein. Nach der Pastoralkonstitution des II. Vatikanums sollte sie »in der Welt« leben. Weil sie in der Welt leben muss, soll sie für sie offen werden; und auch die Welt wird für sie offen. So sollen auch ihre Strukturen wandeln, um neue Strukturen, welche in der Welt entstehen, begleiten und erreichen zu können. Dieser Charakterzug der nachkonziliären Pastoralsorge tritt in der Umstrukturierung der bisherigen Pfarrstrukturen in »kleine Gemeinschaften« zutage. »Kleine Gemeinschaften« fordern aber einen anderen Lebensrhythmus als er den Pfarrstrukturen bekannt war. In »kleinen Gemeinschaften« wird der Einzelne seinen Glauben erleben und apostolische Aufgaben innerhalb und ausserhalb der Gemeinschaften mitverantwortlich übernehmen können. Darum wird besondere Acht dem Menschen als einzelner Person gewidmet werden; für die gegenwärtige Pastoralsorge der Kirche in Slovenien bedeutet das aber einen besonderen und neuen Uebergang von der alten zur neuen Schau der apostolischen Tätigkeit; denn nur so kann sie wirksam werden.

# PREGLEDI

## PLENARNA KONFERENCA FRANCOSKEGA EPISKOPATA V LURDU OD 3. DO 10. NOVEMBRA 1973

Že nekaj let je bil problem duhovništva na dnevnem redu konference francoskega episkopata. Toda to pot niso razpravljali o »negativnih« pojavih, npr.: pomanjkanje duhovnih poklicev, zapustitev duhovniške službe zaradi obveznega celibata, tradicije ali zaradi kontestacije proti togim, ustaljenim oblikam življenja v Cerkvi, ampak so ves problem začeli reševati globlje.

Škofje so pomanjkanje duhovnikov v Franciji sprejeli zelo realistično. Rešitev iz te krize vidijo v tem, da vse krščansko občestvo zaživi čim pristnejše krščansko življenje in vsi začutijo odgovornost za Cerkev, tudi glede duhovnih poklicev. Zato je bila tudi osnovna tema te konference: Tous responsables dans l'Église? Podnaslov: Le ministère presbytéral dans l'Église tout entière »ministérielle«.

Najprej so poslušali in potem dopolnili ekspoze Le ministère des prêtres dans l'Église tout entière »ministérielle«, ki ga je pod vodstvom mgr. Raymonda Bouchexa pripravila skupina škofov in teologov. Takoj v začetku povedo, da te misli, ki jih navajajo, niso nič novega. Na vse to je opozoril že 2. vatikanski koncil, ko je z dogmatično konstitucijo o Cerkvi napravil pravo kopernikansko revolucijo v zgodovini katoliške teologije o Cerkvi. Od piramidne podobe Cerkve, kjer je vse prihajalo od zgoraj, je prešel, ali bolje rečeno, se je vrnil k pojmovanju Cerkve kot božjega ljudstva, kot zakramenta odrešenja. To se pravi, da je Cerkev znamenje Kristusove navzočnosti in delovanja v svetu. Zato se služba v Cerkvi nič več ne pojmuje kot moč in oblast, ampak predvsem kot služenje občestvu. Žal pa so mnogi kristjani, duhovniki in celo škofje, ki so bili na koncilu, sprejeli to novo teološko in koncilsko pojmovanje Cerkve samo intelektualno, v svoji notranji drži pa so se znašli pred velikimi psihološkimi ovirami, ki jim še vedno preprečujejo, da bi sprejeli logične posledice tega pojmovanja v konkretnem življenju in delu Cerkve.

K novemu pojmovanju Cerkve pa seveda ne spada obsojanje Cerkve preteklosti. Cerkev je v vsakem času zakrament odrešenja. To je bila tudi v preteklosti, v določenih zgodovinskih razmerah, ki so bile precej drugačne, kakor so danes. Cerkev mora biti znamenje odrešenja ljudem, ki v tistem času živijo in so prav v tistem času poklicani v skupnost življenja z Bogom. Zato pa se mora Cerkev po božji volji neprestano prenavljati, da more biti v vsakem času znamenje Kristusove navzočnosti.

Ko govorijo o Cerkvi kot zakramentu odrešenja, pa posebej poudarjajo skupnost kristjanov, občestvo. To so vsi, ki so po božji milosti zbrani v Jezusu Kristusu in to tudi na zunaj pokažejo. Zakrament in služba nista samo povezana, ampak sta drug v drugem. Sveto pismo nam velikokrat govori, da je Bog takoj, ko je posegel v svet, napravil ljudi za služabnike svojega načrta. Kristus, v katerem se je v polnosti časov izpolnil božji načrt, je postal služabnik in se pridružil ljudem, da so tudi ti postali njegovi učenci in njegovi poslanci. Ko je poslal Svetega Duha, je ljudi prerodil v služabnike (sodelavce) božjega načrta. Kakor hitro je bila ustanovljena Cerkev, je ta postala »služba« ljudi, ki so bili sprejeti v Cerkev. Zaupana jim je bila odgovornost za vse, ki so bili v Cerkvi. Tej odgovornosti drug za drugega in za celotno občestvo so počasi dali ime služba. Tako ima v krščanskem občestvu prav vsak svo-

jo posebno službo, ki pa je v veliki meri odvisna od okolja, v katerem kristjan živi. Prav zaradi tega pa je tudi nujno, zlasti danes, ko so življenjske zahteve marsikje tako zelo različne, pustiti primerno svobodo krajevnim Cerkvam, da morejo vsi v svojih specifičnih razmerah uresničevati prav svoje posebno poslanstvo in nalogo. Seveda pa morajo biti krajevne Cerkve med seboj povezane, ker brez te notranje povezave ni avtentične krajevne Cerkve. Odgovornost za krajevno Cerkev in tako tudi za vesoljno je mogoče doseči le z notranjim prerojenjem vsakega posameznika in ne samo z zunanjim učenjem in razlaganjem ali čustvenim navdušenjem. Le tako je možen res pravi prehod k pojmovanju Cerkve, ki je vsa v službi, in k zavesti, da ima v tej Cerkvi prav vsak svojo posebno dolžnost, ki je v nekem oziru nenadomestljiva. Nikomur pa se ni treba bati, da bi v Cerkvi, v kateri bi prav vsak kristjan zavestno opravljal svojo službo, zgubila svojo vrednost in pomembnost vloga službenega duhovnika. Prav v taki Cerkvi, ki vsa služi, bi šele zaslutili in doumeli službo prezbiterja. In tudi samo taka Cerkev, ki je vsa v službi, more res vzgojiti duhovnike za svoj čas, za svoje specifične zahteve in potrebe.

Cerkev je zakrament odrešenja. Ta njena eksistenca je zakrita pod znamenjem službe, ki ima različne oblike. Med temi je temeljna duhovniška, ki je posamezniku zaupana in izročena s polaganjem rok ali ordinacijo. Zunanja podoba duhovnika kakor tudi področje njegove službe se more spreminjati. Vedno pa ostane njegova služba neobhodno potrebna, da more biti Cerkev zakrament odrešenja.

Krščansko občestvo in krajevna Cerkev izbira, vzgaja in pripravlja bodoče duhovnike. Nikdar pa jim občestvo samo ne more podeliti službe. V službo so sprejeti z ordinacijo, ki je vedno zaupana škofom in z njo postane duhovnik škofov sodelavec. Služba duhovnika je predvsem v tem, da predseduje občestvu. To predsedovanje pa ni v častnem pomenu, ampak je v tem, da je bolj aktiven v službi. Z ordinacijo postane duhovnik skupaj s škofom znamenje in služabnik Kristusove službe za ljudstvo nove zaveze. Je Kristusov služabnik, ki naj vernikom pomaga, da bodo mogli živeti v »resnici«, uresničevati svoj krščanski poklic in svojo službo. Prav duhovnik je dolžan, da vernikom pomaga, da morejo svoje različne dolžnosti čim popolneje izvrševati. Samo tako je možen pravi prehod k pojmovanju Cerkve, ki vsa služi in tako dejansko postaja zakrament odrešenja.

Za tem ekspozejem so poročali o delu laikov v posameznih škofijah. Zelo veliko delo opravljajo pri katehezi, kjer se ne omejujejo samo na poučevanje krščanskega nauka, ampak uvajajo otroke (tudi srednješolce) zelo uspešno v krščansko življenje. Zato prirejajo tudi srečanja s starši, da se z njimi pogovorijo, ne toliko o »znanju« krščanskega nauka, ampak, kako naj vera in molitev njihovih otrok postaneta življenje. Vse to delo opravljajo v povezanosti z duhovniki. — Drugje so zaradi pomanjkanja duhovnikov laiki sami organizirali pastoralno občestvo. Vse odgovornosti in službe, kolikor so mogli, so sami opravljali: krščanski nauk, branje svetega pisma, pouk za krst (za starše in katehumene), za zaročence, vse razen evharistične daritve in delitve zakramentov, za kar so povabili duhovnike od drugod. So tudi občestva, ki so se v začetku gibala nekje na robu cerkvene institucije in hotela iti čisto svojo pot, pa so počasi sama, vsaj nekatera, začela iskati duhovnika, da so mogla obhajati evharistično daritev. Nekatera občestva so povabila tudi škofa, in to ne toliko kot hierarhičnega predstojnika, ampak bolj kot znamenje edinosti, da tako potrdijo avtentičnost svojega mesta, ne samo v krajevni, ampak tudi v vesoljni Cerkvi. So pa škofje tudi poročali, da so nekatera občestva, ki so v začetku zelo dobro kazala, pozneje popolnoma odpovedala.

Drugi ekspoze: Notes théologiques sur le ministère presbytéral, so pripravili: François Bussini, Yves Congar, Pierre Eyt, Hervé Legrand in Pierre Liegé. Ekspoze kaže najprej službo duhovnika sredi različnih drugih služb v Cerkvi. V Cerkvi, ki je božje ljudstvo, tempelj Svetega Duha, vsi delajo, vendar ne vsi iz is-

tega naslova in ne vsi enako. Verniki so v krstu prerojenja prejeli različne službe v Cerkvi. Prav tako tudi duhovniki. Vendar so ti z mašniškim posvečenjem dobili še prav posebno službo med božjim ljudstvom. Ti predvsem ponavzočujejo Kristusa v krajevnem cerkvenem občestvu in Cerkvi sploh. Njihovo nalogo izraža ekspoze v trilogiji, ki je značilna za 2. vatikanski koncil: martyria, koinônia, diakonia. Martyria je služba pričevanja, oznanjevanje božje besede, poučevanja in vzgoje v veri, in vse to z neko avtoriteto. To je nekakšna javna služba vere v Cerkvi. Duhovnika pošilja škof občestvu, zato tudi zagotavlja pravilnost in edinost vere. Koinônia je naloga, da duhovnik zbira in ustvarja občestvo in ga tudi vodi. To ni samo sociološka stvarnost. Občestvo vernikov izhaja iz notranje skrivnostne povezanosti z Bogom. Notranja duhovna povezanost se ostvarja in utrjuje pri liturgiji, zlasti pri evharistični daritvi. Diakonia je znamenje božje ljubezni do ljudi, ki se razodeva v Jezusu Kristusu. Ta služba pripada Cerkvi kot zakramentu, ki je znamenje, sredstvo in izkustvo odrešenja za ljudi.

Ekspoze zelo poudarja pastoralno službo predstojnika pri evharističnem občestvu. Vsako evharistično občestvo se mora zavedati, zakaj se je zbralo. Občestvo mora predstavljati in razodevati Cerkev. Zato ni to samo srečanje prijateljev in somišljenikov. Občestvo se mora zbrati zaradi Kristusa, potem je on sredi med njimi (Prim. Mt 18, 20). Krajevno občestvo, ali kjer obhajajo evharistijo, ni samo vidno občestvo tistih, ki so telesno navzoči, to občestvo predstavlja vso Cerkev. Vsi, ki kličejo Jezusa Kristusa, so povezani med seboj (Prim. 1 Kor 1, 2). Kristusova navzočnost zagotavlja edinost občestva z drugimi krajevnimi Cerkvami in z vso Cerkvijo.

Pri evharistični daritvi imajo prav vsi svojo vlogo. Med temi je bitna vloga posvečenega duhovnika, ki ponavzočuje Kristusa — pastirja med brati, oznanja evangelij, kliče Svetega Duha na božje ljudstvo in darove v evharistični molitvi, da jih posveti v Kristusovo telo in kri. To more samo kristjan, ki je z zakramentom sv. reda prejel pastoralno skrb za cerkveno občestvo in bil usposobljen, da predstavlja službo predstojnika pri evharistični daritvi. Predstojništvo pri evharističnem slavju, ki vključuje sposobnost posvečenja kruha in vina s klicanjem Svetega duha, je logična posledica duhovnikove pastoralne naloge. To opravlja kot pastir, kot služabnik občestva.

Potem je še objavljen precej dolg Congarjev intervent, v katerem še bolj pojasnuje in osvetljuje nekatere misli ekspozeja. Zlasti ponovno naglaša, da duhovnikove predstojniške službe nikakor ne smemo pojmovati kot častno, ampak predvsem kot dolžnost, da zbira ljudstvo v enodušno bratsko skupnost in da v tej skupnosti uresničuje tisto »uslužnost«, ki je prišla na svet v Jezusu Kristusu, da zbere razkropljene otroke. Opozoril je tudi, da bo treba poglobiti in dognati vlogo žene v Cerkvi, saj je še vedno zelo potisnjena v ozadje. Treba ji je dati tisto mesto v Cerkvi, ki ji po božjem odrešitvenem načrtu pripada (vloga Marije).

Vsi opazovalci na konferenci so bili prijetno presenečeni zaradi velike svobode in širine v načinu dela. Vse je prevzel optimizem glede bodočnosti Cerkve, saj je konferenca opozorila na tisti duhovni potencial, ki je dejansko že v Cerkvi, in v njej nekako že deluje in raste.

France Oražem

# RAZLIKE MED UVODI V IZDAJAH JERUZALEMSKE BIBLIJE

»Jeruzalemska biblija«, to je sveto pismo, »prevedeno v francoščino pod vodsvom Jeruzalemske biblične šole«, je izšlo l. 1961 v Parizu. Pridobila si je takoj velikanski ugled. Novo, »popolnoma pregledano in pomnoženo izdajo« je doživela l. 1973. Nas, ki nismo biblicisti, marveč navadni bravci, živo zanima, kako gledajo na svetopisemske knjige jeruzalemski strokovnjaki, ki so jim pisali uvode. Te uvode so v obeh izdajah napisali trije dominikanci: za vse knjige stare zaveze R. de Vaux, za Janezove spise M. E. Boismard, za druge knjige nove zaveze P. Benoit. Vsi trije so hkrati prevajalci nekaterih knjig. Ker sta obe izdaji pregledali posebni komisiji, stoji za uvodi vsa Jeruzalemska biblična šola.

Te uvode bomo primerjali v obeh izdajah, da bi videli, v kakšni smeri se gibljejo svetopisemske znanosti, ki seveda napredujejo, kakor vse druge vede. Če se vrnemo nekaj stoletij nazaj, recimo v dobo, ko je benediktinski pater Calmet priobčil v svoji knjigi zemljevid zemeljskega raja, Carte du Paradis terrestre (Historie de l'ancien et du noveau testament et des Juifs[2], I, Paris 1737) in se je Ludovicus Capella trudil, da bi natančno določili leto, mesec in dan, ko je Noe izpustil iz barke krokarja in kdaj prvič, kdaj drugič, kdaj tretjič goloba (J. S. Menochii, S. J., Commentarii totius Sacrae scripturae, II, Venetiis 1722, str. 373 sl.) ter primerjamo takratne razlage z današnjo eksegezo, se ne moremo načuditi velikanski razliki. Ako se komu nekdanja tolmačenja zde otročja, naj primerja recimo tudi tedanjo fiziko, kemijo, biologijo z današnjo. Vse znanosti napredujejo, bogoslovne nič manj kakor druge, in ta napredek je vedno hitrejši.

Od prve do druge izdaje Jeruzalemske biblije je minilo komaj dvanajst let, pa so sestavljavci uvodov že imeli za potrebno, da marsikaj spremenijo. Vse razlike nas ne bodo zanimale, marveč, kakor smo že rekli, samo smer razvoja biblične znanosti. Prva izdaja je bila v primeri s tem, kar so še nas učili, zelo »napredna«, kar drzna. Ali druga izdaja pri tem vztraja in morda še bolj poudarja človekov delež pri nastanku svetih knjig, ali je svoja stališča omilila in jih približala prejšnjim pojmovanjem?

Ob primerjanju obeh izdaj takoj zbudi pozornost, da prireditelji druge izdaje izredno varčno ravnajo s prvotnim besedilom. Vidi se, da so bili uvodi v prvi izdaji skrbno premišljeni, da je bil vsak stavek in vsaka beseda v njem skrbno pretehtana, zato niso izdelali novih uvodov, ampak pregledali prve, tu kaj izpustili, tu kaj dodali, pa tudi v tistih odstavkih, ki so novi, so ohranili kake stavke ali celo samo dele stavkov iz prve izdaje, tako posrečeno so se jim zdeli zgrajeni. Kdor hoče ugotoviti morebitne razlike med izdajama, se torej ne more zadovoljiti s tem, da bi pogledal, ali se odstavki v obeh izdajah strinjajo glede prve in zadnje besede, kakor to delamo včasih pri korekturah; sprememba, tudi važna, se utegne nahajati kjerkoli v odstavku. Pa začnimo s pregledom.

## Pentatevh

Najvažnejša sprememba v uvodu v peteroknjižje je pod naslovom Nastanek (Composition litteraire). Gre za vprašanje, kdo je pravzaprav pisec knjig, ki jih pripisujejo Mojzesu. Prva izdaja je še navajala in upoštevala odgovor biblične komisije iz l. 1906, ki je na dve vprašanji odgovorila, da je treba imeti Mojzesa za pravega avtorja pentatevha. Zato pravi uvod prve izdaje v sklepnem stavku: »Ni razloga, da bi dvomili o pričevanju Biblije o neki slovstveni dejavnosti Mojzesa in njegovega okolja. Vendar vprašanje, kdo je pisec besedila, nima take teže kakor vprašanje, kaj je njegova vsebina. Mnogo bolj važno je priznati, da je pravir izročil, ki sestavljajo pentatevh, treba iskati v Mojzesovi dobi.«

Druga izdaja pa ne omenja več biblične komisije, zato se njen ustrezni sklepni stavek glasi: »Čeprav ne moremo z gotovostjo pripisati Mojzesu avtorstva nobenega besedila v pentatevhu, je to kaj malo pomembno spričo tega, da je on njegova osrednja osebnost. Zato je bilo judov-

sko izročilo upravičeno, da je imenovalo pentatevh Knjigo Mojzesove postave.« — Prva izdaja je še videla v Mojzesu pisatelja vsaj nekaterih delov, druga izdaja se zadovolji s tem, da te možnosti ne izključuje.

V naslednjem poglavju, Zgodbe in zgodovina, sta značilna sklepna stavka drugega odstavka, ki govori o prvih poglavjih Geneze. Prva izdaja: »Te resnice, ki posegajo v dogmo in zanje jamči sveto pismo, so hkrati dejstva. In ker so resnice izvestne, vključujejo dejstva, ki so stvarna. V tem smislu imajo prva poglavja zgodovinski značaj.«

Druga izdaja: »Te resnice, ki posegajo v dogmo in zanje jamči sveto pismo, so hkrati dejstva. In ker so resnice izvestne, vključujejo dejstva, ki so stvarna, čeprav njihovih obrisov pod mitično obleko, ki so jo dobila v skladu z miselnostjo časa in okolja, ne moremo določiti.« — Torej: Bog je zares stvarnik vesolja in posebej človeka, človeštvo se je zares pregrešilo, a kako se je vse to zgodilo, tega ne moremo vedeti, ker so dogodki zaviti v mitično preobleko.

Tudi zadnji odstavek, ki obravnava izhod iz Egipta v luči svetovne zgodovine, je precej spremenjen, a te spremembe za naš namen niso važne.

V poglavju Zakonodaja je v drugi izdaji izpuščen prvi del stavka, ki se je glasil: »Zgoraj smo rekli, da glavnina zakonodaje poteka iz Mojzesove dobe . . .« Obe izdaji pa pravita o dveh mestih, ki v precej različnih oblikah navajata božje zapovedi: »Ti dve besedili izvirata iz neke prvotne, krajše oblike, in noben veljaven dokaz ne nasprotuje, da bi ta ne bila Mojzesova.«

Zadnje poglavje, Verska vsebina pentatevha, je ostalo, če ne upoštevamo malenkosti, nespremenjeno.

### Uvodi v knjige Jozueta, Sodnikov, Rute, Samula in Kraljev

O **Jozuetovi knjigi** pravi že prva izdaja: »Gotovo je, da te knjige ni napisal Jozue sam, kakor je menilo judovsko izročilo, in da uporablja različne vire.« Zato druga izdaja tem svobodneje govori o virih, ki segajo, nekateri v Jozuetovo dobo, drugi v dobo kraljev, tretji prikazujejo razmere, kakršne so bile šele po vrnitvi iz pregnanstva.

Uvod v **Knjigo sodnikov** je v drugi izdaji močno predelan in razširjen, vendar sprememb, ki zanimajo nas, ni.

Uvoda v **Rutino knjigo** se razlikujeta zlasti v temle: Prva izdaja: »Ni razloga, da bi odrekli zgodovinski temelj tej zgodbi.« Druga izdaja je to izpustila. Prva izdaja: »Dejstvo, da je ta tujka Davidova prababica, je dalo posebno vrednost tej povesti.« Druga izdaja: »Dejstvo, da je bila Ruta priznana (reconnue) kot Davidova prababica, je dalo posebno vrednost tej knjigi.« Med »je prababica« in »je bila priznana za prababico«, je razlika, zlasti če upoštevamo omenjeni stavek iz prve izdaje, ki ga je druga izdaja izpustila.

Izpremembe v obeh uvodih v **Samuelovi knjigi** za nas niso pomembne, uvoda v **Knjigi kraljev** sta pa enaka.

V uvodih v **Kroniški knjigi** ter v **Ezdrovo in Nehemijevo knjigo** ni bistvenih sprememb. Uvodi v **Tobijevo, Juditino** in **Esterino** knjigo pa so bili že v prvi izdaji tako »liberalni«, da jih je druga izdaja v celoti prevzela. Le kake letnice so nekoliko premaknjene. Uvod v **Drugo knjigo Makabejcev** se od prve izdaje razlikuje po tem, da upošteva zadnja odkritja.

### Uvodi v Modroslovne knjige

V splošnem uvodu, ki je v drugi izdaji nekoliko dopolnjen, je vredno omeniti tole spremembo: Prva izdaja pravi, da je na začetku poti, ki je vodila do modroslovnega slovstva, »bil Salomon«, druga izdaja pa tega ne trdi več, marveč pravi samo »so postavili Salomona«. Sledijo uvodi v posamezne knjige.

Uvod v **Jobovo knjigo** je večinoma dobesedno sprejet v drugo izdajo. Le dve spremembi je vredno navesti. Prva izdaja: »Pesnitev o Modrosti, 28, je težko položiti v Jobova usta.« Druga izdaja pa: »je nemogoče položiti v Jobova usta«. Druga sprememba je na prvi pogled mnogo važnejša. Gre za Eliujev govor, ki ga imata obe izdaji za delo drugega pisca, vrinjeno v Joba. Prva izdaja sklene ta odstavek z ugotovitvijo:

»Vendar so tudi ta poglavja navdihnjena in donašajo svoj naučni prispevek.« Druga izdaja pa odločilni del stavka izpusti ter pravi samo: »Vendar tudi ta poglavja donašajo svoj naučni prispevek:« Ali si je avtor morda ustvaril prepričanje, da ta poglavja niso navdihnjena? Ali pa se mu je ta pripomba zdela nepotrebna, ker je načelno vse sveto pismo, kakršno je sprejela Cerkev, navdihnjeno, pa naj bo njegov človeški avtor kdor koli? Iz uvoda se to ne vidi, pač pa iz opomb pod prevodom, ki so bile za drugo izdajo prav tako skrbno pregledane in predelane kakor vse ostalo. V začetku Eliujevega govora pravita obe izdaji: »Potemtakem se zdi, da je Eliujeve govore dodal knjigi neki drugi navdihnjeni pisec.«

Uvod v knjigo psalmov obsega pet strani. Večina poglavij je brez spremembe ali le z neznatnimi popravki sprejeta v novo izdajo. Pomembna izjema je poglavje »Kraljevski in mesijanski psalmi«, ki ga je nova izdaja skrajšala v naslov: »Kraljevski psalmi«. Ta okrajšava pomeni, da po mnenju pisca in vseh, ki so prirejali ter pregledali drugo izdajo, pravih mesijanskih psalmov, to je takih, ki bi prvotno in v dobesednem pomenu merili samo na Mesija, ni. Prva izdaja pravi: »Splošna prenovitev, ki jo napovedujejo psalmi, je prenovitev mesijanske dobe, a drugi psalmi gredo dalje in merijo prav na osebo Mesije.« Vendar je že prva izdaja trdila, da so vsaj nekateri kraljevski psalmi »postali mesijanski v dobesednem pomenu« šele po padcu monarhije, ko jih na kralje niso mogli več nanašati. Druga izdaja pa brez ovinkov izjavlja: »Če opredelimo mesijanizem kot pričakovanje prihodnjega kralja, nekega zadnjega kralja, ki bi prinesel dokončno odrešenje in vzpostavil božje kraljestvo na zemlji, tedaj nobeden izmed teh psalmov (kraljevskih) ni v pravem pomenu 'mesijanski'.« Kljub temu pravi tudi druga izdaja psalmu 2 »Mesijanska drama«, psalmu 110 pa »Mesijevo duhovništvo«. Obe izdaji sklepata to poglavje z besedami: »Četudi to nanašanje (kraljevskih psalmov na Mesija) presega dobesedni pomen, ostane upravičeno, kajti vsa ta upanja, ki žive v psalmih, so se v vsej polnosti uresničila samo s prihodom Božjega Sina na zemljo.«

V doktorski disertaciji, Etika psalterija, ki sem jo pred mnogimi leti branil na Katoliškem inštitutu v Parizu, sem o psalmu 22, ki toži o trpljenju pravičnega in se začenja s krikom: »Moj Bog, moj Bog, zakaj si me zapustil?« zapisal tole: »Te besede, izgovorjene z višine križa, se preobrazijo, zavesa nad vprašanjem se pretrga, nov žarek oblije skrivnost; samo ali je psalmist vedel dovolj, za koga je zapel to čudo, da bi mogel iz njega posneti tolažilen nauk o vrednosti in dragocenosti trpljenja?« Pod črto pa: »Psalm je mesijanski, in sicer, po mnenju večine katoliških razlagavcev, v izključno dobesednem pomenu. Vendar bi bilo zanimivo vedeti, koliko je bil sveti pevec razsvetljen glede skrivnosti, za katere je bil navdihnjen, da jih opeva, koliko se je zavedal, da njegova pesnitev presega trenutne okoliščine, in kako je pojmoval dogodek, ki je bil pravi predmet njegove izpovedi.«

Biblicista se ob tem mestu nista spotaknila, pač pa me je nabodel pater Lebreton, dogmatik, odličen profesor in učenjak, ki je imel največji ugled na fakulteti. Želel je, naj se natančneje izrazim. Smisel mojega odgovora je bil, da se psalmist ni jasno zavedal, da govori o Mesiji ter kdo in kakšen bo Mesija. Profesor me je poslušal, na koncu pa kratko in odločno pribil: »Eh bien, c'est faux!« »Tako. To je krivo!«. Takrat je moje mnenje zaudarjalo modernistično, danes bi ga Jeruzalemska šola ocenila za zastarelo.

Uvod v **Knjigo pregovorov** v nekaj stavkih dopolnjuje prvo izdajo z novimi dognanji, ki pa za nas niso važna.

Prva izdaja uvoda v **Pridigarja** domneva, da je v tej knjigi viden prvi, čeprav posreden stik judovstva s helenizmom, druga pa to misel odklanja in bi prej dopustila vpliv Egipta in Mezopotamije.

Največja razlika med obema izdajama je v uvodu k **Visoki pesmi**. Prva izdaja omenja, da je izmed vseh svetopisemskih knjig tolmačenje Visoke pesmi najbolj sporno, vendar zaslužita resno pozornost samo dve razlagi: Prva meni, da je ljubezen med ženinom in nevesto, ki je ope-

vana, samo sredstvo, da se prikaže božja ljubezen do Izraela in ljubezen izvoljenega ljudstva do Boga. Pesem je alegorija, ki neposredno izraža zvezo med Bogom in človekom. Pesnitev pa je možno razumeti tudi kot izliv naravne človeške ljubezni med možem in ženo. Prva izdaja se je odločila za alegorični pomen in v tem smislu izdelala opombe pod črto. Druga izdaja pa vidi v Visoki pesmi zbirko ljubezenskih pesmic, ki so jih peli ali prednašali ob porokah. Zato so spremenjene seveda tudi opombe pod črto.

Nas zanima samo, do kakih sklepov so se dokopali izdajatelji Jeruzalemske biblije; koliko so vredni razlogi, ki so jih do tega dovedli, o tem pa naj razpravljajo biblicisti.

Prva izdaja torej pravi: »Sodobni katoliški razlagavci ostajajo večinoma zvesti alegoričnemu tolmačenju ... To razlago predstavljajo opombe k prevodu.« A že ta uvod kaže, da bi bil njegov avtor pripravljen sprejeti tudi drugo razlago. Ne samo da jo prikaže povsem nepristransko, še več, kot zelo privlačno, marveč jo tudi učinkovito utemeljuje, rekoč, da je naravna ljubezen med možem in ženo nekaj častnega in da »zato ni nobenega ugovora, da bi ji ne bila posvečena posebna knjiga, ki jo je sprejelo sveto pismo in jo je treba imeti za navdihnjeno od Boga.«

Druga izdaja pa že izrecno zavrača alegorično razlago: »Nič ne kaže na to, da bi bilo treba položiti kako mrežo na Pesem, da bi jo razvozlali (décoder) ter brali v njej kaj drugega kakor smisel, ki naravno izhaja iz besedila: to je zbirka pesmi, ki proslavlja medsebojno in zvesto ljubezen, zapečateno s poroko. Zbirka razglaša upravičenost in poveličuje vrednoto človeške ljubezni. Njen predmet ni samo nekaj zgolj človeškega, saj je poroko blagoslovil Bog ... kot nežnosti polno in stalno zvezo med možem in ženo, 1 Mojz 2.« »Onstran tega dobesednega pomena je pa seveda dovoljeno nanašati Visoko pesem na Kristusove odnose z njegovo Cerkvijo — česar pa sveti Pavel v Ef 5 ni storil — ali na zvezo duše z Bogom ljubezni; to upravičuje mistike kakor svetega Janeza od Križa, da so jo tako čudovito uporabljali.«

V uvodu v **Knjigo modrosti** je vredno omeniti tile spremembi v drugi izdaji. Ko iz prve izdaje ponovi, kako je pod vplivom platonizma tudi Judom postalo jasno, da je duša nesmrtna in bo sprejela od Boga plačilo ali kazen v onostranstvu, dodaja: »Avtor ne namiguje na telesno vstajenje. Vendar se zdi, da pušča prostor za možnost vstajenja teles v poduhovljeni obliki, hoteč tako uskladiti grško pojmovanje nesmrtnosti s svetopisemskimi nazori, ki se usmerjajo k telesnemu vstajenju (Danijel).« Izpušča pa mesto iz prve izdaje, ki trdi, da »je dobila nova zaveza v Knjigi modrosti pobudo za svoje bogoslovje o Besedi«.

Druga izdaja uvoda v **Sirahovo knjigo**, poleg manjših sprememb, ki nas ne zanimajo, dodaja tale stavek: »Sirah zaupa, da bo rešitev prišla, a to bo plačilo za zvestobo Postavi, ne delo Mesija-rešenika.«

### Uvodi v Knjige prerokov

Splošni uvod ima poglavja: O preroštvu, Preroštvo kot gibanje, Nauk prerokov, Preroške knjige. Sledijo uvodi k posameznim prerokom.

V poglavju O preroštvu druga izdaja še bolj kakor prva podčrtava podobnost med preroštvom v Izraelu in pri sosednjih narodih. Tako dodaja stavek: »Po obliki in vsebini je poslanstvo (drugih vzhodnih narodov), ki je naslovljeno na kralja, podobno poslanstvom najstarejših izraelskih prerokov, ki jih omenja sveto pismo.« Malo pozneje pa znova omenja »podobnike« (Oprostite skovanko! Kako naj drugače prevedem »leurs analogues«?) izraelskih prerokov na vzhodu.

Vredno je omeniti tudi to: ko prva izdaja pravi, da vsebina prerokbe skrivnostno presega okoliščine, ki so jo porodile, in celo prerokovo zavest, dodaja v oklepaju (»vse mesijanske prerokbe«), druga izdaja pa ta dodatek izpušča. Vendar že v naslednjem poglavju, Preroštvo kot gibanje, omenjata mesijanske prerokbe zoper obe izdaji.

Da je pisec uvoda premišljeno izpustil vsebino oklepaja, kljub temu da na splošno ne zanika mesijanskih prerokb, pokaže v naslednjem poglavju, Nauk prerokov. Razlike v

drugi izdaji so zelo pomembne. Katere osnovne verske resnice poudarjajo preroki? Prva izdaja pravi: »Monoteizem, moralizem, mesijanizem«. Druga pa: »Monoteizem, moralizem, pričakovanje rešenja (l'attente du Salut).«

Glede moralizma ni bistvenih razlik med obema izdajama. Pri monoteizmu pa naletimo v drugi izdaji takoj v začetku na pomemben dodatek. Kar se tiče drugih verskih resnic, na primer nesmrtnosti duše, brez pomisleka dopuščamo, da jih je Bog postopoma razodeval, dopolnjeval, razjasnjeval. Monoteizem pa so nam prikazali kot jasno in dokončno razodet od vsega začetka. Tudi prva izdaja uvoda je stalno na tem stališču, čeprav z rahlim, komaj vidnim obotavljanjem. Druga izdaja pa je dodala tale odkrito napisan odlomek:

»Izrael se je le počasi dokopal do modroslovne opredelbe monoteizma: do trditve, da biva en sam Bog in zanikanja, da bi bil še kak drug bog. Zelo dolgo so živeli v prepričanju, da morejo imeti drugi narodi druge bogove, a se zanje niso brigali. Izrael je priznaval edino Jahveta, ki je bil najmočnejši izmed bogov in je zahteval češčenje izključno zase. Prehod od take monoteistične zavesti in češčenja do načelne opredelitve je bil sad preroškega poučevanja.«

Najvažnejša sprememba v uvodu nove izdaje pa je nakazana z izrazom »Pričakovanje rešenja«, ki je nadomestil izraz »mesijanizem« iz prve izdaje. Ena izmed treh osnovnih resnic, ki jih vsebujejo preroške knjige, bi potemtakem ne bil mesijanizem, marveč neko splošno, nedoločno pričakovanje rešenja v prihodnosti. V tem smislu je predelan ves odlomek. Nova izdaja ne zanika, da so preroki govorili o mesijanizmu in tudi o osebnem Mesiju, trdi samo, da ta nauk ni tako enoten in določen, kakor so ga prikazovali doslej. Poglejmo si natančneje to razliko med obema izdajama.

Primerjajmo ta dva stavka: Prva izdaja: »Da bi ustanovil in vladal njegovo kraljestvo na zemlji, bo imel Kralj Jahve svojega predstavnika, svojega Mesija, to je, svojega 'Maziljenca', ki mu bo ta posvetitev podelila kraljevsko dostojanstvo.« Druga izdaja: »Da bi ustanovil in vladal njegovo kraljestvo na zemlji, bo imel Kralj Jahve svojega predstavnika, ki ga bo maziljenje naredilo za njegovega vazala: to bo Jahvetov 'maziljenec', po hebrejsko njegov 'mesija'«. Mesija in maziljenec sta v drugi izdaji namerno pisana z malo začetnico, ker so v začetku pričakovali, da bo eden izmed kraljev iz Davidove dinastije rešil Izrael iz rok sovražnih sosedov. Ker pa slabi Davidovi nasledniki na prestolu niso uresničili tega pričakovanja, so začeli upati na posebnega kralja, ki mora priti v bližnji ali daljni prihodnosti: »To je tisti rešenik, ki ga slutijo preroki, zlasti Izaija, pa tudi Mihej in Jeremija. Ta Mesija, sedaj moramo uporabiti veliko začetnico, bo iz Davidovega rodu . . .«

Ko pa ni bilo več nobenega Davidovega naslednika na prestolu in so Izraelu zavladali tujci, so začeli o rešeniku govoriti različno. »Za Drugega Izaija Jahvetov Maziljenec ni kralj iz Davidovega rodu, marveč perzijski kralj Cir, Iz 45, 1, božje orodje za osvoboditev božjega ljudstva; toda isti prerok privede na oder neki drug rešiteljski lik, Jahvetovega Služabnika, ki je učitelj svojega ljudstva in luč narodov . . .«

In kako je bilo v Jezusovem času? Druga izdaja pravi: »Na večer pred našo dobo je bilo pričakovanje kraljevskega Mesija zelo razširjeno, vendar so nekateri krogi pričakovali tudi duhovniškega Mesija, drugi pa transcendentnega Mesija.«

Nam kristjanom izraz Mesija pomeni nekaj čisto določenega: Našega Odrešnika Jezusa Kristusa, kakor ga poznamo iz knjig nove zaveze. Preroki so pa Izraelovega rešitelja prikazovali na mnogotere načine in njihovi poslušavci ali bravci niso mogli vedeti, da bo ena sama oseba uresničila tako različne vidike. Zato so se prireditelji nove izdaje odločili nazvati to, kar so preroki napovedovali o prihodnjem rešitelju, »pričakovanje rešenja« in ne več »mesijanizem.«

Druga izdaja uvoda v **Izaijevo knjigo** ima dve važni spremembi. Prva se tiče mesijanizma, druga pisca knjige.

V obeh izdajah beremo tole splošno sodbo: »Izaija je največji iz-

med mesijanskih prerokov. Mesija, ki ga on oznanja, je Davidov potomec, ki bo uveljavil na zemlji mir in pravičnost in razširil poznavanje Boga.« V dveh stvareh se pa razlikujeta. Prva izdaja pravi o znamenju, ki ga je Bog dal kralju Ahazu z besedami: »Glej, devica bo spočela in rodila sina, ki se bo imenoval Emanuel« (naš prevod): »Kot poroštvo božje volje napove Izaija skrivnostno rojstvo Emanuela in izreče prvo izmed svojih mesijanskih prerokb.« Druga izdaja pa spremeni v prevodu besedo »dekle« (jeune fille) iz prve izdaje v izraz »mlada žena«, v uvodu pa pravi samo: »Iz te dobe je 'Knjižica o Emanuelu'.« O kaki mesijanski prerokbi v njej ne ve ničesar.

Druga razlika je v razlagi naziva Služabnik v Drugem Izaiju. Prva izdaja pravi: »Krščanska Cerkev je prepoznala v njem skrivnostno napoved življenja in odrešilne smrti Jezusa, resničnega božjega Služabnika.« Tudi druga izdaja pravi: »Prvo krščansko oznanjevanje je prepoznalo v njem (v Jezusu) popolnega Služabnika, ki ga je napovedal Drugi Izaija.« Ko pa obravnava razna mnenja o tem vprašanju, pa priznava: »Najbolj privlačno je mnenje, ki istoveti Služabnika z Drugim Izaijem samim.« Vendar pa ugotavlja, da take razlage ne upoštevajo dovolj vse teže besedila, zato je mesijansko tolmačenje povsem upravičeno.

Kar se tiče pisatelja Izaijeve knjige, je prva izdaja še omenjala izjavo biblične komisije iz l. 1908, ki je zanikala, da bi bil upravičen dvom, da je Izaija avtor vse knjige, ni pa prepovedala nadaljnje raziskave. Druga izdaja te izjave ne omenja več in povsem sproščeno navaja najnovejša dognanja. Nekak posnetek tega vprašanja je ugotovitev: »Tak verski genij je mogočno vplival na svojo dobo in imel mnogo posnemovalcev (a fait école). Njegove besede so ohranjali ter jim dodajali. Knjiga, ki nosi njegovo ime, je uspeh dolgotrajnega oblikovanja, ki mu ni mogoče določiti vseh stopenj.« O tretjem delu, ki obsega poglavja 56—66, nekateri mu pravijo Tretji Izaija, in sega morda že v grško dobo, meni uvod: »Na splošno se kaže ta tretji del kot delo nadaljevalcev Drugega Izaija; to je zadnji plod Izaijevega izročila, ki je podaljšalo dejavnost velikega preroka iz osmega stoletja.«

V uvodih v preroka **Jeremija** ni med obema izdajama nobenih načelnih razlik. Isto velja za **Baruhovo** in **Ezekijelovo** knjigo.

Uvoda v **Danijelovo knjigo** kažeta zopet različen pogled na mesijansko prerokbo, ki je v njej. Prva izdaja pravi o Kraljestvu, ki ga napoveduje Danijel: »To je zadnji člen mesijanskih prerokb v stari zavezi. Nastop Kraljestva bo postal osrednji predmet sinoptičnih evangelijev, in Jezus, kralj tega Kraljestva, se bo sam označil za Sina človekovega, in s tem jasno izrazil, da je prišel izpolnit prerokbe Danijelove knjige.«

V drugi izdaji pa se glasi ustrezni odstavek: »Ta skrivnostni Sin človekov, ki ga 7, 18 in 21—27 istoveti z občestvom Svetih, je hkrati njegova glava, poglavar eshatološkega kraljestva, ni pa davidovski Mesija. Tako individualno tolmačenje je postalo splošno v judovstvu in ga je prevzel Jezus, ki si je nadel naziv Sin človekov, da bi podčrtal presežni in duhovni značaj svojega mesijanizma.«

Druga izdaja torej v Danijelovih napovedih ne vidi več mesijanske prerokbe. Danijela sploh nima za preroka v pravem pomenu: »Danijelova knjiga ne predstavlja več resnične preroške struje. To delo ne vsebuje učenja kakšnega preroka, ki bi ga bil Bog poslal, da bi misijonaril med svojimi sodobniki, marveč ga je sestavil in takoj napisal avtor, ki se skriva za izmišljenim imenom, podobno kakor že Jonovo delce.«

Uvoda v **Amosovo knjigo** se le malo razlikujeta.

V uvodu k **Ozeju** je za nas zanimiv tale stavek: »Prispodobo zakona za odnos med Jahvetom in njegovim ljudstvom so prevzeli Jeremija, Ezekijel in drugi del Izaije, potem Visoka pesem.« Druga izdaja je izpustila Visoko pesem. Prireditelj ni pozabil, da je v njegovih očeh postala Visoka pesem zbirka ljubezenskih pesmic.

V uvodu v **Mihejevo knjigo** dodaja druga izdaja pripombo, da »ni odločilnega razloga, da bi Miheju odrekli mesijansko napoved v 5, 1—5,« izpušča pa, izraz »mesijanski«, ki ga

uporablja prva izdaja, ko govori o »Ostanku«.

V uvodih v **Sofonija, Nahuma, Habakuka, Ageja, Zaharija, Malahija, Abdija** ni bistvenih sprememb.

V uvodu v **Joelovo knjigo** so poleg sprememb, ki se nas ne tičejo, značilne tele razlike: Prva izdaja: »Novost, ki jo prinaša Joel, je napoved o izlivu Duha na vse božje ljudstvo v mesijanski dobi. Ta se bo uresničil ob prihodu Duha nad Kristusove apostole...« Druga izdaja: »Izliv preroškega duha na vse božje ljudstvo v eshatološki dobi, 3, 1—5, ustreza Mojzesovi želji v 4 Mojz 11, 29. Nova zaveza meni, da se je napoved uresničila ob prihodu Duha nad Kristusove apostole...« Smisel spremembe: Za prireditelja druge izdaje to mesto, ki so ga apostoli nanašali na binkošni dogodek, ni mesijanska prerokba, in duh, o katerem govori, ni Sveti Duh, zato ga piše z malo začetnico.

V uvodih v **Jonovo knjigo** ni načelnih sprememb.

### Uvodi v knjige nove zaveze

V splošnem uvodu v evangelije je druga izdaja marsikateri odstavek predelala. A ker je že prva izdaja ugotavljala, da podobnosti med sinoptiki »presegajo zmogljivosti spomina, celo nekdanjega ter vhodnjaškega« in jih obrazloži le uporabljanje istih pismenih virov, se druga izdaja od prve ne loči več načelno, čeprav ima o teh virih drugačno mnenje.

Posebne uvode v **evangelije** in **Janezova pisma** je druga izdaja večinoma dobesedno prevzela iz prve. Le razdelitev Janezovega evangelija je v drugi izdaji izpopolnjena.

Tudi uvodi v **Apostolska dela** in v **Pavlova pisma** niso predelani.

V uvodih v **Apostolska pisma** je avtor precej spremenil samo uvod v Jakobovo pismo. Prva izdaja pravi: »Že od drugega stoletja dalje je celotna Cerkev sprejela pismo svetega Jakoba kot kanonično.« Druga pa: »Jakobovo pismo je bilo le stopnjema sprejeto v Cerkvi... V vseh Cerkvah vzhoda in zahoda se je uveljavilo šele proti koncu četrtega stoletja.« Prva izdaja ima za verjetno, da je pismo napisal Jakob, »Gospodov brat«, drugi se zdi to neverjetno in meni, da je nastalo v isti dobi kakor pismo Klementa Rimskega in Hermovega Pastirja, to je ob koncu prvega ali celo v začetku drugega stoletja. — Tudi sem bi sodila opomba, ki jo beremo v uvodu k drugemu Petrovemu pismu: »To (da avtor ni tisti, ki je naveden) ne pomeni nujno zagrešiti ‚ponaredek', kajti stari so imeli o slovstvenem lastništvu in o upravičenosti psevdonima drugačne pojme kakor mi.«

### Sklepna opomba

Kočljivo je pisati uvode v svetopisemske knjige. Gre vedno za to, kako porazdeliti vloge med božjega in človeškega avtorja. Nekdaj so gledali na sveto pismo tako, kakor da ga je Bog od besede do besede narekoval svetim piscem. Potem je moralo biti seveda vse dobesedno tako res, kakor je bilo zapisano. Če beremo pri Jozuetu 10, 12—13: »In stalo je sonce in obstala je luna, dokler se ni narod maščeval nad sovragi,« tedaj nekdanji razlagalec, recimo v začetku omenjeni Menochius, o tem dogodku ni mogel povedati drugega kakor: »Vere stetit sol«, »Sonce se je v resnici ustavilo.« Za koliko časa? Najverjetneje za dvanajst ur, tako da je bil tisti dan z nočjo vred dolg šestintrideset ur. No, tudi naša Wolfova izdaja še trdi, da je bil takrat dan podaljšan za dvanajst ur.

Današnje razlage pa se vedno bolj trudijo, da bi iz lupine, ki je človeška in se je drže osebni nazori o naravoslovju in zgodovini, ki so jih imeli pisci svetih knjig, da bi iz te lupine izluščile božje jedro: verske in nravne resnice. Te novosti pa niso brez nevarnosti. Nekateri bogoslovni pisci in pridigarji čutijo naravnost bolestno nagnjenje, da bi nekaj rušili ter podali nova dognanja v kar najbolj spotakljivi in izzivalni obliki. — To, kar pravi druga izdaja o Knjigi psalmov, je mogoče povedati na dva načina. Nekdo, ki se hoče postavljati, bo razglašal na vsa usta: »Mesijanskih psalmov sploh ni!« Tisti pa, ki ne uči zato, da bi uveljavil sebe, marveč da bi koristil vernim ljudem, bo dejal: »Nekateri kraljevski psalmi se dado tako čudoviti nanašati na Odrešenika, kakor da so

bili spesnjeni naravnost zanj in samo zanj.«

Znanstvenemu raziskovanju je treba pustiti popolno svobodo. To velja za vsa področja, tudi za bogoslovno. A ko ne gre za kakršne koli, recimo za matematične, marveč za življenjske resnice, se je treba pri tem, kako poveš svoje izsledke, zavedati velike odgovornosti. Drugače se utegne zgoditi, da boš tistemu, ki te bere ali posluša, porušil prepričanje, od katerega živi, svojega, boljšega, pa mu ne boš znal podati v sprejemljivi obliki. Zdi se, da so se uvodničarji Jeruzalemske biblije tesno približali vzoru: Podali so, kar so dognali, vendar z vso potrebno previdnostjo in obzirnostjo.

J. Janžekovič

## TEOLOGIJA UPANJA — POLITIKA OSVOBAJANJA

Znani »teolog upanja« Jürgen Moltmann se v svojih knjigah in govorih poglablja v odnos teološke stvarnosti (v širšem smislu: verske stvarnosti) do politične stvarnosti.

V tem sestavku povzemamo misli iz njegovega govora, ki ga je imel v Rimu l. 1972.

### I. Politična religija in teologija osvobajanja

**Politična religija.** Vsaka država ima svojo »politično religijo«. Rousseau je dejal, da »obstaja neka čisto sekularna (meščanska) izpoved vere, katere nalogo in posamezne člene predpisuje predsednik države. Ne gre za verske resnice v pravem pomenu, ampak za splošne pojme, brez katerih ne more nobeden biti ne dober meščan ne dober podložnik« (Cont. soc., V. IV, 8).

Politične religije obstoje povsod, kjer se dana družba utemelji ter poveže na temelju skupnih simbolov, skupne zavesti, borbe in idealiziranih pripovedi. Zato imajo svojo politično religijo imperialistične, patriotične, kapitalistične in, žal, tudi socialistične družbe. Pri imperialističnih religijah opazimo največkrat v osnovi monoteizem, pri kapitalističnih primitivno težnjo k »fetišizmu blaga« (kot bi rekel Marx), pri patriotičnih opazimo politeizem, pri socialističnih družbah pa opazimo težnjo k panteističnemu materializmu.

**Krščansko upanje** je utemeljeno na veri v vstajenje. Svojo perspektivo v bodočnost izraža v simbolih: »božje kraljestvo«, »vstajenje od mrtvih«, »novo nebo in nova zemlja, kjer prebiva pravičnost«. V praksi pa se izraža v obsodbi krivičnega, v osvobajanju utrujenih in obteženih, v tolažbi umirajočih.

Rimska imperialistična religija je kristjane obsojala kot »ateiste«, kot politične ateiste. Za kristjana pa je bila religija utemeljena na veri v Kristusa, božjega osvoboditelja vseh ljudi. Politična religija je obsodila in križala Kristusa, toda ta je tako ostal temelj krščanske svobode. Kar je država razglasila za najnižje, je — paradoksalno — postalo najvišje (Hegel).

Na žalost je v sporu med svobodo krščanske vere in med zakoni politične religije, zgodovinsko gledano, redkokdaj zmagala krščanska svoboda. Po Teodoziju in Justinijanu je sama krščanska vera postala politična vera, ki se je postavila v borbo proti »ateizmu« drugih ver.

Med kristjanizacijo Evrope so pokristili socialne funkcije preživelih religioznih politik. (Danes: Španija, Grčija, severna Irska). Prišlo je torej do oblikovanja političnih religij, ki so še danes navzoče pod maskami krščansko-konfesionalnih oznak (»krščanski zahod«, »krščanska kultura« itd.).

Postalo je torej očitno: prav v trenutku, ko cerkve mislijo, da so zunaj vseh partij, nevtralne, zdrknejo v vlogo, ki jim jo predpiše država.

Samo **dosledna teologija križa** pripelje do oporekanja politični religiji in v odprt ikonoklastični boj z vsemi idoli, tabuji, s katerimi se družba krasi. Pri tem pa prevzame v isti meri **kritično vlogo** do Cerkve same, nato do družbe in do vseh in vsega, kar je strah postavil za idol.

Svobodni »križani Človek« nenehno detronizira »poglavarje tega sveta«. Idoli so sad tesnobe. Kristus osvobaja, ko ruši idole domačnosti in nas nenehno usmerja na pot k neznanemu Očetu.

## II. Kritična Cerkev — Cerkev osvobajanja

Po dialektiki križa se božja prihodnost ne začenja pri vladajočih slojih, temveč pri potlačenih (1 Kor 1, 26—28).

Krščansko upanje je upanje zatiranih in ne meščanske družbe, ki je družba samopotrjevanja, samoohranjevanja (konservacije). O njem govori teologija osvobajanja, medtem ko je meščanski družbi nekdaj govorila svobodna (liberalna) teologija. Zato krščanstvo (pravo!) ne bo nikdar nacionalna ali razredna religija. Krščanstvo ni nikdar politično — kar ne pomeni, da je apolitično! Kristus je oznanil božje kraljestvo ubogim. Zato je še danes »vesela novica« resnično vesela novica samo ubogim. (H. U. von Balthasar).

Izvirna moč krščanstva je v njegovi moči osvobajanja. Tu je »subverzivni karakter« (E. Bloch) krščanstva.

Prava Cerkev je v svetu navzoča med verujočimi (»Kdor vas posluša . . .«) in med ubogimi (»Karkoli ste storili . . .«) Obe stvarnosti sta potrebni. Če se je Cerkev nekdaj preveč identificirala s triumfalisti, gospodi, mora danes odkriti svojo podobo v tistih, ki stoje pod senco križa.

Naloga Cerkve bi bila torej, da se distancira, oddalji od političnih religij, in sicer z izvrševanjem svoje teoretične kritične funkcije in praktične zavzetosti za izrinjenega človeka.

Kritično funkcijo seveda kristjan lahko učinkovito zavzame v zaščitenosti kakšne institucije. Seveda je to skrajno delikatno! Institucija bo namreč kos svoji kritični vlogi, če bo »prehodna institucija«, če bo institucionalizirala svojo kritično misel in hkrati kritično podirala kontinuiteto institucije kot take.

## III. Svoboda upanja

Upanje je glavni motor politične akcije. Seveda pa ravno upanje človeka lahko najdlje tudi zavede. Upanje je gnalo nemško ljudstvo v pogubo, upanje vodi antikolonialistična gibanja v odrešenje.

Upanje mora torej biti utemeljeno. Verificirano. Politik nima pravice tolažiti sedanjega človeka z neko daljno prihodnostjo; hkrati pa se ne sme omejiti na sedanjost, ko mu zastavimo vprašanje o prihodnosti.

Človek potrebuje prihodnost, ki bo resnično NOVA in DRUGAČNA. Toda takšna prihodnost ga dejansko osvobaja samo takrat, ko učinkuje že na sedanjost.

Seveda pa je DRUGAČNI prihodnosti resnično odprt samo zatirani, pravic oropani človek. Samo on pričakuje, upa v osvoboditev. Njemu prihodnost dejansko osvetljuje sedanji trenutek in ne narobe. Sledi torej, da je najvažnejša v človeku tista zadnja utemeljenost upanja v absolutno prihodnost, glede na katero so vsa druga upanja le drugotna. Svet še ni dokončan. Filozof govori o razodevanju sveta, teolog pa o odprtem stvarstvu.

Gabriel Marcel pravi, da se boj med bitjem in nebitjem končuje z razodetjem polnosti bitja. Teološko rečeno: zgodovina sveta se ne razvija iz notranjosti, iz bistvenega centra navzven, ampak iz zunanjosti v notranjost; drugače povedano: to, kar mora priti, se imenuje božje kraljestvo. Pri tem razumemo kraljestvo božje kot popolno uresničenost sveta, v kateri je Bog »vse v vsem«. Bog se razodeva v vsaki stvari. Božje kraljestvo je torej centralni simbol krščanskega upanja. V tej perspektivi krščanskega upanja najde svoje mesto prizadevanje za pravičnost do vsake stvari, ki »trpi v porodnih bolečinah« (Rim, 8, 18).

Pred uresničitvijo v daljnji prihodnosti pa stoji konkretno anticipiranje božjega kraljestva. Kajti krščansko upanje ni oddaljeno od realnega vsakdanjega sveta. Pa tudi ni omejeno samo na vsakdanjost; je trans-

cendentalno in vključuje v svoje transcendentalno obzorje tako sedanjost kot preteklost.

Usodno je bilo za Cerkev v zadnjih 200 letih, da je upanje, »ki premaguje svet«, ohranila le »zase«. Zato je pobuda upanja prešla iz Cerkve v demokracijo in socializem. V tej usodni delitvi se je svet oprl na upanje brez Boga, Cerkev pa na vero v Boga brez upanja.

V dialogu med marksisti in kristjani se je pokazalo, da takšna delitev vlog ni srečno postavljena. Zato so se marksisti začeli vpraševati o transcendenci, ki ne bi bila »odtujevalna«; kristjani, posebej še teologi politike, pa so pričeli iskati imanenten pomen svoje vere, ki naj bi pomagal premagati odtujevalne situacije sodobnega življenja.

Na ta način pa je postalo še bolj stvarno graditev nekega univerzalnega upanja v osvoboditev celotnega človeka.

Lojze Bratina

## KDO NEKI JE TA?

V začetku letošnjega januarja so nemško govoreči teologi priredili zborovanje v Luzernu (1). Udeležili so se ga izvedenci za dogmatiko in fundamentalno teologijo. Obravnava »temeljnih kristoloških vprašanj«, ki ji je bilo zborovanje posvečeno, je zahtevala namreč tudi sodelovanje drugih teoloških disciplin, kajti vsaka teološka veda mora vedno znova končati s tem osnovnim in začetnim vprašanjem: »Kdo neki je ta...?« (Mr 4,41).

Posamezni predavatelji (dogmatik Walter Kasper, ekseget Franz Mussner, filozof Alois Halder, teolog Heinrich Fries) so v predavanjih odpirali problematiko sodobne kristologije, ki je, po besedah W. Kasperja, odločilna za reševanje današnje krize v Cerkvi sploh.

### Filozofsko vprašanje

Današnje pojmovanje stvarnosti je precej drugačno od pojmovanja, ko so v Cerkvi definirali dogmo o enotnosti Kristusove osebe in o dvojnosti narav. Nicejska in kalcedonska kristološka formula temeljita na pojmovanju »stvarnosti kot narave«. Ta metafizična, tako imenovana »helenistična« miselna oblika namreč ne naglaša dogajanja in zgodovine, marveč naravo in statično bistvo. Prav v tem pa se odločno razlikuje od tipično biblijske tradicije, ki vedno govori le o božjem odrešilnem **delovanju v zgodovini.** Razlika med obema pojmovanjima je postala še bolj pereča v sodobni pohegelijanski, dinamični, ustvarjalni metafiziki.

Prvemu dejstvu dodajmo še drugo. Če resnično mislimo zares zgodovinsko, bomo videli, da zgodovina ne poteka kot usodna nujnost, marveč vključuje svobodo, ustvarjalnost. Zgodovina je vedno odprta v presenetljivost novosti. Vedno sicer vključuje preteklost, toda nikdar ni samo preteklost, saj jo v sleherni sedanjosti vedno znova ustvarjalno vgrajuje v nove možnosti za prihodnost.

Iz tega nastane vprašanje, kako naj torej danes res »zgodovinsko« pojmujemo Kristusov zgodovinski dogodek, kakor tudi definicije o Kristusu, ki nam jih posreduje preteklost. Kako je mogoče misliti enkratnost in trajajočo (eshatološko) dokončnost Kristusovega zgodovinskega dogodka? Ali se tu še vedno da govoriti o naj si bo še tako gibčno pojmovani — »naturi« in »esenci«?

Nekdaj je Rahner ostro zastavil nova vprašanja: »O možnosti kristologije v sodobnem evolutivnem svetu«[2]. Skazalo se je, da Kalcedon res ni bil konec, ampak šele začetek vedno odprtega kristološkega vprašanja[3]. Zelo umerjeni katoliki av-

[1] Glej: Christus — Gott in der Zeit, Herder-Korrespondenz, H 2, 1975, str. 75—77.
[2] Prim. Schriften zur Theologie, V, Einsiedeln 1962, str. 183—221.
[3] Rahner K., Chalkedon — Ende oder Anfang? v: Das Konzil von Chalkedon, hrsg. A. Grillmeier und H. Bacht, Bd. 3, Würzburg 1954, str. 3—49.

tor lahko danes prizna: »Pregled izročila pokazuje, da je nicejsko-konstantinopolitansko izpovedovanje Jezusa Kristusa za pravega Boga vse prej kot rešeno. Ta izpoved predstavlja za teologijo nalogo, ki je ostala nerešena vse do današnjega dne. Gre za to, da v temeljiti kristološki novi interpretaciji preverimo naše predstave in pojmovanje Boga in božje nespremenljivosti. Le tako je mogoče spet uveljaviti biblično pojmovanje Boga zgodovine.[4]

**Eksegetsko vprašanje**

Zanimivo je centralno izhodišče **»izkustva«**, ki ga je zavzel ekseget F. Mussner v referatu o »začetku in razvoju kristologije o božjem Sinu«. »Kaj pravijo ljudje, kdo sem jaz?« (Mr 8, 27). Za Jude je Kristus pomenil kamen spotike in ljudje so si o njem ustvarjali različna mnenja. Vendar je bilo v njih prisotno izkustvo nečesa »večjega« (... večje ko tempelj Mt 12, 6). To izkustvo nečesa večjega so Judje ob Jezusovi osebi izražali s pomočjo starozaveznih izraznih vzorov.

Na vprašanje o Nazarečanu so odgovorili eni, »da je Janez Krstnik, drugi: Elija, zopet drugi: kdo izmed prerokov« (Mr 8, 28).

Novozavezno oznanilo je osredotočeno na prihod Boga v zgodovino po človeku. Vprašanje je, ali so ljudje v Jezusovi okolici mogli najti v stari zavezi kakšen izrazni vzor za takšno stvarnost, ali, drugače rečeno: ali nam stara zaveza kdaj govori tudi o božjem prihodu v zgodovino po človeku?

Predavatelj misli, da so prav starozavezni antropomorfizmi tisti, ki govore o bližini ljudomilega Boga. Potem pa se osloni na zaključke Abrahama J. Heschela, ko trdi, da predstavljajo starozavezni antropomorfizmi zavestno teologijo. Izkustvo Boga je namreč možno samo po izkustvu človeka.

Delovanje Jahveja je bilo še posebej prisotno v življenju prerokov. Prerok je bil tisti, ki je zavzel mesto, ki ga je imel Jahve do svojega ljudstva.

Tu se odpira možnost prehoda od »preroštva« do »sinovstva«. Tudi Jezus iz Nazareta naj bi izpolnjeval preroško poslanstvo. Judje, posebej pa še Jezusovi učenci, naj bi istovetili Jezusovo delovanje z božjim delovanjem. Zato naj bi bil Kristus ne samo »preroška« eksistenca, ampak tudi »sinovska«.

Seveda ostane težava, kot je diskusija pokazala, v besedi: istovetenje. Ali so apostoli vedno istovetili Jezusovo delo z božjim delom? Ali ni »Oče večji od Sina« (Jan 14, 28)? Ali istovetenje Jezusovega delovanja z Jahvetovim delovanjem zadovoljuje koncilskemu izrazu: »homo-ousios«?

**Aktualno vprašanje**

W. Kasper je odlično naglasil, da sicer lahko predstavlja klasična kristologija izreden spekulativen dosežek, da nas pa vendar pusti danes precej nezadovoljne. Danes je človek izrazito antropološko usmerjen, problem pa mu je teologija. Med katoličani je šele nedavno prebudila razne pobude (Rahner, Küng) tista liberalna protestantska teologija, ki je prva začela govoriti o »kristologiji od spodaj«.

Vendar se Kasper izreka tako proti kristologiji »od zgoraj« kot proti kristologiji »od spodaj«, češ da sta obe preveč abstraktni.

Sveto pismo nasprotno izhaja iz enkratnega odnosa: Jezus — Oče. Vsa kristologija naj bi bila samo ontološka razlaga tega odnosa. Samo v odnosu, in **tem** odnosu je končno razodeto božje bistvo. Samo v tem odnosu, ki je trinitarni odnos, najde pametno zastavljena kristologija »od spodaj« svojo legitimno in nujno dopolnjenost.

Nihče ne dvomi, da je Jezus »Sin božji«. Ostane le vprašanje, kaj ta »je« pomeni in kako ga je treba danes oznanjevati[5].

Zborovanje v Luzernu nam kaže, kako si Cerkev konkretno prizadeva izraziti v modernem kontekstu tiste klasične formulacije, ki odsevajo drugačno pojmovanje stvarnosti, kot je naše.

Lojze Bratina

[4] Kasper W., Jesus der Christus, Grünewald, Mainz 1974, str. 214.
[5] Prim. Schoonenberg P., Christologische Diskussion heute, Theologisch-praktische Quartalschrift, 1975 (105—117).

# J. MOLTMANN O KRŠČANSKEM GLEDANJU NA ČLOVEKA

J. Moltmann je zelo poznan evangeličanski teolog. Njegova obširna knjiga »Theologie der Hoffnung«, ki je v I. izdaji izšla l. 1965, je doživela že vrsto novih izdaj in mnogo prevodov. Vprašanje o človeku ima že v tej knjigi pomembno mesto, in sicer kot izrazito teološko vprašanje. In kje vidi Moltmann odgovor na to vprašanje? V odrešenjski zgodovini. »Človek pride k spoznanju samega sebe, ko odkrije kričečo razliko med poslanstvom, ki mu ga namenja Bog, in svojo lastno bitjo; ko zve, kdo je in kdo naj bo (v mislih ima Moltmann Mojzesovo vprašanje, ko ga Bog pošlje k Izraelcem v Egipt: »Kdo sem jaz, da bi šel k faraonu in bi izpeljal Izraelove sinove iz Egipta?«), a sam iz sebe to ne more biti. Zato se glasi sprejeti odgovor na človekovo vprašanje o samem sebi in o svoji človečnosti: 'Jaz bom s teboj'. S tem človeku ni rečeno, kdo je bil in kdo pravzaprav je, marveč kdo bo in more biti v tisti zgodovini in v tisti prihodnosti, v katero ga vodi poslanstvo. V poklicanosti se človeku odkriva na njegovem obzorju nova možnost biti. Kdo in kaj je kdo, bo zvedel v upajočem zaupanju na to, da bo Bog z njim. Človek ne izkusi svojo človečnost iz samega sebe, marveč iz prihodnosti, v katero ga vodi poslanstvo« (Theol. de Hoffnung 236). V takšni smeri govori Moltmann o človeku tudi v svojem kratkem, a zelo lepem delu »Der Mensch«.

Moltmann gleda tukaj človeka sredi konkretnih okoliščin, političnih, sociooloških in ekonomskih, v katerih bivamo. Ne gre za »čisto teologijo, temveč za teologijo v akciji« ... Spoznanje zvezd ostane za zvezde same brezpomembno, spoznanje človeka pa za človekovo bit ni brez posledic. To spoznanje je preoblikujoče spoznanje,« pravi Moltmann (str. 9). Lepa sinteza je v knjigi razdeljena na štiri dele: I. Kaj je človek? (15—37); II. Humanizem in industrijska družba (do 69); III. Človekove podobe in eksperimenti (do 151); IV. Človek in Sin človekov (do konca). V vseh teh delih pa vidimo, kako ta knjiga o človeku potihoma postane knjiga o Bogu, kakor avtor tudi sam ugotavlja (slika 8).

Omenimo nekatere točke posebej.

1. Moltmann npr. poudarja, da v religioznem izkustvu ne stopa pred nas »absolutna podoba človeka, marveč da izkusimo tukaj **radikalno postavitev človeka pod vprašaj.** Religija si ne pripisuje tega, da bi razjasnila človekovo skrivnost, temveč tisto skrivnost, ki je človek, samó potrjuje in poglablja. Človek, ki se je poznal v svoji kulturi in se je napravljal spoznatnega za druge, postane nespoznaten samemu sebi v takih izkustvih s tem, kar je nad njim in prihaja nadenj. Tisti, ki je svoje življenje živel v samoumevnosti brez vprašanj, postane sedaj sam sebi vprašaj ... Človek neskončno presega človeka (Pascal). V tostranskem življenju si človek ostane problem, katerega rešitev presega vsako končnost. Šele v prihodu Boga, ki to življenje neskončno postavlja pod vprašaj, je mogoče upati na apokalipso človeške skrivnosti« (slika 28). — »V novi zavezi kaže vprašanje ‚Kaj je človek?' na človeka Jezusa iz Nazareta, o čigar življenju in smrti poročajo evangeliji. O tistem, ki zapuščen od Boga in ljudi umira na križu, je rečeno: ‚Ecce homo! Glejte človeka! V novi zavezi pa pride do besede hkrati tudi tisti božji odgovor [Mojzesu na vprašanje: ‚Kdo sem jaz, da bi šel k faraonu ...?' 2 Mojz 3, 11]: 'Jaz bom s teboj', odgovor iz oznanjevanje Križanega. Zato se spoznanje o Bogu in spoznanje o samem sebi krije v spoznanju o Kristusu. **Križani je ‚zrcalo'** je dejal, Kalvin, zrcalo, **v katerem spoznamo Boga in sam sebe.** Kajti **v njegovem križu se hkrati z bedo človeške zapuščenosti razodeva božja Ljubezen, ki ljudi sprejema v njihovi bedi.** Zato je dejal Pascal: ‚Spoznanje o Bogu brez spoznanja naše bednosti rodi domišljavost. Spoznanje naše bednosti brez spoznanja o Bogu rodi

* Jürgen Moltmann, Der Mensch. Christliche Anthropologie in den Konflikten der Gegenwart, Kreuz-Verlag, Stuttgart—Berlin 1971, 176 str.

obupanost. Spoznanje o Jezusu Kristusu pa ustvari sredino, ker v Jezusu Kristusu najdemo tako Boga kakor svojo bednost' (Pensées, n. 527)« (33).

2. Glede Marxovega pojma **»alienacije«** (odtujitve) pravi Moltmann: »Marx sam ni dovolj razlikoval med kapitalističnimi in industrijskimi pojavi odtujitve. Zmaga nad kapitalističnimi premoženjskimi razmerami še daleč ne premaga industrijskih dehumanizacij. Iz tega nastajajo razočaranja v socialističnih deželah. Pojem odtujitve pa dalje zapeljuje k temu, da hoče zajeti tudi religiozno in metafizično človekovo stisko. ‚Niso dovolj ostro razlikovali med odtujitveno situacijo, ki enkratno obstaja v meščanski situaciji, in odtujitvijo, ki je vidna v vseh časih in ki spada k sami človekovi eksistenci,' je kritiziral Paul Tillich. Če oboje izenačimo, se slepimo, da je z zmago nad meščansko odtujitvijo odstranjena tudi notranja, eksistencialna človekova odtujitev, kar pa dejansko ne drži... Kategorija ‚odtujitev' kritizira več, kakor pa se zahteva za humanizirajočo prakso. V sebi skriva ostanek romantike, zato je prav takó teoretično privlačna kakor praktično nerabna. Prebuja upanje na totalnost, kakršna za človeka ne more biti zaželena, če hoče ostati človek« (83 in 85).

»Krščansko upanje nas ne usmerja na ‚totalnega človeka' [kakor da bi človek sam iz sebe zgolj s svojo dejavnostjo, brez Boga, mogel napraviti kaj takega], marveč na **‚novega človeka'.** Bog izhoda [exodusa] iz suženjstva in Bog prerojenja ter novega stvarjenja nima nič opraviti s tisto tolažljivo uspavajočo [vertröstendel] vero v onstranstvo in s tistim avtoritarnim teizmom, zoper katerega mora kritičen človek zahtevati svojo svobodo. Bog upanja je za krščansko vero hkrati **Bog konkretnih osvoboditev od krivde, bede in postave.** Vera razumeva samo sebe kot **ustvarjalno svobodo za ljubezen;** in spominjanje na Križanega spravlja to vero s tem v solidarnost z ‚odtujenimi' v določeni družbi. Stvarnost Boga v veri izkušamo ne kot avtoriteto avtoritet, marveč kot mogočnost za osvobajanje zvezanega in kot **moč za prihodnost tistim, ki so brez upanja«** (87).

Kristjani žive »v napetosti med vero in upanjem. Če bi preslišali zahtevo, ki jo prednje postavlja božja prihodnost, bi vera vodila v prilagajajočo se religiozno zadovoljnost s sedanjostjo. Če bi pa prezirali že sedaj prihajajočo in navzočo milost, bi upanje postalo morala brezkončnih obtoževanj in brezkončnih zahtev. Oboje bi bilo zelo nečloveško. Krščanstvo je živo povsod tam, kjerkoli se dogaja, da se ljudje osvobodijo iz svoje vezanosti in interese ter začno bratovsko življenje z zatiranimi, da bi bili ljudje osvobojeni bremena krivde in prisile ponavljanja, da bi bile fiksne ideje fetišizma premagane in bi socialne prisile odpadle« (88).

»Med marksizmom in krščanstvom vedno znova prihaja do odločilnega vprašanja: ali — ali. Tedaj krščanstvo umeva marksizem kot **nadomestno religijo** in maksizem umeva krščanstvo kot sovražno **družbeno ideologijo.** Obe predstavi sta napačni; a tudi kaj takega, žal, obstaja. Marksizem ni nikakršna nadomestna religija in krščanska vera ni nikakršna družbena ideologija. Samo če jemljemo drug drugega v originalni moči vsakogar od obeh in si ne očitamo le napake in slabosti drug drugega, pride do rodovitnega dialoga in do praktičnega sodelovanja. V resnem dialogu sta oba partnerja prisiljena, da se zavesta, kaj je zanju v tistem, kar imata, bistvenega. Samo tedaj se moreta drug od drugega učiti. Kritika utopije ‚totalnega človeka, ki smo ju tu izvajali, naj ne služi odklanjanju marksizma, marveč njegovi osvoboditvi k njemu samemu, to se pravi k humanosti, ki tiči v njegovih humanističnih izročilih, a je s temi ravno tudi prekrit« (89).

3. Če govorimo o človeku, nastopi tudi vprašanje o **»občestvu«** (Gemeinschaft), ki ga je treba razlikovati od »družbe« (Gesellschaft). Razmerje ljudi med seboj je mišljeno ali kot realno organsko življenje, kar je bistveno za občestvo, ali le kot miselna in mehanična tvorba, kar spada k pojmu družbe. Občestvo je trajno in pristno sožitje, družba pa le mimobežno in navidezno skup-

nostno življenje. Občestvo je treba razumeti kot živ organizem, družbo pa kot mehaničen ogregat ljudi in kot umetno tvorbo. V občestvu so ljudje bistveno povezani, v družbi pa so po bistvu ločeni. Občestveno gledano ostanejo povezani kljub vsem ločitvam, družbeno [gesellschaftlich] pa so ločeni kljub vsem povezanostim. Občestva so nekaj prvotno in izvirno življenjskega, npr. zakon, družina, rod, narod. Tu človek sam sebe sprejema iz skupnosti. Družbe pa so povezanosti na podlagi ciljev; obstajajo le začasno, zahtevajo ljudi zase le delno in so sklenjene na podlagi uslug in osebnih koristi. Takó je označil razliko med obojim že sociolog Ferdinand Tonnies l. 1887, a to še vedno drži (91).

4. Moltmann na več mestih govori o tem, kako potrebno je, da se krščanstvo znebi vseh **nepravilnih vezanosti** na stvarnosti, ki imajo na svojem mestu sicer svojo vrednoto, a jih ne smemo postavljati na napačno mesto in iz njih v zgrešenem pomešavanju z bistvenimi danostmi krščanstva napravljati malike. To npr. velja še posebej glede **nacionalnosti.** (To za majhne narode sicer ni tako velika nevarnost kakor za velike; vendar pa ni tudi majhen »kapitalist« prav nič odobravanja vreden). »Vse predolgo je krščanstvo živelo v tesni povezavi z nacionalnimi religijami (kjer je patriotizem postal pobožnost). Toda kaj ima Križani opraviti z bogovi domovin? Ali ga niso ravno v njihovem imenu umorili? Ali niso v antíki v njihovem imenu kristjanov preganjali? Ali nista novo poganstvo in preganjanje Cerkve v politični religiji fašizma doživela svoj višek? Kristjani, ki identiteto svoje krščanske vere najdejo v Križanem, morajo vedeti, da postanejo tujci v svojem lastnem narodu in v svojem lastnem ljudstvu. To je cena za njihovo svobodo. S to svobodo ne bodo zaničevali svoje lastne dežele, pač pa bodo pospeševali institucije in gibanja za boljšo demokratično in socialno svobodo. Religiozna potreba po gotovosti in varnosti je globlje zakoreninjena v človeški eksistenci, kakor mislijo mnogi racionalisti... Zato so v tem smislu religiozni ljudje mnogokrat rezervoar za desničarsko-radikalno agitacijo. **Religijo strahu** je mogoče učinkovito premagati pač le z religijo svobode. Malike, ki jih človeški strah vedno znova rojeva, radikalno prežene gospostvo Križanega. V boju zoper moderno nevero in ateizem se je krščanski svet predolgo spogledoval z zavezništvom, ki ga je najti v religioznem praznoverju in v nacionalnem malikovalstvu. A krščanstvo ni nastalo kot nacionalna religija in ne more postati nacionalna religija, ne da bi samo sebe razkrojilo« (100).

Glede krščanskega gledanja na **pravo** poudarja Moltmann, da »naj kristjani nič več ne gledajo na pravo pod vidikom religioznega svetovnega zakona, temveč pod vidikom ljubezni. **Ljubezen,** prevedena v govorico prava, se imenuje **pravica [pravo] bližnjega in priznavanje drugega.** Bistvo prava ne obstaja v absolutnih in relativnih zahtevah zakona, marveč v priznavanju drugega bližnjega in v tem, da bližnjemu prisodimo pravico. Ljubezen ni dejavna le zunaj postave, da bi omilila njene trdote, ljubezen marveč s svojo dejavnostjo ustvarja pravo in deluje tako, da reformira pravo v smeri na tisto prihodnost, ki jo priznava drugemu človeku, ker v njej v prihodnosti, prejema svoje dostojanstvo, katerega vzpostavlja Bog s tem, kar imenujemo ljubezen in milost« (113).

5. Prav posebno se zdi zanimiv odstavek o človekovem **»dialoškem življenju« (119—126).** To je nekakšen komentar k že starejšemu eseju Martina Bubra o »jaz« in »ti«, ki sta temeljni prvini človekove govorice. Dvojica »jaz« in »ti« je nekaj različnega od dvojice »jaz« in »on« ali »ono«. Ta druga dvojica oziroma prav to zadnje, namreč »on«, »ono«, pride na vidik tam, kjer sem pred stvarmi ali pred človekom, kakor da bi šlo tu za neko reč, za objekt mojega gospodovanja ali moje poželjivosti oziroma radovednosti. Prva dvojica, namreč »jaz — ti« je od druge bistveno različna. Moj jaz se ob stiku s »ti« preoblikuje in postane diagonalen, če je tisti »ti« res vzet kot »ti« in ne kot »ono«. — Odkritje »tija« je odkritje sreče, kajti realno življenje je srečanje, povezovanje v enoto. A treba je iti še dalje. Odnos

»jaz — ti« je prvotna oblika odnosa do Boga. Če človek do dna analizira naš jezik in življenje našega duha, ugotovi, da je **Bog resnični »Ti« resničnega in trajnega človekovega »jaza«.** — Skratka, **vsak resnično človeški odnos odseva odnos do Boga;** in kadar se z vsem svojim bitjem obračamo na »ti« našega življenja, se navsezadnje obračamo na Boga. Tu vidimo odprtost enako tudi na odnose v Bogu: do Očetovega »Jaza«, do Sinovega »Tija« v »Mi« Svetega Duha. In končno se moramo prav zares otresti Descartesovega aksioma »cogito, ergo sum« (mislim, torej sem). Saj to ni res! Res je to: »Cogitor, ergo sum!« (Nekdo — Bog — misli name, zato sem; in sicer misli navsezadnje iz ljubezni do mene, ker me ne potrebuje za svojo, božjo srečo in popolnost).

6. Drugod (zlasti 156—160, v odstavku »Ustvarjalni Bog in svobodni človek«) opozarja Moltmann na polno pomembnost biblične definicije človeka: **»Ustvarjenost po božji podobi«.** To najprej pomeni, da je človek božja stvar, kakor so to vsa druga bitja. Bog ni človekov »Bog« v tem smislu, da bi bil ustvaritev ljudi, projekcija človeka samega v neskončnost, kakor to sanjari npr. Fichte. A tu »Narava« ali pa »Država« (Hegel) in podobno ni človekov Bog. Vera v stvarjenje je osvobojujoča moč. Obožavanje človeka, imperialistična politika kogarkoli, nacionalizem te ali one vrste, fetišizem denarja in mnogi drugi — izmi z resničnim priznavanjem stvarjenja izgube zatiralno moč (159), kakor vidimo v časih prvega krščanstva, ko kristjani niso priznavali nikakršnih »bogov«, temveč le Boga in so bili pripravljeni za to svobodo vsak čas dati svoje življenje, v čemer se je pokazala eminentno kritična funkcija krščanstva. — A takoj za tem avtor pripominja, da »ustvarjenost po božji podobi« sestavlja ne le neko človekovo zunanjo, ampak izrazito notranjo karakteristiko. »Stvarnik hoče v svoji podobi najti svojega druga (partnerja), svoj odmev, svojo slavo... V božji podobi, ki je človek, moramo srečati Boga in imeti izkustvo božje dobrote« (157). Od tukaj priteka tudi človekova odgovornost glede na svet in obveznost glede na vesoljni red onkraj meja narodov in razredov, torej poklicanost k teženju po edinosti« (160). — Toda prvi pogoj za ustvarjanje edinosti, za spravo med ljudmi, je, da postane človek sposoben odreči se diviniziranju (oboževanju) samega sebe. A tega ne more doseči drugače kakor prek križanega Jezusa. »V krščanskem verovanju človek odkriva svojo človečnost v dejstvu, da ga **Bog ljubi,** čeprav je človek nehuman, in ga je že poklical k še višji bogopodobnosti, in to kljub njegovim neuspehom in polomom, in ga je vsem ‚kraljestvom' sveta navkljub že sprejel v občestvo s Sinom človekovim« (165).

* * *

Kako vsako količkaj globlje govorjenje o človeku postane nujno govorjenje o Bogu, je vidno zlasti iz 4. dela, ki je razdeljen na 6 oddelkov z naslovi: »Bog je kritika človeka«, »Ustvarjalni Bog in svobodni človek«, »Kraljestvo sveta in kraljestvo Sina človekovega«, »Križani Sin človekov«, »Življenje v spravi«, »Življenje v upanju«. — Tu beremo npr. tele misli: »Sin človekov ni idealen nadčlovek, ki bi napravil konec bedi s silo, katera rodi novo mizerijo. Človeka transcendira, ko sprejema izgubljence in tiste, ki se jih ni dovoljeno dotikati. Nasproti višini vodi človeško kraljestvo, ko sprejema nase bolečine in grehe ljudi ter krivice, zaradi katerih ti ljudje trpijo. Njegovo gospostvo (Herrschaft) nima ničesar skupnega z metodami vladarjev tega sveta. To kraljestvo ne obstaja v tem, da bi Sin človekov kraljevstvo postavljal v superlativ (Kralj kraljev ali superstar), marveč v tem, da **gospodovanje nadomesti s služenjem, mogočnost z ljubeznijo** in ukazovanje s trpljenjem, prestanim za druge. Vendar pa je njemu, Kristusu, Križanemu, Bog izročil vso oblast nad svetom. Zaradi tega bodo bestialna kraljestva pred njim izginila (prim. Dan 7-9). Cezarji ali Križani? Takšno je odločilno vprašanje krščanske vere (164).

Čisto ob koncu ima Moltmann za sklep knjige lepo misel o svoji najbolj priljubljeni témi — o upanju. »Življenje v upanju pomeni biti **zmo-**

žen ljubiti, in sicer imeti zmožnost ljubiti neljubljeno in zavrženo življenje. A kaj pomeni ljubiti drugega kakor pa računati z neprebujenimi možnostmi drugega človeka, vključno tudi z božjimi možnostmi glede tega človeka? Sprava in upanje se širita s konkretno, osebnostno in socialno ljubeznijo. Zaradi tega končno v ustvarjalni, spravo uresničujoči in upajoči ljubezni obstoje najgloblje možnosti človeka v nečloveškem svetu« (169).

Kakor da bi bil ta evangeličanski teolog že pred štirimi leti mislil na témo letošnjega jubilejnega leta! Sploh je Moltmannovo gledanje na človeka v luči božjega razodetja takšno, da bo pristno katoliško misleči človek imel tukaj kaj malo ugovorov. To zadnje pa velja tudi za mnogo obširnejšo Moltmannovo knjigo, ki jo je ista založba izdala takoj naslednje leto (1972) pod naslovom »Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie« (320 str. večjega formata). In tudi v tej knjigi je videti, v kako tesni povezanosti stojita krščanska antropologija in podoba o Bogu, čigar veličanstvo v neprimerljivem sijaju sveti »na obrazu Kristusa Jezusa« (2 Kor 4, 6), križanega in poveličanega, tista podoba o Bogu, ki je za pravega kristjana nekaj neizrekljivo višjega kakor pa kakršenkoli goli »absolut« ali »dno« ali »zadnja stvarnost« (čeprav je nekako seveda tudi to resnično).

A. Strle

# OCENE

**Jean Galot, Alla ricerca di una nuova cristologia,** Cittadella editrice, prevod iz francoščine (Vers une nouvelle christologie), Perugia 1971, 131 str.

Kakor na vseh teoloških področjih, je tudi v kristologiji v novejšem času veliko poskusov, kako nauk o Kristusu približati sedanjemu človeku. Poznani teolog Jean Galot v svoji knjigi najprej navaja takšne poskuse treh holandskih teologov, A. Hulsboscha, E. Schillebeeckxa in P. Schoonenberga, nato v zvezi s temi poskusi razvija svoje misli.

A. Hulsbosch (7—18) ni zadovovoljen z definicijo kalcedonskega koncila v dveh naravah v Kristusu, ker na ta način enost v Kristusu ne pride do veljave. Jezusa je treba razumeti v evolucijskem smislu po zamisli Teilharda de Chardina kot 4. stopnjo razvoja sveta (prve tri stopnje: mrtva materija, vegetativno in animalno življenje, človek). Evolucija kaže, da je Jezus samo človek, da je produkt razvoja materije, razvoja možnosti, ki so v materiji. Jezus je v verigi razvoja človek na nov in višji način. Ni eno z Očetom, ampak je človek, ki je na izreden način obdarjen z milostjo. Tudi se ni zavedal in se ni mogel zavedati, da je kaj več kakor človek. Jezusov odnos do Boga se je razlikoval od odnosa drugih ljudi do Boga po stopnji, ne pa absolutno. Kristus je absolutno eden, ker je le človek in je kot človek javljanje Boga. Zato ima božji značaj, a tak božji značaj imajo v nižji stopnji vse druge stvari, ker so od Boga ustvarjene. Hulsbosch vse te nazore o Kristusu izvaja iz načela, da je Bog za človeka dostopen le po stvareh, ki jih je ustvaril. Namesto govorjenja, da je v Kristusu ena oseba in dve naravi, je treba reči, da se v človeku Jezusu Bog razodeva na poseben način. Za Kristusa sicer moremo rabiti izraz, da je pravi Bog in pravi človek, a ta izraz velja za vsakega človeka in za vsako stvar (pravi bog in prava stvar). Vsaka stvar namreč razodeva Boga in zato moremo reči, da je bog. Bog se razodeva v Kristusu kot v središču vsega stvarstva, v vsaki drugi stvari pa po meri njene vrednosti, in sicer po Kristusu sredniku. Kristusova vrednost izhaja iz dejstva, da kot Očetova stvar razodeva njega. Medtem ko je bil po tradicionalnem nauku Kristus eden na podlagi ene same, in sicer božje osebe, je po Hulsboschu eden na podlagi človeškega v Kristusu.

E. Schillebeeckx (18—25) pravi, da je človek Jezus v hipostatični edinosti (ne govori o zedinjenju) osebno razodetje Očeta. Govorjenje o dveh naravah in eni osebi v Kristusu je za sedanjega človeka nesprejemljivo. Schillebeeckx pri Holsboschu marsikaj zavrača, zlasti njegovo evolucionistično izhodišče, a njegova temeljna stališča odobrava. Že od 1953 je Schillebeeckx nastopal proti formuli, da je Kristus Bog in človek. Po njegovem bi bilo treba reči, da je Kristus božji Sin v človeški stvarnosti. Božanstvo je v Kristusu človeku, ki razodeva Boga. Človek Jezus je navzočnost Boga. Kristus je na edinstveni način človek. S tem smo o Kristusu povedali vse in ne smemo za človeško stvarnostjo iskati Jezusa Boga. Pri govorjenju o osebi človeka Jezusa moramo izhajati iz človeškega javljanja. Vrniti se moramo h Kristusovi človeški naravi, če hočemo, da bo kristologija sprejemljiva za današnjega človeka. Za Jezusove učence je bil on absolutna bližina Boga. Kalcedonska dogma o dveh naravah in eni osebi v Kristusu je hotela izraziti le absolutno in odrešenjsko bližino Boga v človeku Jezusu. Čeprav Schillebeeckx priznava hipostatično edinost, pravi, da ni za človekom Jezusom božje osebe. Jezus je kot človek božji Sin. Hipostatična edinost pomeni, da se Bog

osebno razodeva o človeku Jezusu. V Kristusu je Bog postal naš Bog, Bog za nas. Schillebeeckx pravi, da je Hulsbosch upravičeno zanikal formulo o dveh naravah v Kristusu, ne bi bil pa smel zanikati hipostatične edinosti.

P. Schoonenberg (25—37) zagovarja eno človeško osebo v Kristusu. Že od 1963 je učil podobne, čeprav ne tako radikalne misli o Kristusu kakor Hulsbosch. Glede Hulsboschovih nazorov o Kristusu, ki jih je Hulsbosch objavil leta 1966, pravi (leta 1966), da so skladni s sv. pismom, z izročilom pa le do Origena.

Schoonenberg je zanikal, da bi bil Sin že pred učlovečenjem oblikovana oseba, ker bi v tem primeru imel svoj razum in voljo, ki bi bila različna od Očetovega razuma in volje. Zašli bi v triteizem. Pozneje (1969) je svoj nazor nekoliko popravil: Če je Kristus kot Bog bival že pred učlovečenjem, ne moremo o njem reči nič. Kalcedonski koncil razlaga po svoje. Opredelitve tega koncila povedo isto kakor sv. pismo, le v drugačni obleki. Naglasiti hočejo popolno navzočnost Boga v Kristusu človeku. Kalcedonski koncil je treba prevesti v jezik, ki bo razumljiv sedanjemu človeku. Formulacijo o dveh naravah v Kristusu je treba spremeniti, se ji izogniti, da bomo prišli do Kristusa, kakor ga prikazuje sv. pismo. Vsi priznajo in iz sv. pisma je jasno, da je v Kristusu le ena oseba. Kristus ne bi bil pravi človek, če ne bi bil človeška oseba. Kadar se Bog podarja stvarem, jim ne odvzame njihovih dejavnosti in lastnosti, ampak jih še razvija. Bog torej ni mogel Kristusovi človečnosti odvzeti človekove osebe. V Kristusu je psihološko in antološko človeško središče zavesti, odločitev in načrtov. Ker more biti v Kristusu le ena oseba, Kristus ni božja oseba. Reči moremo, da je Beseda v Kristusu oseba, kolikor je Kristus človeška oseba. Božja narava je poosebljena v človeški osebi. Ker avtor stavi pod vprašaj preeksistentnost Besede, se s tem spremeni tudi nauk o sv. Trojici. Ne vemo, če je v Bogu trojnost pred delom odrešenja ali neodvisno od njega. Tradicionalni nauk o sv. Trojici ni skladen s prvotnim krščanskim oznanilom o človeški osebi v Kristusu. Morali bi se vrniti k svetopisemskem nauku, ki govori o odrešenjski navzočnosti Boga v Kristusu in vernikih. O preeksistentnosti božjih oseb so začeli govoriti pozneje.

Po Schoonenbergu ima nova kristologija tri bistvene značilnosti: Kristus je brez dvojnosti božjega in človeškega, božje in človeške narave, božje in človeške volje; človeško je v njem polno Boga, zato je človek Jezus popolnoma prešiljen z božjo navzočnostjo; gre za kristologijo Kristusove človeške transcendence, ki jo moremo doumeti le v veri. Jezus se ne razlikuje od drugih ljudi bistveno, sicer ne bi bil človek med ljudmi, nam enak. Tudi Kristusova svetost se od naše ne razlikuje bistveno, kajti svojo svetost prejemamo od njega. Ker gre v Kristusu za transcendentalnost, bi bilo premalo reči, da se Kristus od nas razlikuje le akcidentalno. Kristus, ki nas ni odrešil z zadostitvijo Očetu namesto nas, ampak s tem, da nam je dal odličen in neprekosljiv zgled, je za nas zadnja in najvišja norma. Schoonenberg pravi, da mu je bilo težko posloviti se od klasične kristologije, ki je govorila o dveh naravah v Kristusu v eni sami osebi. Zdelo se mu je, kot da bi božji Sin padel iz nebes. Sam prizna, da je nanj vplival anglikanski škof Robinson.

Ideje, ki so jih začeli o Kristusu učiti imenovani trije teologi (najbolj izrazito vsi trije skupaj v Tijdschrift voor Theologie 6 [1966] 250 do 306), so se na Holandskem hitro širile. Na nekem zboru duhovnikov in škofov je za sklep profesor teološke fakultete v Amsterdamu P. Smulders v obliki veroizpovedi bral med drugim tele besede: »Verujem v človeka Jezusa, ki je rojen iz Marije, in je božji dar nam. V njem se kaže skrb Boga za vse, njegovo povabilo k ljubezni in njegovo potrpljenje z nami grešniki. Jezus živi...« Nič ni rečeno, da je Jezus Bog, božji Sin, pravi Bog od pravega Boga. Nič ni rečeno, da je rojen iz Device po posredovanju Svetega Duha, da je umrl in vstal. Rečeno je le, da živi. Holandski katekizem Kristusa načrtno ne imenuje »Bog«, »Bog-človek«. Tudi nekateri drugi teksti na Holandskem se ogibljejo takšnih besed, kadar govore o Kristusu.

Ko Jean Galot poda navedene razlage nauka o Kristusu, zavzame do njih kritično stališče. S tem da so se imenovani avtorji oddaljili od kalcedonskega nauka o dveh naravah v Kristusu in so začeli govoriti o Kristusu kot navadnem človeku, v katerem se na poseben način razodeva Bog, so se res izognili dvojnosti v Kristusu. Toda s tem so zanikali skrivnost učlovečenja, namesto da bi jo razložili. Kristus, ki ni Bog, ni tisti, ki se nam je razodel v evangeliju. Janez je s svojim evangelijem hotel dokazati, da je Kristus božji Sin, ki je bival že pred učlovečenjem in se je resnično učlovečil. »Nova kristologija« ni skladna s sv. pismom. Ni samo kristologija pred Origenom, ampak tudi pred evangelijem. »Nova kristologija« tudi ne upošteva izročila, zlasti ne koncilov v Niceji, Efezu in Kalcedonu. Katoliška Cerkev ni nikoli zanikala božje osebe v Kristusu. Pluralizem v teologiji je sicer upravičen, a mora biti v mejah pravovernosti. Če dvomimo o Kristusovem božanstvu ali ga zanikamo, spodmikamo temelj kristologije (30—43).

Predvsem na podlagi izvajanj omenjenih teologov je izšla »Izjava kongregacije za verski nauk glede varstva vere v skrivnosti učlovečenja in presv. Trojice zoper nekatere nove zmote« (Glej BV 32 [1972] 177—181).

Galot v nadaljevanju svoje knjige pojasnjuje pomen kalcedonskega koncila, ki o Kristusu ni povedal vsega, a je nekatere stvari povedal kot veljavne za vse čase. S tem je dal obvezne in popolnoma zanesljive smernice za nadaljnji razvoj kristologije. Vsaka prava kristologija bo morala vedno priznati v Kristusu dve naravi, ki sta zedinjeni v eni osebi Besede (47—52). Obžaluje pa avtor, da so nekateri kristologi ostali le pri izjavah kalcedonskega koncila, namesto da bi bili v kristologiji napredovali. Kalcedonski koncil je podal statično kristologijo, potrebno pa je v kristologiji razviti dinamični vidik. Učlovečenje je odrešenjski dogodek, ki hoče preoblikovati vse človeštvo (52—55). Galot nato zavrača razne definicije hipostatičnega zadinjenja in učlovečenja, ki so bile doslej običajno v teoloških učbenikih, ter se odloči za svetopisemski opredelitvi: »In Beseda se je učlovečila in se je naselila med nami« (Jan 1, 1). »Dasi je bil namreč v božji podobi, ni imel za plen, da je enak Bogu, ampak je sam sebe izničil, podobo hlapca vzel nase, postal podoben ljudem in bil po zunanjosti kakor človek« (Flp 2, 6—7). Tu je zelo viden dinamičen vidik (55—65). Obe svetopisemski opredelitvi se zelo razlikujeta od »nove kristologije« nekaterih holandskih teologov: »Bog se razodeva v človeku Jezusu«. Po sv. pismu Beseda ob učlovečenju in po njem ostane Bog, po izražanju »nove kristologije« pa je Kristus le človek. Če Kristus ni Bog, nas ne more pobožanstviti (71).

Učlovečenje je delo božje ljubezni, ljubezni presv. Trojice. Ko Oče pošlje svojega Sina, s tem najbolj pokaže svojo očetovsko ljubezen do nas, zlasti ker je Sin določen za daritev. S Kristusom pa nam je Oče podaril vse ostalo. Ob učlovečenju avtor razpravlja o božji (ne)spremenljivosti in se pri tem naslanja na Karla Rahnerja, ki je rekel: »Bog more postati neka stvar, nespremenljiv sam v sebi more biti spremenljiv v drugem« (84). Nato navaja H. Mühlena, ki to dejstvo bolje razloži. V Besedi ni bilo spremembe, ki je značilna za stvari. Nespremenljivo pri Bogu je, da se on vedno daje v ljubezni, da je zvest svoji zavezi. Toda dar sam ni a priori določen v večnem božjem načrtu, kajti Bog se daje na vedno nov in nepričakovan način. Božja spremenljivost je povezana s teologijo križa (85—86). Hans Küng pravi, da si božje nespremenljivosti ne smemo predstavljati na statičen način, kakor to pojmujejo grški filozofi. Ko stara zaveza govori o nekakšni spremenljivosti v Bogu, naj bi v tem ne videli le neke atropomorfizme, ampak izraz božje vitalnosti, ki deluje svobodno (86—87). Današnja teologija glede božje nespremenljivosti bolj upošteva sv. pismo. Sv. pismo in izročilo kažeta, da se božje bistvo ne spreminja. Sv. pismo pa kaže, da ta nespremenljivost ne izključuje neke spremenljivosti, ki pa je drugačna kakor pri ljudeh in ni nepopolnost. Izhaja namreč iz bogastva božje biti in je izraz najvišje božje svobode, božjega življenja. Ta spremenljivost z ozirom na človeka je za Boga popolnost. Bog je

čisto nekaj drugega, kakor je Aristotelovo prvo negibno gibalo vsega (90 do 92). Če to upoštevamo, laže razumemo, kako je mogel božji Sin postati človek, izkusiti vse, kar je človeškega, razen greha. Božji Sin je osebno izkusil trpljenje in smrt. Božja oseba Besede je izkusila, kaj pomeni biti človek. To je izkusila po posredovanju človeške narave, a to je resnično izkusila kot božja oseba. Kolikor sta pri učlovečenju sodelovala tudi Oče in Sveti Duh, gre tudi pri njih za neko spremembo. Bog, ki je ljubezen sam v sebi, je postal ljubezen za svet in za človeštvo. Šlo je za popolnoma svobodno odločitev, ki pomeni neko novost z ozirom na to, kar je v Bogu večno in nespremenljivo. Galot tako podaja živo in dinamično podobo Boga (92—95).

Pomembno je nadaljnje razpravljanje, kjer zvemo, da je za spoznanje Očeta potrebno spoznanje Kristusa (Jan 14, 9), ne pa prvenstveno filozofsko razpravljanje o Bogu (95—97). Drugače kot sholastiki pravi, da ima Bog stvaren odnos do sveta. To se je najbolj pokazalo v učlovečenju (98). Jezusovo sočutje z različno človeško bedo kaže sočutje Očeta, kajti tudi tu velja: »Kdor vidi mene, vidi Očeta« (Jan 14, 9). Bog je usmiljen (101). Bog ni neobčutljiv za človeške bolečine, čeprav božja sreča pri tem ni prizadeta (102).

Nato hoče naglasiti Galot, da je Bog postal pravi človek. Včasih je kristologija premalo naglašala človeško podobo v Kristusu. Učlovečenje je velika avantura Boga, ki je izkusil, kaj pomeni biti človek (108—109). S tem da »nova kristologija« zanika v Kristusu Boga, Kristusa ne napravi bolj človeka. Tisti, ki ima izkustvo večnosti, živi v času, vsemogočni izkuša slabotnost in krhkost človeških moči (109—110). V preteklosti so se teologi bali priznati božjemu Sinu človeško izkustvo, ker so se bali, da bi bilo s tem prizadeto njegovo božanstvo. Jezusa so primerjali blaženim v nebesih, mu odrekali še tako majhno nevednost, bolezen, spontano čustvo. Sv. pismo kaže drugačnega Jezusa. Tudi njegove skušnjave niso bile zgolj zunanje (112). »Nimamo velikega duhovnika, ki bi ne mogel imeti sočutja z našimi slabostmi, temveč enako skušanega v vsem, razen v grehu« (Hebr 4, 15). Po človeškem v Jezusu se je razodevalo božje. Tako nam sočustvovanje Jezusa z Lazarjevima sestrama in njegov jok nad mrtvim Lazarjem več pove o Bogu kot čudež Lazarjevega obujenja. V tej tako pristno človeški ljubezni se izraža neizmernost božje ljubezni. Jezus ni razodeval Boga le s svojimi čudeži, ampak še bolj s svojim čisto vsakdanjim življenjem (115—116). V Kristusu je šlo za človeški razvoj, napredovanje na raznih področjih, ne le v telesni rasti in v napredovanju pridobljenega znanja (119—122).

Galotova knjiga nam pomaga, da bolje spoznamo in razumemo Kristusa. Na drugačen način kakor holandski teologi je ohranil potrebno enost v Kristusu, ne da bi zanikal dvojnost narav. Holandski teologi vidijo enost v Kristusu na podlagi ene človeške osebe, Galot pa na podlagi ene božje osebe. Holandski teologi zelo poudarjajo božjo transcendenco, Galot pa božjo bližino. Mogli bi mu zastaviti vprašanje, ali božje transcendence ne upošteva premalo, zlasti ko govori o božji spremenljivosti. Morda bi nam odgovoril, da je Bog Bog za nas. To dejstvo je rdeča nit vsega sv. pisma. Pri Galotu se upravičeno kaže neko nezaupanje do filozofije, kadar gre za podobo Boga. Pogosto se oddalji od sholastičnih teologov, ki so večkrat bolj gradili na filozofiji kakor na sv. pismu. V svojem delu združuje spoznanja današnjih teologov s tradicionalnimi dosežki cerkvenih zborov, kar vrednost knjige le povečuje.

Anton Nadrah

**Juan Alfaro, Cristologia e antropologia**, prevod iz španščine, Cittadella editrice Assisi, Città di Castello 1973, 618 str.

Poznani španski teolog, profesor na Gregoriani v Rimu, avtor številnih temeljitih razprav in knjig, združuje v svojih delih tradicionalni teološki nauk z najbolj živimi sodobnimi teološkimi mislimi. V njegovi knjigi Kristologija in antropologija je osrednja misel: pomen Kristusa za nas in naša usmeritev nanj.

Avtor združuje, kakor pove že naslov, kristologijo in antropologijo. Obe vedi s tem le pridobita, saj se odlično medsebojno dopolnjujeta. Ni mogoča prava krščanska antropologija brez Kristusa. Prav tako Kristus ni samemu sebi namen, ampak je usmerjen na človeka (bistveno usmerjenost na Očeta s tem ne zanikamo). Dobra stran knjige je temeljito upoštevanje sv. pisma in 2. vatikanskega koncila.

Zaradi obsežnosti dela ni mogoče podati njegove vsebine. Naj sledi le bežen pregled glavnih tem te, tudi za oznanjevanje pomembne teološke knjige.

Alfaro najprej govori o pomenu sv. pisma v sistematični teologiji (11—45). S tem se ravna po navodilu 2. vatikanskega koncila, ki pravi, da mora biti sv. pismo »kakor duša vse teologije« (DV 16, 2). V 2. poglavju zvemo na podlagi sv. pisma in cerkvenih očetov veliko o milosti v Kristusu in v kristjanih (46—113). V Kristusu se je najbolj pokazala božja ljubezen. Četrti evangelist vidi v Kristusu popolno samopodaritev Očeta. Vse, kar je Očetovo, je Sinovo. Za Kristusa je značilen edinstven sinovski odnos do Očeta, odnos ljubezni in vdanosti, odnos neposrednega spoznavanja Očeta. Že Kristusovo učlovečenje ima odrešenjski pomen, ko postane deležen naše umrljivosti. Solidarnost s človeštvom doseže svoj višek s smrtjo na križu, ko umre kot predstavnik človeštva. Nato je kot prvorojenec med mnogimi brati vstal od mrtvih. Isto dejanje ljubezni, s katerim Oče ljubi svojega sina, ki je postal človek, prihaja po Kristusu in v Kristusu do njegovih bratov. V Kristusu postajamo božji sinovi (otroci), sinovi v Sinu. Milost je v človeku občestvo življenja s Kristusom, po njem pa z Očetom; je torej povezana s Kristusom in s presv. Trojico. Milost je samopodaritev Očeta Kristusu in po Kristusu v Svetem Duhu ljudem. To je novozavezno pojmovanje milosti. Občestvo življenja s Kristusom in v Kristusu z Očetom se uresničuje v medsebojni edinosti ljudi s pomočjo ljubezni. Krščanska ljubezen je deležnost pri ljubezni, ki zedinja Kristusa z Očetom (79-82).

V 3. poglavju govori avtor o kristologiji in ekleziologiji v odlokih 2. vatikanskega koncila (114-131). Čeprav koncil ni izdelal kakšne dogmatične konstitucije o Kristusu, niti ni posvetil posebnega poglavja Kristusovi skrivnosti (to je storil za Marijo), so vendar vsi odloki povezani s Kristusom. 4. poglavje nas pouči o Kristusu kot zakramentu Boga in o Cerkvi kot zakramentu Kristusa (132-155). Odrešenjska dejavnost Kristusa, Cerkve in posebej zakramentov se tako pokaže v novi luči. V 5. poglavju razpravlja Alfaro o Kristusu, posebej o poveličanem Kristusu, kako razodeva Očeta (156-204). V ospredju je Janezov evangelij, ki je v tem pogledu najbolj zgovoren. V 6. poglavju zvemo precej o Marijini vlogi pri Kristusovem odrešenju (205-255). Najprej avtor govori o posebnem Marijinem sodelovanju pri Kristusovem odrešenjskem delu, kakor to prikazujeta sv. Luka in sv. Janez, nato govori o patrističnem nauku ter nauku 2. vatikanskega koncila o Mariji. Med drugim končno oceni Marijin delež pri skrivnosti odrešenja kot Kristusovi milosti. 7. poglavje govori o danes aktualnem teološkem problemu, o transcendenci in imanenci milosti (256-397). V tem najobsežnejšem poglavju zvemo precej o pobožanstvenju človeka, o pojmu »narave« itd. V 8. poglavju razglablja Alfaro o medsebojnem odnosu med osebo in milostjo (398-423). Človek je odprt za milost, ker je oseba. Milost je osebnostna podaritev Boga človeku kot osebnosti. Človeška oseba se prav po milosti najbolj izpopolnjuje. V 9. poglavju razpravlja avtor o razodetju in veri (424-462). Najprej zvemo, kakšno je svetopisemsko pojmovanje vere. Zelo pomembno je, da sta razodetje in vera usmerjena na Kristusa, ki je temelj vere. Verovati pomeni priznavati Kristusa in živeti v osebni povezanosti z njim kot zadnjim in najvišjim smislom svojega bitja. V 10. poglavju avtor razglablja o gotovosti kristjanove osebne vere in o neporušnosti Cerkve (463-478). V 11. poglavju zvemo marsikaj o veri, upanju in ljubezni (479-554). V 12. poglavju avtor govori o novem teološkem pojmovanju prihodnosti zgodovine in v zvezi s tem o vstajenju mrtvih (555-576). V 13. poglavju razglablja o sodobni industrijski družbi

in o njeni sprejemljivosti za evangelij (577-597). Tu Alfaro razglablja o človeškem napredku in krščanski ljubezni, o marksistični razlagi zgodovine in o poslanstvu kristjanov v industrijski družbi. Sklepno poglavje govori o evharistiji in o prizadevanju kristjanov za preoblikovanje sveta (598-614). Evharistijo obravnava avtor v zvezi s Kristusom in Cerkvijo, nato govori o evharistični daritvi kot zakramentu, spominu in bratskem občestvu, končno razglablja o medsebojnem odnosu med sodelovanjem pri evharistiji in delovanjem v sedanjem svetu.

Anton Nadrah

**Wolfgang Beinert, Heute von Maria reden?** Kleine Einführung in die Mariologie, Herder, Freiburg im Br. 1973, 120 str.

Dogmatik Wolgang Beinert je v tej knjigi priobčil nekoliko predelana predavanja, ki jih je imel leta 1972 na posebnem teološkem tečaju v Würzburgu. V pregovoru pravi, kako so njegova predavanja pokazala kljub nasprotnemu pričakovanju zelo veliko zanimanje za mariologijo. Namen predavanj in knjige »ni graditev religioznega čustva, ampak utrjevanje trezne, odgovorne in zato osvobajajoče vere« (6).

V knjigi avtor najprej govori o težavah, na katere naletimo, če hočemo danes govoriti o Mariji. Medtem ko so pred desetletji zelo veliko pisali o Mariji, danes razmeroma malo pišejo o njej. Prejšnja mariologija je bila preveč protiprotestantsko usmerjena, o Mariji je razpravljala preveč samostojno, nepovezano z drugimi teološkimi disciplinami, poleg tega so se pojavljala očitna pretiravanja. Posledica tega je zdaj neka zadržanost v razpravljanju o Mariji (11—17).

Nato Wolfgang Beinert govori o Mariji v sv. pismu (19-35) in pri tem obravnava posamezne novozavezne spise, ki govore o Mariji, po kronološkem redu njihovega nastanka: Pavel (Gal 4,4), Marko, Matej, Luka, Janez. Ti spisi kažejo, da se novozavezni avtorji niso takoj od začetka zanimali za Marijo, saj najstarejše mesto o Mariji Gal 4,4 Marije niti po imenu ne imenuje, ampak pravi le, da je ob polnosti časov Bog poslala »svojega Sina, rojenega iz žene, podrejenega postavi«. Večjo pozornost Mariji zasledimo šele okrog leta 90 v Matejevem in Lukovem evangeliju. (Naj pripomnim, da nekateri avtorji nastanek teh dveh evangelijev stavijo v čas okrog leta 80). Novozavezni pisatelji opisujejo Marijo le, kolikor je v zvezi s Kristusom. Ker je kot božja Mati v najtesnejši zvezi s Kristusom, je vsa Marijina veličina odvisna od Kristusa. Ker je Marija tako povezana s Kristusom, je zato povezana tudi z njegovim odrešenjskim delom. Novozavezni spisi kažejo tudi Marijino povezanost s Cerkvijo.

Nato se seznanimo s kratko zgodovino Marijinega češčenja od dobe cerkvenih očetov do papeža Janeza XXIII. (37—52). Pri koncilskem nauku o Mariji (53—61) zvemo tudi nekoliko zgodovine besedila 8. poglavja dogmatične konstitucije o Cerkvi.

V nadaljnjem, bolj teološkem razpravljanju med drugim avtor lepo prikazuje, da je temeljno načelo v mariologiji Marijino božje materinstvo. Če bi Marija ne bila božja Mati, bi se prav nič ne odlikovala pred drugimi svetniki (72). Prepričljivo je razvita misel o Marijini tesni povezanosti s Kristusom in Cerkvijo, iz česar sledi, da je treba o Mariji govoriti le v zvezi s Kristusom in Cerkvijo (76).

Ker je v našem času posebej aktualno vprašanje o Marijinem devištvu, posebej o deviškem spočetju Jezusa, se avtor z njim bolj temeljito ukvarja (87—106). Pravi, da je bilo doslej Marijino devištvo za kristjane nekaj tako samo po sebi razumljivega, da je postala beseda »Devica« sinonim za njeno ime. Danes pa mnogi stavek apostolske vere »Rojen iz Marije Device« ne razlagajo več v smislu Marijinega devištva ali pa hočejo to resnico nekako obiti, npr. Krščansko oznanilo (Holandski katekizem) (87). So pa tudi med protestantskimi teologi nekateri vneti zagovorniki Marijinega devištva, npr. Karl Barth.

Marijinemu deviškemu spočetju Jezusa ugovarjajo z naravoslovnega

stališča, ker pri više razvitih živih bitjih partenogeneza ni možna. Veroznanci pravijo, da je bila pri starih Grkih in Egipčanih ideja o čudežnem rojstvu precej pogosta. Sv. pismo naj bi jo sprejelo in po svoje prikrojilo. Že v stari zavezi so bili nekateri veliki možje spočeti po božjem posredovanju (Jakob, Izak, Samson, Samuel). Posebno zgovoren je primer spočetja Janeza Krstnika. Angelova napoved Janezovega spočetja je podobna angelovi napovedi Jezusovega spočetja. Kakor je pri spočetju in rojstvu Janeza Krstnika posredoval Bog, tako naj bi, seveda v neprimerno višji meri, sodeloval pri spočetju in rojstvu Jezusa. Šlo naj bi za mitološki način govorjenja, ki ga ne smemo razumeti dobesedno v biološkem smislu. Nekateri eksegeti zopet oporekajo Marijinemu deviškemu spočetju Jezusa na podlagi tega, da le Matej in Luka govorita o njem, ne pa drugi novozavezni pisatelji. Poleg tega, pravijo, govori proti Marijinemu devištvu govorjenje sv. pisma o Jožefu kot Jezusovem očetu. Tako govorita celo Matej in Luka, čeprav imata na začetku svojih evangelijev poročilo o Marijinem deviškem spočetju Jezusa. Po mnenju eksegetov, ki Marijino deviško spočetje Jezusa zanikajo, sta v sv. pismu dve izročili: popolnoma osamljeno izročilo pri Mt in Lk na začetku evangelijev, ki nima nikjer drugje kakega odmeva; drugo, splošno razširjeno izročilo, ki ima Jožefa za pravega Jezusovega očeta.

Na omenjene ugovore avtor odgovarja: V okviru naravnih zakonitosti, ki jih raziskujejo naravoslovne znanosti, pri više razvitih živih bitjih res ne more priti do partenogeneze. Toda stavek o deviškem spočetju ne spada na naravoslovno področje, zato ne moremo o njem razpravljati s pomočjo biologije, kemije in fizike. Ker je vse ustvaril Bog, je vse za božje posege odprto, tudi za čudežne posege, ki pa ob tem naravnih zakonitosti ne spreminjajo. Bog pošilja, da se tako izrazimo, le nove surovine, ki jih stvarstvo sprejme in nanje deluje s svojimi zakonitostmi. — Glede na ugovore veroznancev je treba reči, da oblikovne podobnosti še ne kažejo na to, da je krščanstvo sprejemalo svoj nauk iz poganstva. Bistvena vsebina je popolnoma drugačna. Pri poganskih primerih čudežnega spočetja gre za spolno združitev boga s človeško ženo. V stari zavezi je šlo za poseben božji blagoslov, po katerem je združenje med možem in ženo postalo naravno rodovitno. V vseh primerih pri poganih in Judih gre le za čudežno spočetje, nikoli ne za deviško spočetje. Marijino deviško spočetje Jezusa se bistveno razlikuje od vseh drugih primerov. Kakor naravoslovje tako tudi veroslovje niti ne zanika niti ne dokazuje deviškega spočetja. — Avtor pravi glede poročil iz Jezusove otroške dobe pri Mt in Lk, da je pri njih še bolj kakor v drugih delih evangelijev vidno, da ne gre prvenstveno za zgodovino, za poročanje dejstev, za Jezusov življenjepis. Gre za oznanjevanje blagovesti v posebni obliki. Po avtorjevem mnenju more kritična raziskava besedil o Marijinem spočetju Jezusa podati nekatere dokaze za deviško spočetje, a mora priznati tudi nekatere okoliščine, ki kažejo, da gre prvenstveno za teologumenon (teologumenon je npr. svetopisemsko poročilo o stvarjenju), torej ne za neko zgodovinsko dejstvo, ki bi ga morali razumeti dobesedno v smislu deviškega spočetja. Zgodovinsko-kritična eksegeza sama zase ne more enoumno niti dokazati niti zavrniti deviškega spočetja. Za kristjana to niti ni nujno potrebno, saj je zanj odločilno prepričanje Cerkve (97). Naj pripomnim, da mnogi drugi teologi mislijo glede tega, ali sv. pismo dokazuje Marijino deviško spočetje Jezusa ali ne, drugače kakor Beinert. Tako pravi poznani dogmatik Michael Schmaus, ki prizna, da nova zaveza izrecno uči Marijino deviško spočetje Jezusa: »Deviško spočetje je novi zavezi lasten in le njej lasten povedek« (Der Glaube der Kirche 2, München 1970, 669). Pove pa tudi Schmaus, da gredo eksegeti glede deviškega spočetja različna pota. Ne smemo pozabiti, da zadnja instanca pri razlaganju sv. pisma ni znanost, temveč Cerkev, predvsem cerkveno učiteljstvo (Schmaus n. d. 670).

Nato se Beinert ustavi ob nauku Cerkve o Marijinem devištvu. Že od 2. stoletja naprej dokazujejo različni spisi, da je v Cerkvi prepričanje o

Marijinem deviškem spočetju Jezusa. Ta vera se vedno znova kaže v cerkvenih dokumentih vse do 2. vatikanskega koncila, čeprav dejstva Marijinega deviškega spočetja Jezusa ni noben koncil formalno in slovesno definiral. Gre za razodeto resnico, ki ji moramo pritrditi z vero.

Ko avtor razglablja o teologiji deviškega spočetja, pravi med drugim, da jedro dogme ni dejstvo, da Jezus ni imel zemeljskega očeta, temveč to, da je Oče edini vir njegove človeške eksistence. Deviško spočetje od Svetega Duha je znamenje za začetek novih nebes in nove zemlje. Je dejanje novega stvarjenja in zato kakor prvo stvarjenje božje delo. Resnica o Marijinem deviškem spočetju Jezusa ni prvenstveno mariološka, temveč kristološka resnica. Kot kristološka resnica stoji v hierarhiji resnic v središču. Šele v zvezi s to resnico moremo prav pojmovati odrešenje kot delo božje milosti.

Končno razpravlja avtor o potrebnosti govorjenja o Mariji (107—109). Pravi, da smo danes nezaupni do »pobožnih« knjižic, ki z velikim navdušenjem govore o Mariji, a so brez prave vsebine. Prava podoba Marije ni čudežno dekle ali nadčlovek. Marija je pravi človek, človek po božjem Srcu, ki nas obvezuje, da sami postanemo bolj ljudje. O Mariji naj bi v teologiji govorili, kjer govorimo o človeku. Po avtorjevem mnenju naj bi zato ne imeli o Mariji posebnega traktata, temveč naj bi bila snov porazdeljena v različnih traktatih: v teološki antropologiji, kristologiji, nauku o milosti, v ekleziologiji, v nauku o poslednjih rečeh. Vera ni ideologija, ampak sprejem zgodovinskega odrešenjskega božjega delovanja. S tem delovanjem pa je Marija tesno povezana. Zato mora vsaka teologija govoriti tudi o Mariji, vsaka duhovnost mora biti z njo povezana. Krščanstvo ima zato tudi marijanski značaj. Ne moremo biti v Kristusu, če ne sprejmemo celotnega Kristusovega dela. Najvišje uresničenje Kristusovega odrešenja je Marija. Češčenje Marije ni v nasprotju s kristocentričnostjo. Pravo češčenje Matere božje nas končno vodi k sv. Trojici, kajti Marija je božje delo.

Anton Nadrah

**Araldo Beni, L'eucarestia, Marietti, 1971, 204 str.**

Knjiga je dober priročnik za duhovnike in bolj izobražene laike. Ne obravnava le svetopisemski in dogmatični nauk o evharistiji, temveč se dotika tudi liturgičnih, moralnih, pravnih in duhovnih vprašanj, ki osvetljujejo to osrednjo skrivnost v življenju Cerkve. Odlike knjige, ki bi bila lahko tudi učbenik, so naslednje: preglednost, lahko razumljiv jezik in način izražanja, ki približa evharistijo tudi nesholastično izobraženemu bralcu, upoštevanje praktičnih navodil cerkvenega učiteljstva, upoštevanje dosežkov najnovejših teologov, ki razpravljajo o evharistiji itd.

V skladu z navodilom 2. vatikanskega koncila (DV 16,3) obravnava avtor najprej pričevanja sv. pisma. Novozavezna besedila povezuje s staro zavezo, ki ni le pripravljala na evharistijo, temveč jo je tudi napovedovala, in sicer pod vidikom daritve in hrane. Ne pove pa sv. pismo stare zaveze ničesar o Kristusovi realni navzočnosti in o načinu, kako se bo evharistija uresničevala (19). Iz nove zaveze obravnava avtor najprej postavitvene besede pri sinoptikih in Pavlu, nato »lomljenje kruha« v Apostolskih delih, Gospodovo večerjo v prvem pismu Korinčanom, končno napoved evharistije pri Janezu. Sledi razpravljanje o evharistiji pri cerkvenih očetih, v srednjeveški teologiji, v nauku cerkvenega učiteljstva (od tridentinskega koncila do veroizpovedi Pavla VI.).

Po zgodovinskem delu nauka o evharistiji obravnava avtor sistematično nekatera teološka, a tudi izrazito praktična vprašanja. Najprej govori o spremenljivosti in nespremenljivosti evharistične dogme. Izražanje, oblika se spreminja, vsebina pa ostane in mora ostati nespremenjena. Nato razpravlja avtor o realni navzočnosti in o evharističnem spremenjenju. Transubstanciacije ne smemo razumeti v filozofskem smislu aristotelizma. Spremeni se substanca kruha in vina, a ne v smislu aristotelizma, ampak v smislu splošnega čuta. Pisec se dotakne tudi transignifikacije in transfinalizacije, ki pa transubstanciacije ne odpravljata, ampak jo le dopolnjujeta. Ra-

ziskovanje načina, na katerega je Jezus v evharistiji navzoč, prepušča teologom, treba pa je učiti spremenjenje kruha in vina v Kristusovo telo in kri, prav tako Kristusovo realno navzočnost. Nato govori avtor o trajni navzočnosti in o evharističnem češčenju.

Ko pisec posebej razpravlja o mašni daritvi, pove dosti liturgičnih in praktičnih stvari. Dalo bi se ugovarjati stavku, da je minimum za zadostitev cerkveni zapovedi o nedeljski in prazniški maši, da je človek telesno navzoč (97). To je sicer razlaga starejših moralistov in pravnikov, ni pa v skladu z duhom cerkvene zapovedi. Tako bi mogli našteti še nekatere pomanjkljivosti. Beni razpravlja med drugimi stvarmi o pomenu in vrednosti koncelebracije, ali je spokorni obred na začetku maše zakrament ali zakramental, o pomenu in vrednosti božje besede. Ko govori o maši kot daritvi, pove npr., da danes tudi nekateri protestantski avtorji priznajo daritveno naravo evharistije, npr. Max Thurian, von Allmen (139-140). Ko govori o evharistiji kot obhajilu, razpravlja tudi o interkomuniji. Po razpravljanju o evharističnem češčenju obravnava avtor cerkvenostno in eshatološko razsežnost evharistije. Evharistija je dinamično središče krajevne Cerkve, ki je evharistična skupnost. Ko razpravlja Beni o eshatološki razsežnosti evharistije, govori o smislu zgodovine, o evharistiji kot znamenju, poroštvu in začetku prihodnje slave. Za marsikoga bo koristna na koncu dodana bibliografija o evharistiji (191-199).

Anton Nadrah

# DOKUMENTI

## Pismo Pavla VI. »Lumen Ecclesiae«

## OB SEDEMSTO LETNICI SMRTI SV. TOMAŽA AKVINSKEGA (20. 11. 1974)

Sv. oče pravi v uvodu, da bi rad »jasno prikazal številne elemente, ki so v nauku sv. Tomaža zelo pomembni za ohranitev in poglobitev božjega razodetja.« Zato je treba velikega učitelja znova priporočiti »kot mojstra v umetnosti pravilnega mišljenja ter kot voditelja, ko se lotevamo filozofskih in teoloških problemov, ko skušamo postaviti na trdne temelje znanstveno spoznanje sploh.« Njegova načela, njegov nauk in njegova metoda so še vedno aktualni. Pri tem se sklicuje sv. oče »na svojo osebno skušnjo, koliko dobrega prinese človeku študij in uporaba njegovega dela, in končno na ugotovitev prepričevalne in oblikovalne moči, ki jo ima na duha tistih, ki študirajo, zlasti mladih, kakor smo mogli sami ugotoviti v letih našega apostolata med katoliško univerzitetno mladino«.

To naglaša, čeprav ve, da se ne strinjajo vsi z njim. »Vemo pa tudi, da je prav pogosto moč razložiti nezaupanje ali odpor do sv. Tomaža s površnim ali naključnim poznanjem njegovih del, ki jih včasih niso naravnost niti brali niti študirali« (1—3).

Potem v prvem delu pisma prikaže politično stanje tedanje dobe, kulturno ozračje in v zvezi s tem vprašanje razmerja med razumom in vero, ki se ga je lotil sv. Tomaž. Pri tem je sv. Tomaž prav gotovo pokazal »najvišjo stopnjo poguma do resnice, svobodo duha, s katero se je lahko lotil novih problemov, ter intelektualnega poštenja človeka, ki ne pusti, da bi mu profana filozofija okužila krščanstvo, ne da bi jo zaradi tega a priori odklanjal«. Zvesto se je držal načela, da milost ne uničuje narave, temveč jo spopolnjuje, da je narava podrejena milosti, razum veri, človeška ljubezen pa božji (4—8).

Zanj sta značilni absolutna zvestoba božji besedi in največja odprtost svetu in njegovim vrednotam; prav tako dinamizem uveljavljanja novega in napredka na trdnem temelju izročila. Zato je bil brezpogojno zvest cerkvenemu učiteljstvu in zlasti učiteljstvu vrhovnega pastirja (9). Bil je »apostol resnice«, pa naj mu jo je posredovalo razodetje ali razum (10).

Čeprav je črpal spoznanje vsepovsod, je vendar res »in morda je to najbolj izvirna poteza njegove osebnosti, da je ostal pred vsemi suvereno svoboden, ne da bi bil kadar koli suženj trditev katere koli zemeljske avtoritete. Ta svoboda, ta neodvisnost duha na filozofskem področju pomeni njegovo pravo veličino misleca« (11).

Pri vsem tem pa je ostal iskreno ponižen, globoko pobožen in notranje uravnovešen (12).

Tako se je dvignil na vrh vse sholastične filozofije in teologije ter postal v Cerkvi osrednji tečaj, okoli katerega sta se mogla v tisti dobi in pozneje obe varno razvijati in napredovati (13).

V drugem delu podaja sv. oče trajne vrednote nauka in metoda sv. Tomaža.

Prva vrednota je objektivnost, »gnozeološki in ontološki realizem, ki je prva temeljna značilnost filozofije sv. Tomaža«. »To bi lahko imenovali tudi kritični realizem, ki je povezan s čutnim zaznavanjem in torej z objektivnostjo stvari ter daje pozitiven in trden smisel bitju.

Misel sv. Tomaža je bilo tako moč opredeliti kot filozofijo bitja, gledanega, se razume, tako v njegovi vesoljni vrednosti kot v njegovih bivanjskih okoliščinah« (15).

Druga vrednota je »demitizacija«. »Sv. Tomaž se dvigne nad podobe in sence antropomorfnega govorjenja ter s čutom za ravnotežje in duhom vere, ki sta zanj značilna, opravi delo, ki ga lahko kratko označimo kot prodor duha v bistveno vsebino krščanskega razodetja, duha, ki ga podpira in vodi vera« (16).

Tretja vrednota je, da je njegov nauk vedno sprejemljiv za nove obogatitve in napredek, tudi pri tistih filozofijah, ki so sicer radikalno nezdružljive s krščansko vero; to velja zlasti za več modernih sistemov, ki pa je iz njih vendar moč sprejeti posamezna dopolnila ali pa dobiti pobudo za razmišljanje o vprašanjih, ki jih do tedaj niso obravnavali ali pa so bila premalo razvita (17-18).

Tudi za današnje raziskovalce je še vedno spodbudna njegova metoda konfrontacije in dialoga (19).

Končno je lahko današnjim filozofom in teologom sv. Tomaž zgled jasnega in treznega jezika (20).

V tretjem delu pisma sv. oče naglaša, da je sv. Tomaž še vedno zgled našemu času. Njegov nauk krije Cerkev s svojo avtoriteto. Kot učitelja ga je priporočal Leon XIII, prav tako ga priporoča katoliškim šolam II. vatikanski zbor (23-24).

Vendar se danes mnogim zdi, da bi vračanje k sv. Tomažu prej pomenilo oviro za širjenje krščanske resnice, kot pa da bi jo pospeševalo. Glede tega pravi papež:

»Prepričani smo, da bi bil (sv. Tomaž) danes enako zavzet za to, da bi odkril vse, kar spreminja človeka, njegove razmere, njegovo miselnost in njegovo obnašanje. Gotovo bi uporabljal vsa sredstva, ki so nam danes na voljo, da govorimo o Bogu še bolj primerno in prepričljivo kot v preteklosti, ne da bi izgubili mirno in superiorno gotovost, ki jo more dati človeškemu razumu samo vera.

V Cerkvi so izobraženci — vštevši profesorje in študente svetih znanosti, — ki se bolj kot kdaj koli zavedajo širokih in globokih sprememb, ki so nastale, in nujnosti, da resno soočijo sedanjost s tistim, kar je bilo v stoletjih tako rekoč duša krščanstva, manj pripravljeni poslušati sv. Tomaža. Zato se nam zdi primerno, da upravičenemu priznanju njegovega genija dodamo nekaj priporočil o pravilni in potrebni uporabi njegovega dela, da bi tako oživili njegovega duha in njegovo misel.« (25).

Ta priporočila podajamo v celoti:

a) Podanašnjenje tomistične dediščine.

26. Ne smemo misliti — kot se le prevečkrat zgodi — da je sholastični nauk tako lahko dostopen, kot je bil v prejšnjih stoletjih. Ni namreč dovolj, da materialno prevzamemo ta nauk s formulacijami in načinom podajanja problemov, kot so bili nekdaj v rabi, če hočemo obravnavati podobna vprašanja. Če bi jih tako prevzeli, bi ne le deformirali pravo avtorjevo misel, marveč bi kompromitirali nje razumevanje, ki je danes še posebno potrebno, in bi lahko celo nevtralizirali klice idej, ki naj bi jih duh razvijal.

Zato se bodo morali teologi in profesorji teologije aktivno prizadevati, da bi misel angelskega učitelja postala razumljiva v vsej svoji vitalnosti, in sicer tudi zunaj omejenega šolskega kroga; tako da bodo mogli biti vodniki vsem tistim, ki sami ne morejo opraviti tega poglobitvenega dela, a čutijo potrebo, da bi poznali glavne poteze, uravnovešenost v učenju in zlasti duha vseh del sv. Tomaža. To podanašnjenje velike sholastične in tomistične dediščine je treba opraviti v široki perspektivi, ki jo je nakazal II. vatikanski zbor v odloku o duhovniški vzgoji (16): poskrbeti, da se bo dogmatična teologija notranje bolj hranila z bogastvom svetega pisma, da bo bolj odprta za prispevke vzhodne in zahodne patristike, bolj pozorna na zgodovino dogem, tesneje povezana z življenjem Cerkve in njeno liturgijo in bolj pozorna za potrebe današnjega človeka, upoštevajoč razvoj razmer.

b) Ne se zapreti v preteklost!

27. Tistim, ki hočejo biti danes učenci sv. Tomaža, imajo drugo dolžnost: potrebno je, da skrbno premislijo, kaj danes najbolj zanima tiste,

ki bi si radi pridobili boljše znanje o veri; sicer ne bodo mogli ohraniti njih pozornosti in njih zanimanja. Če namreč ne prodremo dobro v današnjo miselnost, ne znamo razločevati, še manj pa razložiti tega ali onega predmeta, ki se ga lotimo, in ga teologija postavlja v polno svetlobo; pri razlagi pa je treba s primernim soočenjem jasno pokazati različnosti in sorodnosti.

Če ne poznamo novih oblik naukov in zapremo svojega duha le v preteklost, povzročimo veliko škodo avtentični znanosti o Bogu in o človeku; tudi je treba reči, da velja isto, če a priori zavržemo nauk ali šolo velikih učiteljev in se hranimo le z nauki, sicer včasih tako mikavnimi, naše dobe. Pravi učenci sv. Tomaža ne bodo nikoli opustili naloge tega potrebnega soočenja. Koliko jih je med njimi, zlasti med eksegeti, filozofi, zgodovinarji, antropologi, specialisti naravnih znanosti, ekonomskih in socialnih vprašanj itd., ki s svojimi deli spričujejo, da pod tem vidikom veliko dolgujejo velikemu učitelju.

c) Živo občestvo s sv. Tomažem.

28. Naj dodamo še tretje priporočilo: nujno potrebo, da v nekakem nenehnem dialogu iščemo živega občestva s sv. Tomažem. V naši dobi stoji namreč pred nami kot učitelj, ki podaja zelo uspešno metodo mišljenja, ko gre naravnost do korenine bistvenega, ko ponižno in prijateljsko prejema resnico, naj pride od koder koli. Tako nam je dal sijajen zgled, kako morajo najvišji zakladi in zahteve človeškega duha ustrezati globokim stvarnostim, ki so obsežene v božji besedi. Tudi nas uči, kako naj bomo popolnoma in razumni v veri. To vodi k novemu napredovanju razuma, zakaj ko se razum postavlja v službo vseh tistih, majhnih in velikih, ki jim je teolog brat po veri, je deležen — zaradi poslanstva duhovnega vodstva in slave, ki jo tako dobiva Bog — časti za čast in razsvetljenja za razsvetljenje.

29. Če hočeš biti zvest učenec sv. Tomaža, danes — kot smo pokazali — ni dovolj, da hočeš v našem času in s sredstvi, ki so nam sedaj na voljo, narediti tisto, kar je on storil v svojem času. Če ga hočemo samo posnemati tako, da hodimo nekako vzporedno z njim, ne da bi kar koli črpali iz njega, nas bo to težko privedlo do kakšnega pozitivnega rezultata ali vsaj ne bo prineslo Cerkvi in svetu tistega sadu modrosti, ki jima je potreben. Ni namreč moč govoriti o resnični in plodni zvestobi, če tako rekoč iz njegovih rok ne sprejmemo tako njegovih načel — ki so vsa polna luči, ki naj osvetle najvažnejše probleme filozofije in nam olajšajo razumevanje vere v današnjih dneh — kakor tudi temeljnih pojmov njegovega sistema in njegovih idej-silnic. Samo tako bo misel angelskega učitelja ob soočenju z vedno novimi dognanji profanih znanosti po nekakšni vzajemni ozmozi doživljala nov, ploden in živahen razvoj. Prav kakor je pred kratkim zapisal velik teolog, član svetega kolegija: »Najboljša oblika češčenja sv. Tomaža je, da se nenehno navdajamo z resnico, ki ji je hotel služiti, in da kolikor moč izrazito uveljavimo njegovo sposobnost sprejemanja odkritij, do katerih človeški duh z napredovanjem časa prihaja« (Kard. Journet, Actualité de St. Thomas, predgovor, Paris-Bruxelles 1973).«

Končno sv. oče naglaša še njegovo svetost, ki naj bi jo posnemali prav tako kot njegovo učenost. Sv. Tomaž je »najbolj svet učenjak in najbolj učen svetnik« (Pij XI.).

## Apostolska ekshortacija Pavla VI.

## »Paterna cum benevolentia«

## O SPRAVI ZNOTRAJ CERKVE (8. dec. 1974)

Tajnik Papeške biblične komisije Mgr Albert DESCAMPS je to papeževo ekshortacijo prikazal takole:

»V svetem letu daje sv. oče svojim sinovom za izpraševanje vesti in premišljevanje veliko nalogo naše sprave z Bogom in med seboj; to naj bi bil tudi kar naš poseben program prizadevanja za spreobrnjenje. Gledano v globino, nam besedilo podaja enega važnih vidikov samega odrešenja, ki naj bi ga popolneje sprejeli kot Kristusov dar, ki nam ga posreduje Cerkev.

Pavel VI. je hotel temo svetega leta najprej osvetliti z razodetjem samim. O tem govori prvi del besedila. Želel je poseči k virom in nas spomniti dogmatičnih temeljev svoje ekshortacije. Njegovo ravnanje navdihuje vera, ki hoče prodreti do bistvenega, se pravi do evangelija in sv. Pavla, tega edinstvenega teologa sprave, skratka, do srčike nove zaveze, ki jo pri razvijanju misli nenehno pojasnjuje z navedbami iz vzhodnih in zahodnih očetov in s pogostnim sklicevanjem na II. vatikanski zbor.«

Tako obravnava v tem prvem delu Cerkev, ki je sprave deležna in spravo posreduje, ter Cerkev kot zakrament edinosti.

»Predmet svetega leta je sicer tako bistveno važen in »večen«, da presega katere koli posebne časovne razmere; vendar mu sedanje stanje v Cerkvi daje očitno znak aktualnosti. Zato papež odkrito ugotavlja, da je edinost med katoličani zamegljena. Naša nesoglasja zadevajo že kar samo bistvo odrešilnega dela in se ne menijo za poslanstvo Cerkve, ki naj bi »razpršene božje otroke« nenehno ohranjevala v edinosti vere in ljubezni in jih vanjo vračala«.

Pojmovanje zakramentalnosti Cerkve je zatemnjeno:

»Cerkev je sicer v moči Sv. Duha zvesta Gospodova nevesta in ni nikdar prenehala biti v svetu znamenje odrešenja; vendar ji nikakor ni neznano, da ni med njenimi udi, najsi bodo to kleriki in laiki, v dolgi vrsti preteklih stoletij manjkalo takih, ki so se izkazali nezveste božjemu Duhu (CS 43).

V tej eni in edini božji Cerkvi so namreč že od začetka nastali nekateri spori, ki jih apostol ostro graja kot obsodbe vredne (E 3). Pozneje je prišlo do znanih razkolov, ki jih ni nihče znal preprečiti; tedaj je Cerkev premagala stanje notranjega nesoglasja s tem, da je kot bistveni pogoj občestva spet jasno naglasila načela, ki morejo ohraniti nedotaknjeno njeno konstitutivno edinost, tako da jo lahko izpoveduje »v izpovedovanju ene vere, v skupnem obhajanju svetega bogoslužja, pa tudi v bratski složnosti božje družine« (E 2).

Prav tako pa se zde nevarne klice nezvestobe Sv. Duhu v današnji Cerkvi in jo skušajo, žal, od znotraj minirati. Takó so nevarne, da zahtevajo to našo jasno besedo in ta poziv k edinosti! Pospeševalci in žrtve tega procesa, ki jih je v primerjavi z neizmerno večino vernikov v resnici malo, hočejo ostati v Cerkvi z istimi pravicami in istimi možnostmi izražanja in delovanja kot drugi, s tem namenom, da bi načenjali njeno edinost. V Cerkvi nočejo priznati ene edinstvene stvarnosti, ki jo sestavlja dvojni element, človeški in božji, podobno kot skrivnost učlovečene Besede, po kateri je »skupnost vere, upanja in ljubezni« vidna družba, »po kateri (Kristus) na vse razliva resnico in milost (C 8). Potem se pa ustavljajo hierarhiji, kakor da bi bilo vsako dejanje nasprotovanja te vrste pripomoček pri spoznanju resnice o Cerkvi, ki naj bi jo bilo treba tako, kakršno naj bi bil Kristus ustanovil, šele spet odkriti. Pod vprašaj postavljajo pokorščino oblásti, ki jo je hotel Odrešenik. Obtožujejo cerkvene pastirje; pa ne toliko zaradi njihovih dejanj ali zaradi načina, kako jih opravljajo, temveč, kot zatrjujejo, preprosto zato, ker so varuhi sistema ali cerkvenega aparata, ki se javlja kot tekmec Kristusove ustanove. Tako sejejo zmedo v vse občestvo,

ko mu prodajajo sad dialektičnih teorij, ki so tuje Kristusovemu duhu. Evangeljske besede res uporabljajo, a spreminjajo njihov smisel. Z bridkostjo gledamo na to stanje, čeprav drži, kot smo že rekli, da ga je krivo v primerjavi z veliko množico vernikov le prav majhno število. Toda ne moremo si kaj, da ne bi z odločnostjo sv. Pavla nastopili proti takemu pomanjkanju poštenja in pravičnosti. Vse kristjane dobre volje pozivamo, naj se ne dajo vplivati blodnim pritiskom bratov, ki so, žal, zgrešili pravo pot, a jih še vendar vključujemo v svoje molitve in so blizu našemu srcu; naj se jim ne dajo zmesti!«

Nato sv. oče navaja področja, kjer je zakramentalnost Cerkve zatemnjena. Gre za razlike v nauku, pri katerih se sklicujejo na teološki pluralizem, medtem ko gre v resnici večkrat že za čisti dogmatični relativizem. Pa tudi če ne gredo tako daleč, se na teološki pluralizem sklicujejo kot na »locus theologicus« proti avtentičnemu učenju samega papeža in škofov, ki so edini poklicani, da razlagajo božje razodetje v Pismu in izročilu.

Potem takóle podaja nauk o upravičenem pluralizmu:

»Pluralizmu raziskovanja in mišljenja, ki se v dogmo različno poglablja in jo razlaga, ne da bi s tem zavrgel identičnost njenega objektivnega pomena, priznavamo v Cerkvi zakonito državljansko pravico kot naravnemu sestavnemu delu njene katoliškosti ter znaku kulturnega bogastva in osebne zavzetosti tistih, ki ga predstavljajo. Priznavamo tudi neprecenljive vrednote, ki jih uvaja na področje krščanske duhovnosti, cerkvenih in redovnih ustanov kot tudi liturgičnih izrazij ter disciplinarnih norm: te vrednote so »v složnosti delujoča raznoličnost«, ki »še svetleje prikazuje vesoljnost nedeljene Cerkve« (C 23).

»Priznavamo celo, da ima umerjeni teološki pluralizem svoj temelj v Kristusovi skrivnosti sami; zakaj njegovo nedoumljivo bogastvo presega izrazne zmožnosti vseh dob in vseh kultur. Verski nauk, ki nujno izhaja iz te skrivnosti — glede na zveličanje namreč ni božja skrivnost nič drugega kot Kristusova skrivnost (Avguštin) — zahteva torej vedno novega raziskovanja. Vidiki božje besede so namreč res tako številni, da soglasje v isti veri nikoli ne izključuje osebnih posebnosti pri tistih, ki se je oklenejo. Vendar pa različni naglasi pri razumevanju iste vere ne prizadevajo njene bistvene vsebine; ta namreč ostaja ena in ista tako, da vsi sprejemajo učiteljstvo Cerkve. To isto učiteljstvo, ki kot bližnja norma odloča o veri vseh, hkrati vsakogar varuje pred subjektivno sodbo kakršne koli nasprotne razlage.

Toda kaj naj rečemo o pluralizmu, ki gleda na vero in na izpoved vere kot na individualno odkritje svobodne kritike in svobodnega raziskavanja božje besede, ne pa kot na skupno dediščino? Brez posredovanja cerkvenega učiteljstva, ki so mu apostoli zaupali svoje lastno učiteljstvo, in ki dosledno temu uči samo tisto, kar mu je bilo izročeno, bi bila namreč ogrožena zanesljiva povezava s Kristusom prek apostolov, se pravi tistih, »ki izročajo, kar so tudi sami prejeli« (BR 8). Tako je najprej prizadeta zvestoba nauku, izročenemu prek apostolov; potem pa morda zato, da bi se izognili težavam skrivnosti, iščejo izrazov iluzorne razumljivosti, ki dejansko vsebino nauka zvodene. Takó ustvarjajo nauk, ki ni v skladu z objektivno vero ali mu je naravnost nasproten. Zgodi se celo, da se ti nauki izkristalizirajo tako, da koeksistirajo drug ob drugem, čeprav si pojmovno nasprotujejo.«

Nato ugotavlja, kako tak napačen pluralizem nujno dela škodo medsebojni ljubezni. Njegovi zastopniki iščejo sami sebe in svoje časti, ustvarjajo izolirane skupine in vernike razdvajajo.

»Na koncu je sv. oče — nadaljujemo s prikazom Mgr Descampsa — hotel s čisto pastoralno skrbnostjo začrtati konkreten program obnove in sprave. Nekako vzame za roko svetoletnega romarja — obenem z njim pa vse kristjane — in jih hoče stopnjema povesti do vrhov odpuščanja in ljubezni.

Beseda vrhovnega pastirja je, kot vidimo, ponižna služba tistega, ki naj ‚potrdi svoje brate v veri'; zvest odmev je čistega evangelija, ki ga nam vsem znova kliče v spomin tisti, ki je njegov prvi služabnik.«

## KATOLIŠKI KARIZMATIKI V ZDA

### (Izjava medškofijskega pastoralnega odbora)

Znan je pojav katoliških karizmatikov v ZDA. Izjava najprej ugotavlja, da so karizmatični darovi v Cerkvi nekaj rednega, ker v njej nenehno deluje Sv. Duh. Soditi o tem, kdaj so pristni, je pa poklicano cerkveno vodstvo.

Potem navaja nekatere znake pristnosti karizmatičnih darov: Po njih sadovih jih boste spoznali (Mt 7, 16). Najbolj viden sad mora biti skladnost z evangeljskim naukom v celoti in posnemanje Gospodovega zgleda. Vedno morajo graditi Cerkev v edinosti in ljubezni (Ef 4, 3; 4, 7. 11—12). Največji znak pristnosti pa je ljubezen, kot jo opisuje sv. Pavel (1 Kor 13, 8—13). Sv. Duh tudi vedno pričuje za Jezusa Kristusa in ne proti njemu.

Izredni darovi ne morejo biti, če so pristni, nikoli v nasprotju s Cerkvijo.

Danes vidijo nekateri dve veliki razodetji Duha: II. vatikanski zbor in obnovljeno katoliško karizmatično gibanje. Za drugo velja, da ima brez dvoma na sebi veliko pozitivnih znakov, ki so seveda pri nekaterih skupinah bolj očitni, pri drugih pa manj.

»Tam, kjer gibanje zdravo napreduje, je opaziti vero, ki je vedno bolj zakoreninjena v Jezusa Kristusa kot Gospoda. To vodi s svoje strani k obnovljenemu zanimanju za molitev, tako zasebno kot skupinsko. Mnogi, ki pripadajo gibanju, doživljajo nov smisel za duhovne vrednote, bolj živo zavest delovanja Sv. Duha, božjega češčenja in globlje osebne povezanosti s Kristusom. Mnogi so tudi opazili v sebi porast evharistične pobožnosti in se z večjimi sadovi udeležujejo zakramentalnega življenja Cerkve. Pobožnost do Gospodove Matere dobiva nov pomen in mnogi priznavajo, da so dobili globlji smisel za Cerkev ter so ji bolj vdani.«

Potem izjava opozarja pred nevarnostjo elitizma in bibličnega fundamentalizma, ki nasprotujeta hkrati avtentičnim normam svetega pisma in povezavi s Cerkvijo. Elitizem ustvarja zaprte kroge in poraja prej razdore kot edinost in ljubezen, biblični fundamentalizem pa ne upošteva poslanstva Duha, ki naj bi pričeval o vsem, kar je Jezus učil. Nekateri so tudi v nevarnosti, da zanemarijo vsebino verskega nauka in razum sploh ter vero spremene v subjektivno versko doživetje (izkustvo).

Drugi vidiki karizmatične obnove (ozdravljenja, preroštva, jeziki in razlaga jezikov) zahtevajo previdno presojo. Lahko so pristni, pa tudi če so, ne gre pretiravati njihovega pomena.

Nadalje izjava opozarja karizmatike pred izolacijo. Povežejo naj se z župnijsko skupnostjo. Pospeševati je treba stike med karizmatiki na eni ter duhovniki in škofi na drugi strani. Ti stiki naj bi vodili do imenovanja nekakšnih asistentov karizmatičnih skupin. Župnije same morajo skrbeti, da karizmatične skupine vključijo v svoje strukture. Potreben je odkrit dialog med voditelji karizmatičnih skupin in duhovniki.

Za zdrav razvoj karizmatičnega gibanja je prav ta povezava z duhovnimi voditelji pomembna. Zato naj se duhovniki za gibanje zanimajo. Skrbe naj za vzgojo voditeljev gibanja v zdravem svetopisemskem in cerkvenem nauku, skrbe naj za njihovo občasno sestajanje in spopolnjevanje.

Bolj kočljivo je vprašanje karizmatičnih skupin, ki jih sestavljajo člani različnih veroizpovedi. Stalna ali izključna udeležba v ekumenskih skupinah kaj lahko oslabi smisel za katoliško avtentičnost. Dobrodejno je pa samo občasno sestajanje k ekumenski molitvi.

Na koncu izjava spominja majhne skupnosti. Karizmatično gibanje je namreč zadnje čase začelo ustvarjati majhne skupnosti, katerih člani žive skupaj, da bi poglobili svoje življenje v DUHU. Uspeh teh skupin je močno odvisen od zvestobe do zgornjih načel in od povezave s cerkveno skupnostjo. Nujno je tudi, da puste, da jih spremlja kdo od zunaj.

Izjava končuje: Spodbujamo tiste, ki so že člani karizmatične obnove, in podpiramo pozitivno usmeritev, ki jo razodevajo.

MEDNARODNA TEOLOŠKA KOMISIJA

# APOSTOLSTVO CERKVE IN APOSTOLSKO NASLEDSTVO*

## Predstavitev dokumenta

*Eminenca kardinal Šeper me je naprosil, naj kot predsednik podkomisije, ki je bila v okviru mednarodne teološke komisije poverjena za vprašanje o cerkvenih službah, objavim tekst, sad dela te komisije, in naj ga predstavim široki javnosti.*

### *1. Namen teksta*

*Gre za jasno predstavitev* katoliškega *nauka o apostolskem nasledstvu v posebno težavnem trenutku cerkvenega življenja in za okrepitev ekumenskega dialoga* v resnici.

### *2. Literarna vrsta teksta*

*Literarna vrsta pri obravnavanju apostolskega nasledstva se razlikuje od literarne vrste, ki smo jo izbrali prejšnje leto, ko smo govorili o teološkem pluralizmu. Tekst sedaj ni več podan v obliki skupine tez, marveč kot nepretrgano besedilo,* v enoto povezana celota. *To je zelo razumljivo: predmet sam, o katerem smo razpravljali, je zahteval marsikatero podrobnost, ta in oni odtenek, tako da bi teze postale predolge, preveč kompleksne (eno stran in pol, dve strani); zdelo se nam je bolje, da izdelamo nepretrgano in enotno besedilo.*

*Tekst je torej podan kot* working paper *(delovni tekst) delovne skupine o cerkvenih službah. Mednarodna teološka komisija ga je sprejela kot takega s svojo večino.*

### *3. Glavna razdelitev teksta*

*Tekst obsega štiri organske dele, pred njimi pa je* izredno pomemben *metodološki uvod o cerkvenostnem (eksezialnem) branju sv. pisma.*

*A* Apostolstvo Cerkve in skupno duhovništvo

*Tekst hoče apostolsko nasledstvo prikazati v povezanosti z apostolstvom Cerkve in osvetliti* neločljivost *obojega.*

*B* Izvirnost apostolskega temelja Cerkve; *to obsega tri oddelke:*

*a) ta izvirnost sama v sebi;*

*b) njen zgodovinski vidik;*

*c) njen duhovni vidik. Ni oznanjevanja evangelija po osebnih hipotezah.*

*Ti oddelki II, III, IV sestavljajo nerazdružno celoto, ki je odločilna za naslednji dve poglavji.*

---

* Tekst je izdelala mednarodna teološka komisija in ga odobrila na 5. plenarnem zasedanju, ki je bilo v Rimu od 5. do 11. oktobra 1973. V francoskem originalu je tekst izšel v La documentation catholique 56 (1974, n. 1657), 612—618. V slov. prev. A. Strle.

*C* Apostolsko nasledstvo in njegovo prenašanje naprej *kaže, da je apostolsko nasledstvo* zakrament *dejavne navzočnosti Kristusa in Svetega Duha sredi božjega ljudstva in se prenašanje apostolske službe naprej uveljavlja z ordinacijo. To je znamenje, da Cerkev ne more svojevoljno razpolagati z darom Svetega Duha.*

*D* Ekumenski odnosi

*Takšno* katoliško *umevanje apostolskega nasledstva omogoča prikazati vélike črte vrednotenja nekatoliških cerkvenih služb nekatoliških nositeljev teh služb.*

*a) Pravoslavna Cerkev in druge Cerkve, ki so ohranile apostolsko nasledstvo, so v globokem občestvu s katoliško Cerkvijo. Gre najprej in predvsem za poživitev tega občestva.*

*b) V teku so pogovori z anglikanskimi Cerkvami.*

*c) Kar se tiče Cerkva, nastalih iz reformacije, obstajajo globoke razlike: nanašajo se na odnose med Cerkvijo, svetim pismom in izročilom. Zbližanja so nedvomno tu, toda interkomunija zaradi tega ne ostane manj nemogoča.*

*To ne pomeni preziranja cerkvenostnih in duhovnih kvalitet, lastnih protestantskim cerkvenim službam in skupnostim, marveč jasno opozarja, da edinost s katoliško Cerkvijo nikdar ne bo možna drugače kakor* zakramentalno.

*Zadaj za vsem tem očrtom nauka je ontološko pojmovanje* Kristusove skrivnosti, *in to v smislu sv. Pavla — v istem, kakršen je lasten kalcedonskemu cerkvenemu zboru — iz tega pojmovanja bo treba izvajati vse posledice za skrivnost Cerkve.*

*Tu je navzoče nekaj takega, kar bi imenoval eshatološko vključenost (inclusion) škofov* v *apostolih; to pomeni, da prek škofov — in, v odvisnosti od njih, duhovnikov — apostoli nadaljujejo vódenje Cerkve.*

*Kdor ne upošteva te eshatološke vključenosti — ali, če kdo daje prednost temu, novega stvarjenja v Kristusu — ta je pripravljen na lahkoten ekumenizem, ki bo za daljši rok rodil le hudo razočaranje.*

*Kar najbolj je pomembno, da se spet lotimo problema v globini: duhovna in teološka kriza v kateri smo, nas spodbuja k* teološki poglobitvi, *da se znova zatopimo v globino odrešenjske skrivnosti in njenih realnosti in da te realnosti v njihovi povezanosti bolje vidimo. Nanovo se moramo zazreti v skrivnost katoliškega duhovništva v njeni globini; in kolikor bomo to storili, toliko bomo pripomogli k rasti močnih in novih poklicev. Že rasto. Treba je le verovati.*

*F. M. — J. Le Guillou OP.*

## Predgovor

Ta študija bi hotela osvetliti pojem apostolskega nasledstva; z ene strani zato, ker se zdi predstavitev katoliškega nauka o apostolskem nasledstvu zelo koristna za življenje katoliške Cerkve, z druge strani pa zaradi tega, ker to zahteva ekumenski dialog. Ekumenski dialog se je namreč več ali manj povsod začel in obljublja rodovitno prihodnost, če bodo katoličani pri njem sodelovali v zvestobi svoji katoliški identiteti. Ho-

teli bi torej podati nauk katoliške Cerkve o apostolskem nasledstvu, da bi utrdili svoje brate v veri in bi pomagali razvoju in zorenju ekumenskega dialoga.

Naštejmo nekaj težav, na katere pogosto zadevamo:

— Kaj je mogoče zajeti iz pričevanja svetega pisma nove zaveze, če ga gledamo znanstveno? Kako pokazati nepretrgano zvezo [kontinuiteto] med svetim pismom nove zaveze in izročilom Cerkve?

— Kakšna je pri apostolskem nasledstvu vloga polaganja rok?

— Ali ne obstaja v nekaterih krogih težnja, da bi apostolsko nasledstvo skrčili na tisto apostolstvo, ki je skupno vsej Cerkvi; ali pa nasprotno, da bi apostolstvo Cerkve skrčili na apostolsko nasledstvo?

— Kako je treba soditi o službah [ministères] drugih Cerkva in krščanskih skupnosti, kar zadeva njihov odnos do apostolskega nasledstva?

Za vsemi temi vprašanji nastopa problem o odnosih med svetim pismom, izročilom in slovesnimi izjavami Cerkve.

Vsa naša razmišljanja imajo pred očmi podobo [vision] Cerkve, ki v vsej svoji celoti po Očetovi volji izvira iz skrivnosti Jezusa Kristusa v njegovi pashi in jo kakor njena duša oživlja Sveti Duh ter je organsko zgrajena [structurée]. Prikazati želimo svojevrstno in bistveno nalogo apostolskega nasledstva v Cerkvi, ki v svoji celoti izpoveduje apostolsko vero in pričuje za svojega Gospoda.

Opiramo se na sveto pismo, ki ima za nas dvojno veljavo: kot zgodovinski in kot navdihnjeni dokument. Kot zgodovinski dokument pripoveduje nova zaveza o glavnih dejstvih Jezusovega poslanstva in poslanstva Cerkve v prvem stoletju; kot navdihnjeni dokument izpričuje ta temeljna dejstva, jih razlaga in razkriva njihov resničen notranji smisel ter njihovo dinamično povezanost. Kot izraz božje misli v besedah ljudi ima sveto pismo veljavo vodila [valeur directrice] za misel Cerkve v vseh časih.

Branje, ki svetemu pismu kot navdihnjeni knjigi priznava normativen značaj za Cerkev vseh časov, je nujno branje znotraj cerkvenega izročila, ki je svetemu pismu priznalo in priznava navdihnjenost in normativnost. To priznavanje normativnega značaja svetega pisma v temelju vključuje priznavanje izročila, v katerega naročju je sveto pismo dozorelo in je veljalo za navdihnjeno in so kot navdihnjenega tudi sprejeli. Normativni značaj svetega pisma in povezanost svetega pisma z izročilom — to dvoje se medsebojno pogojuje. Iz tega sledi, da je vsako v pravem pomenu teološko gledanje na sveto pismo hkrati cerkveno gledanje.

Celoten dokument ima torej tole metodično izhodišče: v sebi je protisloven vsak poskus rekonstrukcije, ki bi hotel posamezne stopnje sestavitve novozaveznih svetopisemskih spisov izolirati in jih ločiti od njihovega živega sprejetja od Cerkve.

Ta teološka metoda, ki vidi v svetem pismu nedeljivo celoto, vezano na življenje in misel občestva, v katerem je znano in priznano kot sveto pismo, nikakor ne pomeni, da bi bil vidik zgodovine nevtraliziran s cerkvenim **a priori**, ki bi odvezoval od branja, skladnega z zahtevami zgodovinske metode. Tukaj sprejeta metoda omogoča zaznati meje golega historicizma: záveda se, da zgolj historična analiza knjige, vzete izolirano in ločeno od zgodovine njenega vplivanja, ne more z gotovostjo dokazati, da je konkretna pot vere v zgodovini edino mogoča. Toda te meje historične dokazljivosti, o katerih ni dovoljeno dvomiti, ne uničijo veljave in v posebne tehtnosti historičnega spoznanja. Nasprotno. Sprejetje svetega pisma kot takega, ki ima za prvotno Cerkev konstitutivno veljavo, je treba v njegovem pomenu vedno znova pretehtati; to se pravi, treba je premisliti povezavo med deli v njihovi različnosti in enoti celote. V tem je vključeno tudi to, da svetega pisma samega ni mogoče razkrojiti v vrsto osnutkov, postavljenih drugega poleg drugih, od katerih bi bil vsak temelj za življenje, orientirano ob Jezusu iz Nazareta; sveto pismo je namreč treba razumeti kot izraz zgodovinske poti, ki razodeva edinost in katolištvo Cerkve. Na tej poti, ki obsega tri stopnje, namreč čas pred veliko nočjo, apostolsko in poapostol-

sko dobo,[1] ohranja vsak moment svojo lastno tehtnost in značilno je, da so mogli **viri apostolici**, o katerih govori Dei Verbum (št. 18), izdelati del spisov nove zaveze. V tem primeru se jasno pokaže, kako je občestvo Jezusa Kristusa razrešilo vprašanje, na kakšen način naj ostane apostolsko, čeprav je postalo poapostolsko. Potemtakem obstaja specifičen normativen značaj poapostolskih spisov svetega pisma nove zaveze za dobo Cerkve po času apostolov, Cerkve, ki je gotovo osnovana na apostolih, ti pa imajo za temelj Kristusa.

V poapostolskih spisih sveto pismo samo priča o izročilu in že se začenja javljati (cerkveno) učiteljstvo v sklicevanju na nauk apostolov (prim. Apd 2,42; 2 Pet 1,20). To učiteljstvo se je povsem uveljavilo v 2. stoletju, ko se je v polnosti razvil pojem apostolskega nasledstva.

Oboje skupaj, sveto pismo in izročilo, nam kot predmet premišljevanja in avtentične razlage s strani cerkvenega učiteljstva zvesto posredujeta nauk Kristusa, našega Boga in Odrešenika, in oboje skupaj je vodilo za nauk, ki ga ima Cerkev nalogo oznanjati vsem narodom ter ga aplicirati na vsako generacijo do konca časov.

V tej posebni teološki perspektivi smo — v skladu z naukom 2. vatikanskega cerkvenega zbora — sestavili naslednje besedilo o apostolskem nasledstvu in o vrednotenju cerkvenih služb, ki obstoje v Cerkvah in skupnostih, ki niso še v popolnem občestvu s katoliško Cerkvijo.

## I. Apostolstvo Cerkve in skupno duhovništvo

1. Veroizpovedi pričajo, da je Cerkev apostolska. To ne pomeni le to, da nadaljuje izpovedovanje apostolske vere, temveč tudi, da hoče z odločnostjo živeti po vodilu (normi) prvotne Cerkve, ki je nastala iz prvih Kristusovih prič in jo vlada Sveti Duh, katerega ji je Gospod podaril po svojem vstajenju. Pisma apostolov in Apostolska dela nam kažejo učinkovito navzočnost tega Duha v celotni Cerkvi, ne le v tem, kar se tiče njenega širjenja, temveč še bolj v preoblikovanju src; Sveti Duh jih prilikuje Kristusovemu najbolj notranjemu mišljenju in čustvovanju. Mučenec Štefan ponavlja besedo odpuščanja, ki jo je izrekel umirajoči Gospod; ko sta bila Peter in Janez prebičana, se veselita, da sta bila vredna trpeti za Gospoda; Pavel nosi na sebi Kristusova znamenja (Gal 6, 17) in hoče postati podoben Kristusu v njegovi smrti (Flp 3, 10), nič drugega noče vedeti kakor Kristusa, in to križanega (1 Kor 1, 23; 2, 2), in umeva svoje življenje kot upodabljanje po spravni žrtvi na križu Flp 2, 17; Kol 1, 24).

2. Ta upodobitev po Kristusovem mišljenju in čustvovanju in zlasti po njegovi daritveni smrti za svet — to je zadnji smisel vsakega življenja, ki hoče biti krščansko, duhovno apostolsko.

Na podlagi tega prvotna Cerkev duhovniški besednjak stare zaveze nanaša na Kristusa, velikonočno Jagnje nove zaveze (1 Kor 5, 7) in v zvezi z njim na kristjane, katerih življenje je opredeljeno z odnosom do velikonočne skrivnosti. Kot taki, ki so se spreobrnili ob oznanilu evangelija, so prepričani, da žive sveto in kraljevo duhovništvo, ki je duhovno preoblikovanje duhovništva starozaveznega božjega ljudstva (1 Pet 2, 5. 9; prim. 2 Mojz 19, 6; Iz 61, 6), omogočeno s krvavo daritvijo Njega, ki povzema v sebi vse nekdanje daritve in odpira pot k celostni in eshatološki daritvi Cerkve (prim. sv. Avguštin, De Civ. Dei 10, 6).

Kristjani namreč kot živi kamni nove stavbe, ki je Cerkev, postavljena na Kristusa, darujejo Bogu češčenje [culte] v novosti Duha, bogoslužja, ki je osebnostno, ker gre za darovanje življenja »v živo, sveto, Bogu prijetno raditev« (Rimlj 12, 1 sl.; prim. 1 Pet 2, 5), in hkrati občestveno, ker vsi skupaj sestavljajo tisto »duhovno hišo«, tisto »sveto« in »kraljevo duhovništvo« (1 Pet 2, 9), katerega cilj

[1] Osebna navzočnost apostolov je značilnost apostolske dobe; ni je torej mogoče razmejiti s točno kronologijo, ker so apostoli umrli v različnih Cerkvah v različnem času. Poapostolska doba pomeni tukaj čas od smrti apostolov do dovršitve kanoničnih spisov, ki pogosto nastopajo pod imenom apostolov in z njihovo avtoriteto, in sicer zaradi kontinuitete z njihovim oznanilom, ki ga ti spisi aktualizirajo, to je, napravljajo dejavnega tu in sedaj.

je darovati »duhovne daritve, Bogu prijetne po Jezusu Kristusu« (1 Pet 2, 5).

To duhovništvo ima hkrati moralno razsežnost, saj ga je treba izvrševati vsak dan z vsemi dejanji vsakdanjega življenja; dalje eshatološko razsežnost, kajti Kristus je za vekomaj napravil iz nas »kraljestvo duhovnikov Bogu, svojemu Očetu« (Raz 1, 6; prim. 5, 10; 20, 6); in končno v posebnem pomenu bogoslužno [kultno] razsežnost, saj sv. Pavel evharistijo, iz katere kristjani živijo, primerja s starozaveznimi daritvami in — kot kontrast — celo z daritvami poganov (1 Kor 10, 16—21).

3. Za vzpostavljanje, poživljanje in ohranjevanje tega duhovništva kristjanov pa je Kristus ustanovil službo, ki po njenem znamenju in orodniškem [instrumentalnem] delovanju v teku zgodovine Kristus svojemu ljudstvu priobčuje sadove svojega življenja, smrti in vstajenja. Prvi temelji te službe so bili položeni že tedaj, ko je Kristus poklical dvanajstere, ki so predstavniki novega Izraela v njegovi celoti in so hkrati bili po veliki noči kot privilegirane priče poslani oznanjat evangelij odrešenja, postavljeni za voditelje novega božjega ljudstva, za »božje sodelavce« pri graditvi božjega templja (prim. 1 Kor 3, 9). Funkcija te službe je nekaj bistvenega za vsako generacijo kristjanov. Torej morajo izročati to službo od apostolov naprej po nepretrganem nasledstvu. Če moremo reči, da je celotna Cerkev postavljena na temelj apostolov (Ef 2, 20; Raz 21, 14), je treba hkrati in neločljivo trditi, da je to apostolstvo, ki je skupno vsej Cerkvi, vezano na službeno apostolsko nasledstvo, kar je neodtujljiva cerkvena struktura v službi vsem kristjanom.

## II. Izvirnost apostolskega temelja Cerkve

Apostolski temelj Cerkve ima za nekaj posebnega to, da je hkrati zgodovinske in duhovne narave.

Zgodovinske narave je v tem smislu, da je položen z dejanjem Jezusa Kristusa v njegovem življenju na zemlji: s tem, da je Jezus poklical dvanajstere takoj ob začetku svojega javnega delovanja, jih postavil za predstavnike novega Izraela in za to, da bi bili vedno tesneje pridruženi njegovi pashalni poti, ki se dovršuje v križu in vstajenju (Mr 1, 17 in 3, 14; Lk 22, 28; Jan 15, 16). Vstajenje ne podere predvelikonočne apostolske strukture, ampak jo potrjuje. Kristus dvanajstere na poseben način napravi za priče svojega vstajenja, in to v skladu s tistim redom, ki ga je postavil pred svojo smrtjo: najprvotnejša izpoved vere v Vstalega vključuje Petra in dvanajstere kot privilegirane priče vstajenja (1 Kor 15, 5). Apostole si je Jezus pridružil že takoj od začetka svojega delovanja, da so bili z njim prav do praga njegovega vstajenja; zato morejo javno pričevati, da je to **prav isti Jezus**, ki je bil obujen od mrtvih (Jan 15, 27).

Po Judovem odpadu je prva skrb enajsterih ta, da enega izmed učencev, ki so spremljali Jezusa od njegovega krsta naprej, napravijo deležnega apostolske službe, da bi bil skupaj z njimi priča Kristusovega vstajenja (Apd 1, 17.22 sl.). Tudi Pavel, ki ga je vstali Gospod sam poklical k apostolatu in ga tako vključil v temelj Cerkve, se zaveda, da mu je potrebno občestvo z dvanajsterimi.

Ta temelj pa ni le zgodovinski, temveč tudi duhovne narave. Kristusova pasha, anticipirana pri zadnji večerji, vzpostavlja ljudstvo nove zaveze in torej zaobjema vso človeško zgodovino. Tisto poslanstvo evangelizacije, vodstva in sprave ter posvečevanja, ki je bilo zaupano prvim pričam, ne more biti omejeno na čas njihovega življenja. Kar se tiče evharistije, trdi izročilo, katerega temeljne poteze odsevajo že v prvem stoletju (prim. Lk in Jan), da je bila apostolom z ono udeležbo pri zadnji večerji podeljena oblast načelovati obhajanju evharistije. Apostolska služba je tako eshatološka ustanova. Njen duhovni izvor odseva iz Kristusove molitve, ki jo je navdihoval Sveti Duh in v kateri Kristus — kakor ob vélikih preokretih svojega življenja — razpoznava Očetovo voljo (Lk 6, 12 s). Duhovna deležnost apostolov pri Kristusovi skrivnosti se dovršuje s polnostjo daru Svetega Duha po Kristusovi pashi (Jan 20, 22 in Lk 24, 44—49). Sveti Duh jih spomi-

nja vsega, kar je povedal Jezus (Jan 14, 26), in jih uvaja v globlje umevanje njegove skrivnosti (Jan 16, 13—15). Tudi kerigme, če naj jo razumemo v njej sami, ne smemo ločiti in tudi ne odmisliti niti od vere, do katere so dvanajsteri in Pavel prišli s svojim spreobrnjenjem h Gospodu Jezusu, niti ne od pričevanja, ki so ga o tem dajali skozi vse svoje življenje.

### III. Apostoli in apostolsko nasledstvo v zgodovini

Dokumenti sv. pisma nove zaveze kažejo različnost organiziranosti občestev v prvih začetkih Cerkve, ko so apostoli še živeli, toda prav tako tudi težnjo, da bi se učiteljska in vodstvena služba uveljavila in okrepila v naslednjem obdobju.

Ljudje, ki so vodili občestva še za življenja apostolov ali po njihovi smrti, nosijo v besedilih nove zaveze različna imena: **presbýteroi-episkopoi**, in so opisani kot **poiménes, hegoúmenoi, proistamenoi, kyberneseis.** Za te **presbýteroi-episkopoi** je v razmerju do ostale Cerkve značilna njihova apostolska, učiteljska in vodstvena služba. Naj bo način, kako so bili izbrani, kakršenkoli, bodisi z avtoriteto dvanajsterih ali pa v odvisnosti od njih ali od Pavla, gotovo je, da so deležni avtoritete apostolov, ki jih je postavil Kristus in jim za vedno pripada njihova edinstvenost.

Sčasoma se je ta služba razvila. Ta razvoj se je izvršil z notranjo doslednostjo in notranjo nujnostjo. Pospeševali so ga zunanji dejavniki, zlasti bramba zoper zmote in pomanjkanje edinosti v občestvih. Toda kakor hitro so cerkvene občine ostale brez navzočnosti apostolov, a so se hotele še naprej opirati na avtoriteto apostolov, je bilo potrebno, da so se naloge (funkcije) apostolov v teh občestvih in nasproti njim ohranjevale in adekvatno nadaljevale. Že v novozaveznih spisih, v katerih odseva prehod iz apostolske v poapostolsko dobo, se kaže razvoj, ki v 2. stoletju privede do ustalitve in do splošnega priznavanja škofove službe. Stopnje tega razvoja je mogoče razpoznati v zadnjih spisih pavlinske zbirke in v drugih besedilih, ki se nanašajo na avtoriteto apostolov. Kar so apostoli pomenili za občestva v dobi polaganja temeljev Cerkve, to je ob svojem začetku refleksija poapostolskega časa priznala kot bistveno za strukturo Cerkve ali za posamezna občestva. Načelo apostolstva Cerkve, pridobljeno v tej refleksiji, je imelo za posledico priznavanje učiteljske in vodstvene službe kot ustanove, prihajajoče od Kristusa prek apostolov in po apostolih. Cerkev živi iz gotovosti, da je Jezus, preden je zapustil ta svet, poslal enajstere in jim izročil vesoljno poslanstvo z obljubo, da bo on sam ostal z njimi navzoč vse dni do konca sveta (Mt 28, 18—20). Čas Cerkve, čas tega vesoljnega poslanstva (misijona), torej ostane sam zaobjet v tej Kristusovi navzočnosti, ki je ista v apostolskem kakor v poapostolskem času in dobiva obliko same apostolske službe.

Napetostim med občestvom in nositelji službene avtoritete se ni mogoče docela izogniti, kakor vidimo že v spisih nove zaveze. Pavel si je z ene strani prizadeval, da bi skupaj z občestvom in v občestvu razumel evangelij in našel pravila (norme) za krščansko življenje; toda z druge strani je nastopal pred občestvom s svojo apostolsko oblastjo, kadar je šlo za resnico evangelija (prim. Gal) in za neodpravljiva načela krščanskega življenja (prim. 1 Kor 7, itd.). Prav tako se vodstvena služba nikoli ne sme odtrgati od občestva in se dvigniti nad to občestvo, temveč mora opravljati svojo službo v občestvu in zanj. Toda ko novozavezna občestva sprejemajo apostolsko vodstvo, bodisi od apostolov samih ali pa od nositeljev službe, ki so nasledniki apostolov, se podrejajo vodstvu take službe, ki jo občestva sama povezujejo z avtoriteto samega Gospoda.

Redkost dokumentov ne dovoljuje, da bi toliko, kakor bi radi, prikazali prehode, ki so nastali. Iz konca 1. stoletja je znan položaj, ko apostoli, njihovi neposredni sodelavci in končno njihovi nasledniki delujejo kakor duša v krajevnih zborih (kolegijih), ki jih sestavljajo **presbýteroi** in **episkopoi.** V začetku 2. stoletja lik enega škofa na čelu občestev močno nastopa v pismih sv. Ignacija, ki tudi trdi, da je ta ustanova vpeljana »do koncev zemlje« (Ad Ephes, 3, 2).

V 2. stoletju je ta ustanova v smislu Klemenovega pisma izrečno priznana kot nosilka apostolskega nasledstva. Ordinacija s polaganjem rok, izpričana v pastoralnih pismih, se znotraj razčiščevanja izkazuje kot pomemben korak za varovanje apostolskega izročila in za poroštvo glede nasledstva v službi. Dokumenti 3. stoletja (Hipolitova Traditio) kažejo, da je bila ordinacija s polaganjem rok predmet mirne posesti in so jo imeli za nujno potrebno ustanovo.

Klemen in Irenej razvijata nauk o pastoralnem vodstvu in o božji besedi, nauk, ki iz enote božje besede, poslanstva in službe izvaja idejo apostolskega nasledstva, kar postane trajna osnova za način, kako katoliška Cerkev razumeva sama sebe.

### IV. Duhovni vidik apostolskega nasledstva

Če po tem zgodovinskem pregledu skušamo razumeti duhovno razsežnost apostolskega nasledstva, moramo najprej podčrtati, da z ordinacijo podeljena služba, medtem ko res z avtoriteto ponavzočuje evangelij in se razodeva v temelju kot služenje v prid celotni Cerkvi (2 Kor 4, 5), zahteva od nositelja te službe, naj napravlja, da bo v njem in po njem navzoč ponižani (2 Kor 6, 4 sl.) in križani (prim. Gal 2, 19 sl. 16, 14; 1 Kor 4, 9 sl.) Kristus.

Cerkev, kateri nositelj cerkvene službe služi, ima tako v svoji celoti kakor v vsakem izmed svojih udov Svetega Duha za svoj lik in gibalo (informée et mue par l'Esprit), saj je vsak krščeni človek »poučevan od Svetega Duha« (1 Tes 4, 9; prim. Hebr 8, 11 sl.; Jer 31, 33 sl.; 1 Jan 2, 20; Jan 6, 45). Duhovniška služba ga bo torej nujno z avtoriteto spominjala tega, kar je začetno vključeno v njegovi krstni veri, česar pa tu na zemlji nikdar ne bo mogel v polnosti izčrpati. Prav takó bo moral vernik nahranjati svojo vero in svoje krščansko življenje z zakramentalnim posredovanjem božjega življenja. Tista norma vere — ki jo v njeni formalni naravi imenujemo »pravilo vere« — je verniku po delovanju Duha **imanentna**, obenem pa ostaja v odnosu do človeka **transcendentna**, ker nikdar ne more biti zgolj individualna, marveč je po svojem bistvu cerkvenostna (eklezialna) in katoliška.

V tem pravilu vere je torej neposrednost božjega Duha v odnosu do vsakega posameznika nujno vezana na občestveno obliko te vere. Pavlova trditev, da »nihče ne more reči: Jezus je Gospod, razen v Svetem Duhu« (1 Kor 12, 3), vedno velja: brez spreobrnjenja, ki ga samo Sveti Duh naklanja srcem, nihče ne more priznati Jezusa kot božjega Sina, in le tisti, ki Jezusa spozna kot Sina, bo resnično spoznal tistega, ki ga Jezus naziva za »Očeta« (prim. Jan 14, 7; 8, 19, itd.). Ker nam torej Duh priobčuje spoznanje Očeta po Jezusu, je krščanska vera trinitarična: njena pnevmatična (z delovanjem Svetega Duha povezana) **oblika** nujno vključuje **vsebino**, ki se izraža in uresničuje zakramentalno v trinitaričnem krstu.

Pravilo vere, to se pravi oblika krstne kateheze, v kateri pride do veljave trinitarična vsebina, sestavlja kot zedinjenost oblike in vsebine trajno podlago apostolstva in katoličtva Cerkve. To pravilo vere uresničuje **apostolstvo**, ker glasnike vere povezuje s kristološkim in pnevmatološkim pravilom: glasniki vere ne govorijo v svojem lastnem imenu, marveč pričajo o tem, kar so slišali (prim. Jan 7, 18; 16, 13 sl.; itd.).

Jezus Kristus se izkazuje za resničnega Sina s tem, da oznanja, kar prihaja od Očeta. Sveti Duh se izkazuje za Duha Očeta in Sina, ker ne zajema iz svojega, marveč razodeva njiju in spominja tega, kar prihaja od Sina (Jan 16, 13 sl.). To postane v nadaljevanju Gospoda in njegovega Duha razločilno znamenje apostolskega nasledstva. Cerkveno učiteljstvo se razlikuje tako od golega učiteljstva strokovnjakov kakor tudi od avtoritarne (samovoljne) oblasti. Kjer bi učiteljstvo prešlo na profesorje, tam bi bila vera vezana na razsvetljenost posameznikov in tako v veliki meri prepuščena duhu časa. In kjer bi bila vera odvisna od despotske oblasti določenih posameznikov ali kolektivnih oseb, ki bi sami od sebe določali, kaj je normativno, tam bi bila resnica nadomeščena s samovoljno oblastjo. Resnično apostolsko učiteljstvo pa je nasprotno vezano na Gospodovo be-

sedo in takó uvaja poslušalce v Kristusovo svobodo.

V Cerkvi se nič ne izmakne apostolskemu posredovanju: ne pastirji ne njihove ovce, ne verski povedki ne zapovedi za krščansko življenje. Ordinirani nositelji službe so celo dvakratno odvisni od tega posredovanja; saj so z ene strani sami podrejeni pravilu izvorov krščanstva, z druge strani pa so — po Avguštinovi besedi — dolžni, da se dajo poučiti od občestva verujočih, katere so sami dolžni učiti.

Iz pravkar povedanega bomo izvajali dvoje:

1. Noben oznanjevalec evangelija nima pravice zamišljati si načrt evangeljskega oznanila po svojih lastnih podmenah. Oznanjevavec oznanja vero apostolske Cerkve in ne svoje osebnosti in svojih religioznih izkustev. V tem je vključeno dejstvo, da se obema omenjenima prvinama pravila vere — obliki in vsebini — pridružuje še tretja: pravilo vere zahteva, da je priča **poslana**, da ne pooblašča sama sebe in je ne more pooblastiti nobeno posamezno občestvo; in sicer je to tako zaradi transcendence božje besede. Pooblastitev more dobiti le zakramentalno prek tistih, ki so že poslani. Sveti Duh kajpada vedno svobodno obuja v Cerkvi različne karizme za evangelizacijo in za služenje ter spodbuja vse kristjane, da bi pričevali za svojo vero; vendar je nujno treba te dejavnosti izvrševati v naslonitvi na omenjene prvine pravila vere.

2. Poslanstvo, ki tako — spet v skladu s trinitaričnim načelom — spada k pravilu vere, je v zvezi s tistim katoličtvom vere, ki je posledica apostolskosti poslanstva in hkrati pogoj za trajnost poslanstva. Noben posameznik in nobeno izolirano občestvo namreč nima pravice pošiljati. Samo povezava s celoto (»kat' holon«) — kar pomeni katoličtvo v prostoru in času — jamči za trajnost v poslanstvu. Tako nam je s katoličtvom razloženo tudi dejstvo, da je vernik kot ud Cerkve uveden v **neposredno** deležnost pri trinitaričnem božjem življenju, in sicer ne le **posredništvu** učlovečenega Boga, marveč tudi po sredništvu Cerkve, ki je Kristusu po notranje pridružena. To sredništvo Cerkve se mora v moči katoliške razsežnosti njene resnice in njenega življenja uveljavljati normativno, to se pravi po službi (par ministère) ki je Cerkvi dana kot konstitutivna oblika. Ta služba se ne bo morala opirati le na dobo, ki je zgodovinsko pretekla (morda to dobo prikazuje skupek dokumentov); imeti mora marveč oblast, da v tem opiranju **ona sama** ponavzočuje izvor, živega Kristusa, in to s službeno (officiellement) pooblaščenim oznanjevanjem evangelija, pa tudi s tem, da z avtoriteto obhaja zakramentalna dejanja, predvsem evharistijo.

### V. Apostolsko nasledstvo in njegovo prenašanje naprej

Ker je učlovečena božja Beseda sáma oznanilo in počelo priobčevanja božjega življenja, katerega nam ta Beseda odkriva v sebi, je služba besede v svoji polnosti tudi služba zakramentov vere, predvsem sv. evharistije, ki je v njih Beseda, to je Kristus, ne neha biti za ljudi tu in sedaj delujoče odrešenjsko dogajanje. Pastoralna oblast (avtoriteta) je odgovornost apostolske službe glede edinosti tiste Cerkve in njenega razvoja, ki ji je Beseda studenec in so ji zakramenti razodevanje in hkrati temeljni kraj njenega uresničevanja.

Apostolsko nasledstvo je torej tisti vidik narave in življenja Cerkve, ki kaže tu in sedaj nastopajočo odvisnost občestva od Kristusa prek njegovih poslancev. Apostolska služba (ministère a.) jetako zakrament dejavne navzočnosti Kristusa in Svetega Duha sredi božjega ljudstva, ne da bi bil s tem podcenjevan neposredni vpliv Kristusa in Svetega Duha na vsakega vernika.

Karizma apostolskega nasledstva je sprejeta v vidnem občestvu Cerkve. Ta karizma pa predvideva, da ima tisti, ki bo včlenjen v zbor nositeljev službe, vero Cerkve. A to ne zadostuje. Dar službe se podeljuje z dejanjem, ki je vidno in učinkovito znamenje daru Duha; to je dejanje, pri katerem kot orodje nastopa eden ali več nositeljev službe, ki so sami včlenjeni v apostolsko nasledstvo.

Predajanje apostolske službe naprej torej poteka z ordinacijo, ki vsebuje obred z vidnim znamenjem in

klicanjem Boga (epikleza), naj bi tistemu, ki je ordiniran, podelil dar svojega Svetega Duha z oblastmi, potrebnimi za izpolnjevanje njegove naloge. To čutno znamenje je že v novi zavezi polaganje rok (prim. 2 Vat. C 21). Obred ordinacije priča, da to, kar se dogaja v ordinirancu, ni človeškega izvora in Cerkev z darom Svetega Duha ne razpolaga po svoji volji.

Cerkev se zaveda, da je njena bit vezana na apostolsko nasledstvo in da služba, ki se izroča naprej z ordinacijo, ordiniranca včleni v apostolsko izpovedovanje vere v Očetovo resnico; zato je sodila, da je za apostolsko nasledstvo v strogem pomenu besede potrebna ordinacija, podeljena in prejeta v veri, ki jo s tem povezuje Cerkev sama.

Apostolsko nasledstvo službe se tiče vse Cerkve; vendar pa to nasledstvo ne izhaja iz Cerkve, vzete v celoti (globalno), marveč prehaja iz Kristusa na apostole in v apostolih na vse škofe do konca časov.

### VI. Prvine za vrednotenje nekatoliških cerkvenih služb

Prej navedeni očrt katoliškega pojmovanja apostolskega nasledstva nam omogoča predstaviti splošne očrte vrednotenja nekatoliških cerkvenih služb. V tej miselni zvezi je nujno imeti pred očmi razlike glede izvorov, razvoj teh Cerkva in skupnosti ter pojmovanje, ki ga imajo same o sebi.

1. Kljub različnemu vrednotenju, ki ga imajo o Petrovi službi (office) katoliška Cerkev, pravoslavna Cerkev in druge Cerkve, ki so ohranile realnost apostolskega nasledstva, so si edine v istem temeljnem razumevanju zakramentalnosti Cerkve, razumevanju, ki se je razvilo začenši s svetim pismom nove zaveze pri skupnih cerkvenih očetih, posebno pri sv. Ireneju. Te Cerkve imajo tisto zakramentalno včlenitev v cerkveno službo, ki se izvrši s polaganjem rok ob klicanju Svetega Duha, za nujno potrebno obliko pri predajanju apostolskega nasledstva, ki edino napravlja, da je Cerkev stanovitna v nauku in občestvu. To nikoli pretrgano soglasje glede povezanosti med svetim pismom, izročilom in zakramentom je razlog, zakaj občestvo med temi Cerkvami in katoliško Cerkvijo nikoli ni povsem prenehalo in ga je mogoče danes spet oživiti.

2. V teku so plodonosni pogovori z anglikanskimi skupnostmi, ki so ohranile polaganje rok, kar pa so različno razlagale.

Tukaj ni mogoče predvideti možnih rezultatov tega pogovora, ki raziskuje, koliko so sestavne prvine edinosti vključene v ohranitvi obreda polaganja rok in temu ustreznih molitev.

3. Skupnosti, ki so izšle iz reformacije 16. stoletja, se med seboj razlikujejo takó močno, da mora biti opis njihovih odnosov do katoliške Cerkve niansiran v skladu z vsakim posameznim primerom. Vendar se kažejo splošne skupne poteze. Skupno reformacijsko gibanje je zanikalo zvezo med sv. pismom in cerkvenim izročilom v korist normativnosti edinole svetega pisma. Tudi če se kasneje različno sklicujejo na izročilo, mu vendar ne priznavajo istega dostojanstva, kakor je to bilo v stari Cerkvi. Ker je zakrament sv. reda nujno potrebni zakramentalni izraz občestva v izročilu, je razglasitev načela o »sola scriptura« prineslo s seboj zatemnitev starega pojmovanja o Cerkvi in o njenem duhovništvu. Tudi so se reformacijske skupnosti v teku stoletij mnogokrat dejansko odrekle polaganju rok bodisi prek že posvečenih ljudi bodisi prek drugih. Tam, kjer so polagali roke, to ni imelo istega pomena kakor v Cerkvi izročila. To razhajanje v tem, kako uvajajo v cerkveno službo, in v razlaganju tega uvajanja je le najbolj izrazit simptom različnega razumevanja pojmov o Cerkvi in izročilu. Številna obetajoča približevanja[2] so začela spet vzpostavljati stike s tem izročilom, čeprav prelom še ni dejansko premagan. V teh okoliščinah ostane skupno obhajanje evharistije za sedaj nemogoče,[3] ker je zakramen-

[2] Prim. rezultate nekaterih dvostranskih dialogov.

[3] Kar se tiče »evharističnega gostovanja« v posebnih primerih, prim. »Ekumenski pravilnik«, št. 38 sl.

talna nepretrganost (continuité) v apostolskem nasledstvu od začetkov tako v očeh pravoslavnih Cerkva kakor tudi v očeh katoliške Cerkve nujno potrebna sestavina cerkvenega občestva.

Ta ugotovitev nikakor ne pomeni, da so zato cerkvenostne in duhovne kvalitete protestantskih cerkvenih služb in protestantskih cerkvenih skupnosti nepomembne (négligeables). Nositelji teh služb so gradili in nahranjali ta občestva. S krstom in s preučevanjem Gospodove večerje, pa tudi s svojo gorečnostjo so vodili ljudi k veri v Gospoda in so jim takó pomagali najti pot odrešenja in zveličanja. Torej obstajajo v teh skupnostih prvine, ki gotovo pripadajo apostolstvu edine Kristusove Cerkve.[4]

Čeprav je edinost s katoliško Cerkvijo mogoče uresničiti le z zakramentalnim dejanjem — in nikoli ne z zgolj juridičnimi ali administrativnimi sredstvi[5] — je jasno, da duhovna kvaliteta teh služb nikoli ne sme biti prezrta. Takšno zakramentalno dejanje bi moralo v Cerkev, ki je **Catholica**, integrirati vrednote, ki obstoje; in obred tega zakramentalnega dejanja bi brez dvoma moral izraziti, da so privzete že realne karizme.

[4] Prim. 2 Vat. C 15 in E 3 in 19—23.

[5] Če bi se hoteli oprostiti tega zakramentalnega obreda in ga nadomestiti s preprostim odlokom kakršnekoli instance, bi tvegali nadomestitev zakramentalnega daru, s katerim ni mogoče samovoljno razpolagati z lastno oblastjo nositeljev službe.

# BOGOSLOVNI VESTNIK

**številka 2** **april—maj—junij 1975** **leto 35**

Bogoslovni vestnik

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

Revija izhaja štirikrat na leto.

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

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

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

Letna naročnina 120 din, posamezna številka 30 din.

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

Letalsko pošiljanje zaračunamo posebej.

Tiska tiskarna »Ljubljana«, Tržaška 42, 61000 Ljubljana.

EPHEMERIDES THEOLOGICAE Facultatis theologicae (catholicae)labacensis, Poljanska 4, 61000 Ljubljana, Jugoslavia.

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

Typographia »Ljubljana«, Tržaška 42, 61000 Ljubljana.

YU ISSN 0006-5722

# BOGOSLOVNI VESTNIK

Glasilo teološke fakultete v Ljubljani

ŠT. 3
1975
L. 35

# BOGOSLOVNI VESTNIK

številka 3 julij—avgust—september 1975 leto 35

Bogoslovni vestnik

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

Revija izhaja štirikrat na leto.

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

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

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

Letna naročnina 120 din, posamezna številka 30 din.

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

Letalsko pošiljanje zaračunamo posebej.

Tiska Tiskarna Ljubljana, Tržaška 42, 61000 Ljubljana.

EPHEMERIDES THEOLOGICAE Facultatis theologicae (catholicae)labacensis, Poljanska 4, 61000 Ljubljana, Jugoslavia.

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

Typographia Ljubljana, Tržaška 42, 61000 Ljubljana.

# RAZPRAVE

Anton Nadrah O Cist

## EVHARSTIJA KOT VIR VESELJA IN SREČE

Osnovna značilnost ljudi kamene in atomske dobe, vernih in nevernih, starih in mladih, je hrepenenje po veselju in sreči. V tem se kaže prapotreba človeškega srca. Človek sploh ne more želeti, da ne bi bil srečen. Vendar ostaja ta želja v veliki meri neizpolnjena. Anton Trstenjak pravi v svoji knjigi Človek in sreča: »Problem sreče pomeni za sodobnega človeka neprimerno hujšo stisko kot pa katerakoli zunanja človeška stiska v zgodovini,«[1]

O veselju in sreči v krščanstvu, ki je in mora biti vera vesele novice, premalo govorimo, predvsem pa to dvoje premalo živimo. Pogosto naletimo na prepričanje, da je krščanska vera z veseljem in srečo na tem svetu nezdružljiva. Kakor da bi bila za kristjana le pokora in zatajevanje, kakor da bi bili duhovniki le »črni pridigarji smrti« (Nietzsche). Teološki leksikoni redko vsebujejo gesli »veselje«, »sreča«. Če ju že obravnavajo, pa večkrat govore o različnih filozofskih nazorih glede veselja in sreče, bolj redko pa o tem, kako sta oba pojma povezana s krščansko vero. Obe gesli obravnavata npr. Vocabulaire de théologie biblique[7] in Vladimir Truhlar v Leskikonu duhovnosti.[3]

Razprava hoče raziskati, v kakšnem smislu bi mogli govoriti o evharistiji kot viru veselja in sreče (III). Še prej je treba podati osnovne pojme o veselju in sreči (I) in pa zlasti raziskati na podlagi sv. pisma, kakšno vlogo imata veselje in sreča v kristjanovem življenju (II). Na koncu se bomo srečali s pastoralnimi nalogami, ki slede iz raziskave (IV).

### I. IZKUSTVO BOGA V KRISTUSU JE VIR VESELJA IN SREČE

#### 1. Osnovni pojmi o veselju in sreči

Predvsem je treba imeti jasne pojme. Občutek ugodja, veselje in sreča so tri različna dejstva, ki jih ljudje večkrat istovetijo. Anton Trstenjak pravi, da gre za »tri različna čustva, z njimi pa obenem za tri različne plasti, ali bolje, globine duševnega, posebej pa osebnega življenja.«[4] Nas tu zanimata veselje in sreča. Veselje je bolj površinsko in včasih tudi na zunaj

[1] A. Trstenjak, Človek in sreča, Ljubljana 1974, 120.
[2] X. L.-Dufour (z mnogimi sodelavci), Vocabulaire de théologie biblique, Paris 1969². Uporabljal sem hrvatski prevod: Rječnik biblijske teologije, Zagreb 1969.
[3] V. Truhlar, Leksikon duhovnosti, Maribor 1974.
[4] A. Trstenjak, n. d. 135.

bolj opazno. Čeprav je navadno povezano s človekovo srečo, more biti tudi človek v žalosti kdaj srečen, a tudi človek v veselju je lahko nesrečen. Doživljanje sreče je pri človeku nekaj mnogo globljega od doživljanja veselja ali celo le trenutnih užitkov. Sreča je po Trstenjaku posebna kakovost, zato jo zaman iščemo v smeri količin, kator to navadno delajo ljudje, ki so pod vplivom zahodne, le količinsko usmerjene civilizacije. Če še toliko užitkov seštejemo, to ne daje sreče. Če seštejemo pri človeku različno trpljenje, to človeka še ne napravi nujno nesrečnega. »Užitki se gibljejo v okviru količkosti, sreča in nesreča pa v okviru kakovosti.«[5] Hrepenenje po užitkih je količinsko hrepenenje po sreči, ki cilja nikoli ne doseže. Vsak užitek namreč zahteva vedno močnejši dražljaj.[6] »Sreča ni vsota delov, temveč je enovita celota, ki je več in kot taka nekaj drugega ko gola vsota vseh posameznih dobrin in njihovih užitkov, ali bolje njihove posesti... Sreča je zavestna osebna kvaliteta. Kar pa je zavestno in osebno, je nenadomestljivo, je enkratno.«[7]

Vprašanje človekove sreče je povezano s smislom njegovega življenja. »Srečo doživljati se pravi doživljati smisel življenja v polnosti. Ko je smisel dosežen, je polnost doživetja.«[8] »Sreča je hoja za smislom življenja. Srečen je človek, ki je našel smisel... V smislu življenja najde človek obenem življenjsko srečo.«[9] V tej luči vidimo, da sreča ni le golo čustvo. Ker je povezana s smislom življenja, sega v človekovo »osebno, to je razumsko in hotno območje«[10] in je »najbolj neodtujljiva osebna vrednota.«[11] Anton Trstenjak v svojih izvajanjih o povezanosti sreče s smislom življenja sledi dunajskemu profesorju psihiatrije V. Franklu, ki vidi temeljni gon v človekovi težnji po smislu življenja.

Moremo pa reči tudi nasprotno: »Smisel svojega življenja vidi človek v sreči. Kdor ne doseže sreče, ne doseže smisla življenja.«[12] Kako je sreča povezana s smislom življenja, kaže ameriška anketna raziskava, po kateri je kar 78 % ljudi odgovorilo, da vidijo svojo temeljno usmerjenost v smislu življenja.[13]

Sreča ljudi se navadno poruši ob trpljenju in smrti. Če hočemo, da trpljenje in smrt ne bosta oviri na poti k sreči, ju je treba osmisliti in v njih videti vrednoti.[14]

### 2. Veselje in sreča pritekata iz srečanja s Kristusom

Človeško izkustvo uči, da popolno veselje in sreča na zemlji nista možna. Sreča je povezana z onstranstvom, z Bogom. Hoja za srečo je hoja iz tostranstva v onostranstvo. Upanje v prihodnost sreče je sestavni del vsake

---

[5] A. Trstenjak, n. d. 81.
[6] Prim. A. Trstenjak, n. d. 112.
[7] A. Trstenjak, n. d. 134.
[8] A. Trstenjak, n. d. 134.
[9] A. Trstenjak, n. d. 86.
[10] A. Trstenjak, n. d. 136.
[11] A. Trstenjak, n. d. 135.
[12] A. Trstenjak, n. d. 87. Treba je pa upoštevati, da človekov najvišji smoter ni le sreča, ampak je skupaj z njo Bog in pa prizadevanje za nravno popolnost človeka, prizadevanje, da bi bil človek dober. Vse troje je med sabo povezano. Prim. J. Janžekovič, Smisel življenja, Celje 1966, 218—236.
[13] Prim. A. Trstenjak, n. d. 137.
[14] Prim. A. Trstenjak, n. d. 85, 88.

sreče, kajti na tem svetu je vse minljivo, tudi sreča. Sreči in minljivost se izključujeta. »Sreča ni zgolj tostranska; človek je zlepa ne doseže; zlasti pa nikoli ni v zavesti trajne, neminljive sreče. Zato smo vedno le v hoji za srečo; hodimo za njo v veri in upanju, da se nam ne izneveri, da jo dohitimo in je ne zgrešimo. Njena trajna posest se nam postopno umika in kaže smer v prihodnosti.«[15]

Popolno veselje in sreča sta končno le v Bogu, v srečanju z njim. Globoko doživet in blizu človeku je znani stavek sv. Avguština: »Zase si nas ustvaril, o Bog, in nemirno je naše srce, dokler ne počije v tebi.« Ker se pa srečujemo z Bogom že v tem življenju, nas Bog že v njem razveseljuje in osrečuje. Vladimir Truhlar pravi v svojem Leksikonu duhovnosti, da »je pristna, neomejena sreča — kolikor je na tej zemlji možna — vedno eksistencialno-izkustven stik z absolutnim.«[16] Kristjani v tem absolutnem prepoznamo Boga v Kristusu. Za nas »je absolutno Bog v Kristusu, ki znotraj dejanja vere sam sebe izkustveno izpričuje ter postane tako temelj krščanskega izkustvenega verovanja.«[17] Kristus je v svoji navzočnosti in dejavnoti dojemljiv (Jan 14, 19—21). To srečanje z Bogom v Kristusu se dogaja v izkustvenem dnu, ki je človekovo osebno središče in čut za dojemanje Kristusove navzočnosti.[18] Zato je pristna in popolna sreča »samo kot udejitev (aktuacija) izkustvenega osebnega dna, ki s seboj na različne načine soudeji ves drugi človekov potencial in se usmeri na resnično, končno na absolutno dobrino.«[19] Eksistencialno-izkustveno srečanje s Kristusom in po njem z Bogom bo za kristjana že tu na zemlji vir veselja in sreče. Zato je potrebno, da je človekovo izkustveno dno, človekovo osebno središče, živo in ne v odmiranju. Potrebno bi bilo uvajanje ljudi v izkustvo absolutnega, izkustvo Kristusa.[20] Sploh bi moral biti Kristus središče krščanskega življenja, krščanskega izkustva in krščanske izkustvene teologije,[21] kajti krščanstvo je »v svojih poslednjih globinah izkustveno življenje s Kristusom in njegovim Duhom.«[22] »V veri kristjan ne le ve za Kristusa, ampak oa znotraj vere lahko tudi dojema, doživlja. Med védenjem za Kristusovo navzočnost in dejavnost v nas ter med dojemanjem tega je velika razlika.«[23]

Seveda moramo izkustvo pojmovati pravilno. Ne gre za nekaj, kar bi bilo v prvi vrsti čustveno. Izkustvo »je **spoznavno** dojemanje, čeprav ne spada po osnovnem gibanju k pojmovnemu, diskurzivnemu, temveč k nadpredmetenju, akategorialnemu spoznavanju ... Zaradi tega pa ni iracionalno, temveč zaseže realnost in njeno ‚resnico' na neki način, ki je brez dvoma umskega reda in je, v resničnem pomenu besede, udejitev (aktuacija) **uma**, čeprav se ta v izkustvu vselej uresničuje hkrati z voljo in višjim duhovnim čustvom.«[24] Pristno duhovno življenje je končno osnovano »na **umsko pri-**

[15] A. Trstenjak, n. d. 118; prim. 100, 105 sl.
[16] V. Truhlar, n. d. 583.
[17] V. Truhlar, n. d. 472; prim. 12, 153, 229, 338, 633, 650.
[18] Prim. V. Truhlar, n. d. 12, 135, 287, 647.
[19] V. Truhlar, n. d. 582.
[20] Prim. V. Truhlar, n. d. 12, 647 sl. Seveda uvajanje kristjanov v izkustvo Kristusa ni nekaj novega, ampak je bilo pri vsaki pravi krščanski vzgoji vedno navzoče.
[21] Prim. V. Truhlar, n. d. 269.
[22] V. Truhlar, n. d. 272.
[23] V. Truhlar, n. d. 287.
[24] V. Truhlar, n. d. 228 sl.; prim. A. Nadrah, Pomen osebnega doživetja Boga za človekovo vernost, v: BV 32 (1972) 187 sl.

**stopnem** javljanju, samorazkrivanju absolutnega Boga,« ne na čustvih.[25] »Dojemanje Boga ni nič iracionelnega, zgolj čustvenega, instinktivnega. V njem dosega resničnost, ki je nadracionalna, nadpojmovna, nadpredmetna.«[26]

Kristjan more izkustveno dojemati Kristusa in s tem tudi osebno srečo ob zelo različnih prilikah. »V posameznih oblikah liturgičnega življenja — pri poslušanju božje besede, — v evharističnem slavju, pri obhajilu... — bi bilo treba živeti **izkustveno** življenje s Kristusom. Človek bi ne smel pozabiti, da Kristus ni izkustveno navzoč le v liturgiji, temveč povsod, kjer sta dva ali so trije zbrani v njegovem imenu, kakor tudi — v notranjosti pristnega kristjana — že v veri, ki bistveno vključuje samorazodevanje, javljanje, samoizpričevanje Boga v Kristusu in ki na neki način prepaja vse urejene prvine človekovega življenja.«[27] »A kristjan Kristusa ne dojema le v **sebi**, marveč — če je njegovo izkustveno dno odprto in živo — v vseh stvareh in dogodkih na vsej črti. Saj so vse stvari in dogodki simboli, ki sicer še ne popolnoma odstrto, a vendar resnično razkrivajo absolutno.«[28] Seveda je med različnimi načini izkustvenega dojemanja Kristusa precejšnja razlika. Posebno intenzivno se s Kristusom hranimo pri mizi božje besede in evharistije (prim. D 18, 1; R 6, 3; BR 21). Kdor v globoki veri že izkustveno živi s Kristusom, zanj bosta božja beseda in evharistija posebno živo srečanje z njim. Iz teh dveh vrelcev bo v veliki meri zajemal svoje osebno veselje in srečo.

Ne bi pa bilo pravilno, če bi Kristusovo in božjo navzočnost presojali le po tem, koliko jo izkustveno zaznavamo. Bog more biti zelo intenzivno navzoč, a človek iz različnih vzrokov tega prav nič ne »okuša«. Včasih je izkustveno dojemanje Kristusa bolj vključno in le tu pa tam pride do zavesti. Končno milosti ni mogoče zaznavati in meriti s človeškimi merili. Smo na področju skrivnostnega božjega delovanja, delovanja božje ljubezni, ki ga nikakor nismo zmožni do konca doumeti. Vsekakor je za izkustveno zaznavanje Kristusove navzočnosti in s tem sreče odločilno pomembno človekovo globoko življenje iz vere.

## II. VESELJE IN SREČA V SVETEM PISMU

Sv. pismo ne govori o veselju in sreči le izrečno, ampak tudi vključno, kadar uporablja drugačne izraze, ki so povezani zlasti s človekovo srečo. Na kratko si bomo poleg svetopisemskega izrečnega oznanila o veselju in sreči (1) ogledali še blagovest o ljubezni in edinosti (2), raju in odrešenju (3), življenju, blagoslovu in miru (4) ter o prazniku, počitku in gostiji (5). Vse to pod vidikom veselja in sreče.

### 1. Izrečno o veselju in sreči

1. Človek v življenju doživi veliko **veselja.** Sv. pismo ne nasprotuje drobnim življenjskim radostim, nasprotuje le veselju, ki izvira iz grešnega živ-

[25] V. Truhlar, n. d. 100.
[26] V. Truhlar, n. d. 529.
[27] V. Truhlar, n. d. 672; prim. A. Nadrah, n. d. 189.
[28] V. Truhlar, n. d. 230.

ljenja in pravzaprav ni pravo veselje. Že v stari zavezi so Izraelci doživljali veselje ob skupnem bogoslužju na različne praznike. Svoje veselje so črpali iz osebne vernosti in predanosti Jahvetu, iz izpolnjevanja njegove postave. Pri bogoslužju so v hvaležnem veselju proslavljali velika božja dela, npr. izhod iz Egipta. Sploh je spominjanje Boga stvarnika in rešitelja zanje največji vir veselja. Pri tem niso bili usmerjeni le na preteklost, ampak tudi na prihodnost, na prihodnjo mesijansko rešitev, ki jim je bila prav takrat vir veselja. Radost mesijanske dobe, ki jo bo prinesel Mesija, so napovedovali zlasti preroki.

Odrešenikov prihod in srečanje z njim prinaša veselje, ki ga naglaša zlasti sv. Luka. Jezusovo rojstvo je veliko veselje za angele in ljudi (Lk 2, 10. 13. 14). Njegov javni nastop je povzročil Janezu Krstniku srčno veselje (Jan 3, 29). Ob Kristusovi navzočnosti se v znamenje veselja njegovi učenci niso mogli postiti (Lk 5, 34). Nebeško kraljestvo kot najdragocenejši zaklad povzroča tolikšno veselje, da človek zanj vse žrtvuje (Mt 13, 44).

Veselje ne prinaša le Kristus. Tudi grešniki, ki se ob srečanju z njim spreobrnejo, razveseljujejo Boga samega in vse, ki so v nebesih. To sicer antropomorfno govorjenje izraža globoko stvarnost. Oče, ki pomeni nebeškega Očeta, izgubljenega sina z veseljem sprejme, mu napravi gostijo in prepričuje starejšega brata, da se je treba veseliti zaradi bratovega spreobrnjenja (Lk 15, 20—32). Kakor se pastir s prijatelji in sosedi bolj veseli najdene ovce ko devetindevetdesetih, ki niso zašle, »tako bo v nebesih večje veselje nad enim grešnikom, ki se spokori, kakor nad devetindevetdesetimi pravičnimi, ki ne potrebujejo pokore« (15,7; prim. Mt 18,13). Kakor je s prijateljicami in sosedami vesela žena, ki je našla izgubljeno drahmo, tako bo »veselje med božjimi angeli nad vsakim grešnikom, ki se spokori« (Lk 15, 10).

Polnost Jezusovega veselja ima v sebi tisti, ki vanj veruje in izpolnjuje njegove zapovedi, zlasti zapoved medsebojne ljubezni (Jan 15, 9—15; 17, 13). Značilnost prve krščanske skupnosti, ki je živela iz vere, je bilo veselje, ki se je kazalo zlasti pri lomljenju kruha (Apd 2, 46). Oznanjevanje in širjenje evangelija je bilo vzrok velikega veselja (8, 8). Celo pogani so se oznanjevanja blagovesti veselili, in ko so sprejeli vero, »so bili polni veselja in Svetega Duha« (13, 52; prim. 13, 48). Ko je dvornik etiopske kraljice sprejel vero in ga je Filip krstil, je šel »veselo svojo pot« (8, 39). Ko je ječar, ki je stražil Pavla in Sila, s svojo hišo prejel krst, se je »z vso hišo veselil, da je prejel vero v Boga« (16, 34).

Radost je sad Duha (Gal 5, 22). Značilnost krščanskega življenja naj bo »veselje v Svetem Duhu« (Rimlj 14, 17), »zakaj veselega darovavca Bog ljubi« (2 Kor 9, 7). Edinost v mišljenju in sploh zvesto življenje po veri povzroča med kristjani veselje (Flp 2, 2; 2 Jan 4; 3 Jan 3—4). Pavel naroča: »Vedno se veselite. Neprenehoma molite. V vsem bodite hvaležni« (1 Tes 5, 16—18). Kakor je značilnost kristjana neprestana molitev in hvaležnost, tako naj bo tudi veselje. Kristjan najde svoje veselje tudi v molitvi. Njegov poklic je veselo zahvaljevanje Očetu (Kol 1, 11—12). Krščansko veselje je povezano z Gospodom: »Veselite se vedno v Gospodu; zopet pravim: Veselite se! Vaša blagost bodi znana vsem ljudem. Gospod je blizu« (Flp 4, 4—6).

Sv. pismo veselje večkrat izrečno povezuje s trpljenjem. Jezus gre k Očetu po križu. Pot do veselja vodi prek trpljenja. Če bi bili učenci Jezusa ljubili in bi bili razumeli, da bo le v tem primeru poslal Svetega Duha, bi se bili morali tega odhoda k Očetu veseliti (Jan 14, 28; 16, 7). Ob Jezusovem trpljenju in smrti bodo učenci jokali in žalovali, ob vstajenju in ob prihodu Svetega Duha pa se bo njihova žalost spremenila v veselje: »Žena na porodu je žalostna, ker je prišla njena ura. Ko pa porodi dete, od veselja, da je človek rojen na svet, ne misli več na bridkost. Tudi vi zdaj žalujete, a zopet vas bom videl in vaše srce se bo veselilo in vašega veselja ne bo nihče vzel« (16, 21—22). Ko se jim je vstali Gospod prikazal, je bilo to vzrok tolikšnega veselja, da sprva kar niso mogli verjeti (Lk 24, 41). Lahko si mislimo, kolikšno veselje so povzročala Jezusova prikazovanja v času pred odhodom v nebo (Jan 20, 20). Ko je odšel v nebesa, so se apostoli »z velikim veseljem vrnili v Jeruzalem« (Lk 24, 52). S prihodom Svetega Duha so to svoje veselje zelo izrazito pokazali (Apd 2, 4, 11).

Apostoli so bili veseli celo v preganjanju, saj so »izpred velikega zbora odhajali veseli, da so bili vredni za Jezusovo ime trpeti zasramovanja« (Apd 5, 41). Izpolnile so se Jezusove besede: »Blagor vam, kadar vas bodo zaradi mene zasramovali in preganjali in vse hudo zoper vas lažnivo govorili. Veselite se in radujte, zakaj vaše plačilo v nebesih je veliko« (Mt 5, 11—12). Prav veselje, ki traja tudi v trpljenju, kaže, da evangeljsko veselje ni le kratkotrajno navdušenje (1 Tes 1, 6; 2 Kor 8, 2).

Kristjanovo veselje je torej v tem življenju povezano s trpljenjem, ki mora biti združeno s Kristusovim trpljenjem. Le tako bo kristjan dosegel drugi del velikonočne skrivnosti, kjer bo sama radost: »Kolikor s Kristusom trpite, se veselite, da se boste tudi v razodetju njegovega veličanstva veselili in radovali« (1 Pet 4, 13). Razne preskušnje naj bodo kristjanom v veselje, ker iz njih izvirajo dobri sadovi (Jak 1, 2). Tudi če bi bilo treba preliti svojo kri za Kristusa, se tega kristjana, ki je Pavlovega kova, veseli, z njim pa se tega vesele tudi njegovi bratje (Flp 2, 17—18).

Kristus trpljenja ne odstranja, temveč ga olajšuje, ne odpravlja solz, ampak jih v svojem življenju le tu pa tam obriše (Lk 7, 13; 8, 52). Prav tako z oživljanjem nekaj mrtvih smrti ne odpravi. Daje pa možnost, da trpljenje in smrt spremenimo v veselje in celo v srečo, seveda na tem svetu le nepopolno. S svojim delovanjem hoče pokazati, da popolne sreče ni tu na zemlji, vendar pa se bo to zgodilo v absolutni prihodnosti, ko bo vsemogočni Gospod obrisal »solze z vseh obrazov« (Iz 25, 8). »Bog bo obrisal vse solze z njih oči« (Raz 7, 17) »in smrti ne bo več; tudi ne bo več ne žalovanja ne vpitja ne bolečine« (Raz 21, 4). Nastopilo bo novo vesoljstvo (Raz 21, 5), sestavljeno iz »novih nebes in nove zemlje« (2 Pet 3, 13; Raz 21, 1). Tu bo vladalo neminljivo veselje, ker bomo na Jagnjetovi svatbi (Raz 19, 7), ker »bomo vedno z Gospodom« (1 Tes 4, 17). Po njem bomo v popolnem občestvu z Bogom in med seboj.[29]

2. Z veseljem je navadno povezana **sreča.** Sv. pismo bolj redko pravi, da je Bog srečen, blažen (npr. 1 Tim 1, 11; 6, 5), medtem ko so Grki svoje bogove običajno tako pozdravljali in s tem vanje vnašali to, kar so želeli



[29] Prim. »Nebo«, v: Rječnik 680—682; »Radost«, v: Rječnik 1068—1074.

zase. V stari zavezi so na Jahveta gledali predvsem kot na Boga slave, ki skrbi za srečo ljudi, medtem ko so se grški bogovi brigali predvsem za svojo srečo.

Človekova sreča izvira iz božje milosti in je deležnost pri božji slavi. Je božji dar, ki zahteva človekovo osebno sodelovanje. Srečo daje Jahve kot nagrado tistim, ki se ga boje in izpolnjujejo njegovo postavo ter upajo vanj. Do spoznanja, da je prava sreča samo v Bogu, se je izraelski človek dokopal le polagoma. Srečo, ki jo Bog daje, so Izraelci dolgo časa videli predvsem v tostranskih dobrinah: dobra žena, številni otroci, polne žitnice, velike črede ovac in goveje živine, različno drugo bogastvo.

Polagoma so začeli srečo pojmovati bolj duhovno, zlasti od tedaj, ko se je utrdila vera v posmrtno življenje. Vedno bolj so spoznavali minljivost, omejenost sreče, ki je v zgolj zemeljskih dobrinah. Avtor Ps 73 pričakuje vso svojo srečo od Jahveta osebno, ne od njegovih darov: »Kdo mi je v nebesih razen tebe? In če sem s teboj, me ne veseli zemlja... Meni pa je dobro, da sem blizu Boga, da svoje zavetje stavim v Gospoda Boga« (25—28).

Pot do kristjanove sreče so Jezusovi blagri. Sreče ne obetajo le za prihodnje življenje, ampak jo tistim, ki se po njih ravnajo, prinašajo že v tem življenju, vsaj deloma. Blagri so zelo povezani s smislom življenja, z Bogom, in prinašajo srečo tja, kjer se po človeški sodbi zdi, da je mesto le za žalost in nesrečo. Kakor se je teženje človeštva po sreči v stari zavezi uresničevalo v Jahvetu, tako se v novi zavezi v Kristusu. On je blagre »učlovečil«, s tem da jih je v polnosti živel. Ljudje so srečni, kolikor so povezani z njim. Marijo bodo blagrovali vsi rodovi med drugim tudi zato, ker je njegova mati (Lk 1, 48). Tisti, »ki božjo besedo poslušajo in jo ohranijo«, zaslužijo poseben blagor (11, 28); prav tako tisti, »ki niso videli in so verovali« (Jan 20, 29). Sreča prihaja od srečanja z Jezusom in z njegovim delovanjem: »Srečne pa vaše oči, ker vidijo, in vaša ušesa, ker slišijo; zakaj resnično, povem vam: Mnogi preroki in pravični so želeli videti, kar vi vidite, in niso videli; in slišati, kar vi slišite, in niso slišali« (Mt 13, 16—17). Jezus blagruje tiste, ki ga sprejmejo: »Blagor mu, kdor se nad menoj ne spotakne« (11, 6). Srečni smo, kadar delamo dobro, ne da bi mislili na povračilo (Lk 14, 14). Sreča izvira iz posnemanja Jezusa v ponižni strežbi bratom (Jan 13, 17). Radost je odvisna od naše čuječnosti in od premagovanja skušnjav (Lk 12, 37; Jak 1, 12).[30]

### 2. Ljubezen in edinost

1. Sreče ni brez **ljubezni.** »Mi smo spoznali ter se prepričali o ljubezni, ki jo ima Bog do nas. Bog je ljubezen in, kdor ostane v ljubezni, ostane v Bogu in Bog ostane v njem« (1 Jan 4, 16). Ta stavek spada med najgloblja odkritja, ki jih sv. pismo posreduje človeštvu. Božja ljubezen, ljubezen sv. Trojice, se je najglobije pokazala v Jezusu Kristusu, v njegovem učlovečenju in v velikonočni skrivnosti: »Bog je namreč svet tako ljubil, da je dal svojega edinorojenega Sina, da bi se nihče, kdor veruje vanj, ne pogubil, ampak imel večno življenje« (Jan 3, 16). Za vsakega kristjana velja, kar je sv. Pavel zapisal o sebi. »Živim pa ne več jaz, ampak v meni živi Kristus; koli-

[30] Prim. »Blaženstvo«, v: Rječnik 64—69.

kor pa zdaj živim v telesu, živim v veri božjega Sina, ki me je vzljubil in zame dal sam sebe« (Gal 2, 20). Spoznanje, da Bog človeka ljubi, spada med najpotrebnejša in najosnovnejša spoznanja o Bogu. Šele na podlagi tega spoznanja more, ob sodelovanju z božjo milostjo, človek z vsem srcem Boga vzljubiti in s tem postati srečen. Ljubezen mora biti obojestranska. Pokaže se v izpolnjevanju Kristusovih zapovedi, Oče in Kristus pa to ljubezen vračata: »Kdor ima moje zapovedi in jih spolnjuje, ta me ljubi; a kdor ljubi mene, ga bo ljubil moj Oče in ga bom ljubil jaz in se mu razodel« (Jan 14, 21). Kristusovo razodevanje pa je vir veselja in sreče. »Tistim, ki Boga ljubijo, vse pripomore k dobremu« (Rimlj 8, 28), torej tudi k sreči. Tudi sreča v večnosti bo sad ljubezni do Boga (1 Kor 2, 9).

Z ljubeznijo do Boga je neločljivo povezana ljubezen do bližnjega in spada skupaj z njo v središče krščanskega življenja. »Ako kdo pravi: 'Ljubim Boga', pa sovraži svojega brata, je lažnik. Kdor namreč ne ljubi svojega brata, ki ga je videl, kako more ljubiti Boga, ki ga ni videl?« (1 Jan 4, 20). Gre le za eno ljubezen, ki je božje delo v nas. Ko ljubimo brate, ljubimo Kristusa (Mt 25, 40). Ljubezen do bližnjega ima svoj vzor v božji ljubezni: »Če nas je Bog tako ljubil, smo tudi mi dolžni ljubiti drug drugega« (1 Jan 4, 11). »Kakor sem vas jaz ljubil, se tudi vi ljubite med seboj« (Jan 13, 34). Medsebojna ljubezen razveseljuje in osrečuje, ker je po njej v nas Bog, ki je vir veselja in sreče: »Ako se med seboj ljubimo, je Bog v nas in je njegova ljubezen v nas popolna« (1 Jan 4, 12). Srečni smo, ker imamo po medsebojni ljubezni v svoji sredi Jezusa (Mt 18, 20). Če ljubimo brate, smo prešli iz smrti v življenje (1 Jan 3, 14), s tem pa tudi v veselje in srečo. Ako se med seboj ljubimo, smo iz Boga rojeni in Boga poznamo (4, 7), smo srečni. Kjer ni ljubezni, tam ne moremo govoriti o sreči, saj nam brez ljubezni vse drugo nič ne koristi (1 Kor 13). Popolna sreča, ki mora biti nekaj trajnega, je možna le v ljubezni, ki »nikoli ne mine« (13, 8). Takšno popolno srečo bomo dosegli v absolutni prihodnosti, ko se bomo srečali z večno Ljubeznijo.[31]

2. Sreča je sicer nekaj zelo osebnostnega, a je hkrati ozko povézana s sočlovekom, in v veliki meri tudi od njega odvisna, torej medsebojnostna, saj človek kot družbeno bitje ni nikoli popolnoma sam. Zato je sreča povezana z **edinostjo**, ki vlada med ljudmi. Izvir edinosti je Bog, proti edinosti med ljudmi in med ljudmi ter Bogom pa je usmerjen greh. Edinost z izvoljenim ljudstvom je Bog vzpostavil z zavezo. Šele v Kristusu je bila sklenjena zaveza med Bogom in vsemi ljudmi. On zedinja vse, ki vanj verujejo, v svoje telo, ki je Cerkev. Udom Cerkve daje svoje karizme za skupno korist. Vse hrani z istim božjim kruhom svojega telesa, vsi imajo isto Mater.

Kristus je obnovil edinost na raznih področjih: v človekovi notranjosti, v kateri namesto strasti vlada Sveti Duh (Rimlj 8, 2. 9); med možem in ženo po vzoru edinosti med Kristusom in Cerkvijo (Ef 5, 25—32); med tistimi, ki se dado voditi božjemu Duhu in so zato božji otroci (Rimlj 8, 14—15) ter so po veri »enega srca in duha« (Apd 4, 32) in enodušno slave Boga (Rimlj 15, 6). Temelj te edinosti je ena vera v enega Gospoda, en krst in medsebojna ljubezen ter ljubezen do Gospoda. Edinost med kristjani ima



[31] Prim. »Ljubav«, v: Rječnik 497—508.

svoj vzor in svojo moč v sv. Trojici (Jan 15, 9; 17, 26; Rimlj 5, 5). Izpolnjuje se Jezusova prošnja, »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 poslal ti« (Jan 17, 21). Ta medsebojna edinost je vir veselja in sreče za vse, ki žive v tej edinosti, a hkrati k tej sreči kliče tudi druge, ki niso še v edinosti.[32]

### 3. Raj in odrešenje

1. Svetopisemsko pojmovanje človekove sreče je tesno povezano z opisom **raja.** Prva dva človeka sta živela v raju v sreči: v prijateljstvu z Bogom, v svobodnem uživanju sadov z vrta, v gospodovanju nad živalmi, v skladni medsebojni edinosti, z darom nesmrtnosti. S tem prvim rajem je bila povezana posebna preskušnja, ki je nista prestala in sta s tem zgubila prvotno srečo.

V sv. pismu se na razne načine kaže hrepenenje človeka po novem raju, po izgubljeni sreči. Preroki z različnimi prispodobami napovedujejo obnovitev prvotnega raja (Iz 51, 3; Ezek 36, 35; 47, 12). Zopet bo odprt dostop do drevesa življenja (Raz 2, 7). Rajsko življenje, ki bo obnovljeno na koncu časov, bo daleč prekašalo življenje v prvem raju. Značilnost poslednjega raja bo tudi čudežna rodovitnost, splošen mir ne le med ljudmi, ampak tudi med živalmi, konec vsakega trpljenja in smrti, večno življenje. V tem poslednjem raju ne bo nikakršne preskušnje in možnosti izgube sreče, kakor je bila to v prvem raju.

Čeprav je drugi raj eshatološka stvarnost, ki je prihranjena za konec časov, je v kali že navzoča na tem svetu. Kdor se je ravnal po modrosti in je izpolnjeval božjo postavo, je že v stari zavezi imel nekakšen predokus rajske sreče. Kristus kot novi Adam (Rimlj 5, 14; 1 Kor 15, 45) in božja modrost (1 Kor 1, 30) je postal začetnik novega raja, ki so ga napovedovali starozavezni preroki. Vanj je povabil desnega razbojnika (Lk 23, 43), vanj gredo vsi tisti, ki umirajo v Gospodu.[33]

Drugi izraz za raj so nebesa. Kristjani smo s Kristusom nekako že v nebesih. Bog nas je oživil s Kristusom »in z njim vred obudil in nam dal sedež v nebesih s Kristusom Jezusom« (Ef 2, 5—6).

2. Sreča prihaja od Boga, ki odrešuje. Sreča je zato bistveno povezana z **odrešenjem.** Po izgubljeni rajski sreči vodi pot do nje le prek božjega odrešenja. Prvo izkustvo Izraelcev o Jahvetu je bilo izkustvo rešitelja, npr. iz egiptovske sužnosti. To izkustvo se je v zgodovini izvoljenega ljudstva vedno znova ponavljajo. Preroki pa so napovedovali končno odrešenje v poslednjem času.

Smisel Jezusovega življenja je bilo odrešenje, osrečitev ljudi. Že njegovo ime je naznanjalo poslanstvo odrešenika od grehov ljudstva (Mt 1, 21). Vse njegovo delovanje je bilo odreševanje: ozdravljanje bolezni, obujanje mrtvih, odpuščanje grehov, oznanjevanje blagovesti. Osrednje mesto pa ima Kristusova velikonočna skrivnost. S svojim odrešenjem je prinesel in še prinaša veselje in srečo na svet.

---

[32] Prim. »Radost«, v: Rječnik 1068—1074.
[33] Prim. »Raj«, v: Rječnik 1074—1078.

Na končno zveličanje, ko bo Kristusovo odrešenje prišlo do polnega učinka, pa še upamo (Rimlj 8, 24). Šele z našim končnim poveličanjem nas bo odrešenje v polnosti osrečilo.[34]

### 4. Življenje, blagoslov in mir

1. Sreča je tesno povezana z **življenjem.** Sv. pismo stare zaveze pogosto naglaša, da Bog živi. Psalmist najde v njem svojo srečo: »Mojo dušo žeja po Bogu, živem Bogu« (42, 3). Kristus je »Beseda življenja« (1 Jan 1, 1), »pot, resnica in življenje« (Jan 14, 6), »vstajenje in življenje« (11, 25). Od je prišel, »da bi imeli življenje in ga imeli v izobilju« (10, 10). Kdor gre za njim, »ne bo hodil v temi, marveč bo imel luč življenja« (8, 12). Od daje živo vodo, ki v prejemniku postane »studenec vode, tekoče v večno življenje« (4, 14). Je »živi kruh« »za življenje sveta« (6, 51), ki daje »večno življenje« (6, 54). Kdor Kristusa uživa, živi po njem (6, 57). Tisti, ki veruje, »ima večno življenje« (6, 47), »je iz smrti prestopil v življenje« (5, 24). Po krstu je kristjan mrtev za greh in živ za Boga (Rimlj 6, 11). Sedaj spoznava očeta in Sina, kar je večno življenje (Jan 17, 3). Ne živi več sebi, ampak njemu, ki je zanj umrl in vstal (2 Kor 5, 15). Kakor sv. Pavlu je tudi njemu življenje Kristus (Flp 1, 21).

Navedena in druga svetopisemska mesta kažejo, da gre pri kristjanu za deležnost Kristusovega poveličanega življenja in z njim življenja sv. Trojice. To se izvršuje po veri in krstu, najpopolneje pa po evharistiji. Kristjanovo veselje in sreča je v tem, da je deležen Kristusovega veselja in sreče, kar se začetno izvršuje v tem življenju, pa se bo v polnosti ob kristjanovem poveličanju.[35]

2. Z idejo življenja in z idejo veselja in sreče je povezan božji **blagoslov,** ki prinaša božje darove ljudem in jih s tem osrečuje. V novi zavezi je največji dar, največji božji blagoslov, največja sreča za človeštvo Kristus sam in njegov Sveti Duh. S Kristusom so podani vsi drugi blagoslovi: Bog »nas je v Kristusu blagoslovil z vsakršnim duhovnim blagoslovom iz nebes« (Ef 1, 3). Kristjanovo srečo pospešujejo različni darovi Kristusovega Duha.[36]

3. Sreči zelo soroden pomen ima beseda **»mir«** (šalom). Pomeni stanje človeka, ki živi v soglasju z naravo, s samim seboj, z bližnjim in z Bogom. Zato je srečen, kdor je v miru. Mir je božji dar, ki ga človek prejme z zaupno molitvijo in z življenjem po božji volji. Pri tvorbi in ohranjevanju miru mora sam sodelovati: »Blagor ustvarjavcem miru, zakaj ti bodo božji otroci« (Mt 5, 9). Preroki so napovedovali, da bo do popolnega miru prišlo v eshatološkem času.

Kar so napovedovali preroki, je postalo stvarnost v Kristusu. Luka pripoveduje, da so angeli ob Jezusovem rojstvu oznanjali »mir ljudem, ki so Bogu po volji« (2, 14). S svojim odrešenjskim delovanjem je Jezus povsod prinašal mir. Ko se je po vstajenju prikazal apostolom, jih je pozdravil: »Mir vam bodi! (24, 36).

Sv. Pavel v pismih večkrat želi svojim bravcem »milost in mir«. S tem pokaže, da je osnova in vir miru milost. Kristusov mir je sad odrešenja (Jan

[34] Prim. »Spas«, v: Rječnik 1229—1237.
[35] Prim. »Život«, v: Rječnik 1560—1567.
[36] Prim. »Blagoslov«, v: Rječnik 53—63.

16, 33), sad Duha (Gal 5, 22) in kraljuje v naših srcih (Kol 3, 15) po opravičevanju, ko »imamo mir z Bogom po Gospodu našem Jezusu Kristusu« (Rimlj 5, 1). Kristusova navzočnost je izvir in stvarnost miru. Ob slovesu ga daje svojim učencem (Jan 14, 27). Po vstajenju podeli apostolom skupaj z mirom tudi Svetega Duha in oblast odpuščati grehe (20, 19—23).[37]

### 5. Praznik, počitek in gostija

1. **Praznovanje** v vseh verstvih bistveno sodi k bogoslužju in je navadno povezano s skupnim veseljem. V sv. pismu stare zaveze so prazniki zelo povezani s sveto zgodovino. Zato so usmerjeni v preteklost, ker gre pri njih za spominjanje čudovitih božjih del in za zahvaljevanje zanje. Prazniki so bili tudi anticipiranje končnega odrešenja. Tudi v tem pogledu so bili vir veselja.

Krščanski prazniki so povezani s Kristusovim življenjem, posebej z njegovo velikonočno skrivnostjo, ki se zakramentalno obhaja v evharistiji, zlasti na nedeljo. [38] Zaradi Kristusove navzočnosti so še bolj kakor starozavezni prazniki zaznamovani z veseljem in srečo udeležencev.

2. V zvezi s praznikom, a tudi v zvezi z veseljem in srečo je **počitek.** Pravi počitek je dopolnitev dela in predokus nebes. Počivanje na soboto je imelo med drugim ta smisel, da je spominjalo Izraelce na rešitev izpod jarmo prisilnega dela v Egiptu. Počivati zato pomeni biti svoboden. Počitek na soboto je dalje delež pri Stvarnikovem počitku, kakor kaže poročilo o stvarjenju. S tem so Izraelci pokazali, da so ustvarjeni po božji podobi. Počitek zato ne pomeni le svobodo, ampak tudi božje otroštvo. Seveda je glavni namen počitka, da človek veselo slavi Boga stvarnika in rešitelja. Sobota je človeka uvajala v skrivnost Boga.

Jezus je upošteval starozavezno vsebino sobotnega počitka in je jasno naglasil pravi smisel sobote (oziroma nedelje): »Sobota je ustvarjena zaradi človeka in ne človek zaradi sobote« (Mr 2, 27). Počitek mora osvobajati človeka in dajati možnost za poveličevanje Stvarnika. Po Kristusu je počitek osvoboditev božjih otrok. Jezus sam je počitek za izmučene duše: »Pridite k meni vsi, kateri se trudite in ste obteženi, in jaz vas bom poživil« (Mt 11, 28). Pravi počitek pa bo šele v večnosti, ki ne bo prekinitev, ampak dovršitev naše dejavnosti.[39]

3. V zvezi s prazniki in počitkom je treba omeniti **gostije.** Med udeleženci pri mizi se ustvarja življenjska povezanost. Že svetna gostija je v sv. pismu večkrat znamenje veselja, ko npr. pride sorodnik (Tob 7, 9) ali se vrne izgubljeni sin (Lk 15, 22—32). Veselje na gostiji mora biti popolno (Jan 2, 1—10). Pri Izraelcih so bile nekaj pogostnega v daritvami zvezane svete gostije. Imele so značaj vesele slovesnosti v Jahvetovi navzočnosti.

Ob Kristusovi navzočnosti so globlje dobile svoj polni smisel. Jezus se je udeležil svatovske gostije v Kani (Jan 2, 2—11), obeda pri Lazarju (Lk 10, 38—42), pri farizeju Simonu, kjer je odpustil grehe skesani grešnici (7, 36—50), pri cestninarju Mateju, kjer je bilo mnogo cestninarjev in grešnikov

---

[37] Prim. »Mir«, v: Rječnik 555—561.

[38] Prim. »Blagdani«, v: Rječnik 50—53; A. Strle, Maša in nedelja, v: Oblikovanje nedeljske maše, Ljubljana 1964, 12—20.

[39] Prim. »Počinak«, v: Rječnik 871—875; A. Strle, n. d. 23—26.

(Mt 9, 10), pri višjem cestninarju Zaheju, ki se je ob srečanju z Jezusom spreobrnil (Lk 19, 2—10). To, da je Jezus jedel s cestninarji in grešniki, kar je nekaj zelo nenavadnega, kaže na smisel mesijanske gostije, ki je povezava grešnikov z Bogom.[40]

Kristus zbira svoje k skupnemu obedu, ki ga sam blagoslovi (Mt 14, 19; 15, 36). Na njegovih gostijah vlada praznično svatovsko veselje (Mt 9, 15; Mr 2, 19), Jezus odpušča grehe (Lk 7, 47), rešuje (19, 9). S pomnožitvijo kruha se pokaže božja velikodušna darežljivost (Mt 14, 15—21). To pomeni povratek rajske sreče in ponovitev čudežev ob izhodu iz Egipta (Jan 6, 31—33). Kristusove gostije so napovedovale evharistično gostijo in eshatološko gostijo v prihodnjem veku. Evharistična gostija je zato nadaljevanje tistih gostij, ki jih je Jezus obhajal v krogu svojih učencev. Umivanje nog pred zadnjo večerjo kaže, da sta za vredno sodelovanje pri evharistiji potrebna ponižnost in ljubezen (Jan 13, 2—20). Po sv. Pavlu je za vredno sodelovanje pri sv. evharistiji najpotrebnejša medsebojna ljubezen (1 Kor 11, 17—34).

Tudi po vstajenju se je Jezus svojim prikazoval v zvezi z obedi in je s svojimi učenci jedel (Lk 24, 30; 36—43; Jan 21, 13; Apd 1, 4). Skupna jed z učenci, ki so ga zapustili, je odlično znamenje odpuščanja. Ti obedi so bili tudi podlaga za vero v Kristusovo vstajenje (Apd 10, 41). Z njimi so praznovali Gospodovo vstajenje.[41]

Prva krščanska skupnost obhaja evharistijo v bratski skupnosti, polna veselja (Apd 2, 42, 46). Učenci so izkustveno najbolj dojemali Gospodovo navzočnost prav pri lomljenju kruha. Vir veselja je bila prav ta Kristusova navzočnost in pa pričakovanje njegovega drugega prihoda ter dokončne zmage božjega kraljestva.[42]

Starozavezni preroki so napovedovali posebno gostijo ob koncu časov: »Gospod nad vojskami pripravi na tej gori vsem ljudstvom gostijo z izbornimi jedili, gostijo z žlahtnim vinom, z najboljšimi jedili, s prečiščenim žlahtnim vinom« (Iz 25, 6). Tudi Jezus uporablja podobo o gostiji. Plačilo apostolov bo, da bodo pri njegovi mizi v njegovem kraljestvu jedli in pili (Lk 22, 30). Jezus bo z apostoli v kraljestvu svojega Očeta pil novo vino (Mt 26, 29). Veliko jih bo »prišlo od vzhoda in zahoda in bodo sedli za mizo z Abrahamom in Izakom in Jakobom v nebeškem kraljestvu« (8, 11), če bodo le imeli svatovsko oblačilo (22, 11—14). Ako bodo služabniki ob Kristusovem prihodu čuječi, »se bo opasal in jih posadil za mizo in bo pristopil ter jim stregel« (Lk 12, 37). Na tej gostiji bo vsak posebej skupaj z Jezusom: »Glej, stojim pri vratih in trkam. Če kdo sliši moj glas in vrata odpre, bom vstopil k njemu in bom večerjal z njim in on z menoj« (Raz 3, 20).[43]

## III. EVHARISTIJA KOT VIR VESELJA IN SREČE

Svetopisemska raziskava je pokazala, da sta veselje in sreča, ki sta sad božjega daru in človekovega sodelovanja, bistveno povezana s krščanskim

[40] Prim. E. Kilmartin, La dernière Cène et les premiers sacrifices euchartistiques de l'Église, v: Concilium št. 40 (1968) 33.
[41] Prim. E. Kilmartin, n. m. 39.
[42] Prim. E. Kilmartin, n. m. 40.
[43] Prim. »Gozba«, v: Rječnik 272—276.

življenjem. Krščanska skupnost, ki živi iz vere in ljubezni ter se srečuje z vstalim Kristusom, zlasti pri evharistiji, je in mora biti vesela in srečna skupnost. Sv. pismo kaže, da gre za pristno doživeto, polnokrvno človeško veselje in človeško srečo, ki zajame vsega človeka in ni le golo čustvo, čeprav čustev ne izključuje. Ni to veselje in sreča svetobožnega krščanstva, ampak krščanstva sredi sveta in življenja. Sta pa to veselje in sreča v marsičem drugačna od veselja in sreče, ki ju kdo najde v stvareh, ki nimajo neposrednega stika z vero ali so celo grešne. Jezusovi blagri dokazujejo, kako drugačna je sreča, ki jo on daje, ki jo daje »svet«. Sv. pismo tudi kaže, da sta popolno veselje in sreča prihranjena za absolutno prihodnost.

Kar sv. pismo pove o veselju in sreči kristjanov, moremo obrniti tudi na obhajanje evharistije, saj je evharistična skrivnost »zares središče svetega bogoslužja in celo vsega krščanskega življenja« (E 1, 1). Krščansko življenje, ki je in mora biti zaznamovano z veseljem in srečo, je in mora biti z obojim še posebej zaznamovano v svojem središču, v obhajanju evharistične skrivnosti (prim. DS 1322). Obhajanje evharistije veselje in srečo kristjanov najodločneje označuje in povzroča, ker je srce krščanskega praznovanja (1) in najgloblje zakramentalno zedinjenje z vstalim Kristusom in po njem s sv. Trojico (2), ker je vir odpuščanja grehov (3) in zakrament krščanskega bratstva (4). Poleg teh razlogov, ki kažejo, da je evharistija vir veselja in sreče, in jih tu posebej obravnavam, naj le omenim še naslednje razloge: Sv. Duh pri mašni daritvi kar najbolj deluje, sad Duha pa je veselje; evharistija najbolj oblikuje Cerkev, ki je skupnost odrešenih, zato nujno veselih in srečnih ljudi; evharistična daritev kot dejavna navzočnost Kristusove velikonočne skrivnosti posreduje odrešenje, ki je vir veselja in sreče; evharistija nam posreduje daritvenega duha, s pomočjo katerega skrbimo za srečo drugih in smo ob tem tudi sami najbolj srečni. Sreče namreč ni v sebičnosti, tudi ne v sebičnem iskanju lastne sreče.

### 1. Srce krščanskega praznovanja

Evharistična daritev je povezana z nedeljo in praznikom, s praznovanjem. Evharistija sama je praznovanje, višek, srce nedeljskega praznovanja. Prazniki so predvsem javljanje in izkustvo drugega sveta. Prerajajo delavnik in mu dajejo smisel. Ljudem naj bi pomagali, da bi spoznali smisel sveta in človeka. Človeka usposabljajo, da se z večjo vnemo loteva svojega vsakdanjega življenja. Zunanji izraz praznika so gostija, pogovori, petje, veselje. Naravno in psihološko gledano je vsak praznik v nekem pogledu prelom z vsakdanjim življenjem in vstop v čas, ki se razlikuje od delavnika. Gre za izkustvo polnosti, v kateri je vse podarjeno, svobodno, spontano kakor pri igri. Skupno bogačastno obhajanje, počitek od rednega dela in veselje, to so značilnosti pri vseh narodih in kažejo, kako je tako praznovanje utemeljeno v človeški naravi.

V krščanstvu postane vse to najvišji izraz vere. Vse privine, ki primerno prispevajo k prazničnosti pri evharistiji, bi bilo treba upoštevati in pospeševati. Prizadevanje za napredek znanosti in tehnike, za boljši življenjski standard, za čimvečji dobiček za človeka ni dovolj. Sicer bo postalo življenje neznosno. Potrebno je premišljevanje, praznik, igra, božja služba. Če

bomo gledali le na neposredno materialno koristnost in dobiček, ne bo več prostora za vero, za Boga in s tem za naš končni smisel življenja, za našo osebno srečo.[44]

Vsaka mašna daritev je praznovanje, čeprav jo obhajamo na delavnik. Pri njej se namreč spominjamo božjega odrešenjskega dogajanja, ki se je izvršilo s Kristusovo velikonočno skrivnostjo, za nas pa se prav zdaj vrši. Ker Bog deli odrešenje, je to njegov praznik. Praznovanje tega odrešenjskega delovanja z dejavnim sodelovanjem vsega božjega ljudstva je in mora biti izraz vere in ljubezni. Čim močnejšo vero ima človek, tem večjo potrebo čuti po evharističnem praznovanju. Kjer takšne vere ni ali je prešibka, bi morala najprej zaživeti.

Če je obhajanje evharistije praznovanje že na delavnik, je to mnogo bolj na nedeljo, ki pomeni tedensko obhajanje velike noči in binkošti. Nedelja je še posebej zbor ljudi, dan božje besede in evharistije. Vse to med sabo povezuje spomin na Gospodovo trpljenje in vstajenje, ki je najgloblje bistvo nedelje. Sv. maša je v prvi vrsti namenjena za obhajanje na nedeljo, nedelja pa najde svoj polni smisel le v njej. Mašna daritev ima torej nedeljsko in velikonočno naravo. Če v nedeljo ne bi obhajali Gospodovega spomina, nedelja pravzaprav ne bi bila Gospodov dan. Evharistična skrivnost napravi, da je nedelja Gospodov dan.[45]

Z nedeljo in z obhajanjem evharistije na nedeljo sta tesno povezana veselje in sreča. Nedeljsko veselje je veselje vsega božjega ljudstva, ki praznuje odrešenje. Je dan novega človeka, ki ga je prerodil krst — novo stvarjenje. To novo stvarjenje se je izvršilo s Kristusovo velikonočno skrivnostjo, za vsakega posameznika pa pri krstu. Nedeljo praznujemo kot prvi dan, dan novega stvarjenja. Obenem pa je nedelja osmi dan, podoba prihodnega sveta. V nedeljskem veselju in sreči se morata vsaj nekoliko kazati veselje in sreča absolutne prihodnosti. Veselje prihaja iz pričakovanja končnega poveličanja in bo dopolnjeno ob končnem srečanju s Kristusom, ko se bo začel večni praznik. Najboljše jamstvo, da bomo deležni tega večnega praznika, je dejavno sodelovanje pri nedeljski evharistiji, ki je najodličnejše učinkovito znamenje večnega veselja in sreče. Deležnost pri veselju in sreči evharističnega slavja je že deležnost pri nebeškem veselju in sreči. Vsako nedeljsko praznovanje evharistije pomeni korak bliže k večni nedelji. Zato je razumljiv stavek, ki ga ima Didaskalia dvanajsterih apostolov iz 3. stoletja: »Na nedeljo bodite vedno veseli, kajti kdor se v nedeljo žalosti, greši« (21).

Velikonočno veselje pri nedeljski božji službi se na poseben način izraža s petjem. Péta maša je zato znamenje velikonočnega veselja. Utemeljene so besede: »Za obhajanje evharistije ob udeležbi ljudstva je zlasti ob nedeljah in praznikih bolj primerna oblika péta maša, če je le mogoče, tudi večkrat isti dan.«[46] Svetna pesem izraža svetno veselje, sveta pesem pa izraža velikonočno veselje Svetega Duha, ki vzbuja v nas duhovne hvalnice: »Govorite med seboj s psalmi in hvalnicami in duhovnimi pesmimi, pojte Gospodu in

---

[44] Prim. Ph. Maillard, L'Eucharistie, c'est la fête, v: Parole et Pain št. 41 (1970) 302—306; D. Eissing, Fest — Feier — Gottesdienst. Vorüberlegungen zur Gestalt des Gottesdienstes. v: ThPQ 122 (1974) 227 sl.; P. Massi, La domenica nella storia della salvezza, Napoli 1967, 8—10.

[45] Prim. P. Massi, n. d. 227—229.

[46] Musicam sacram, slov. prevod, v: Navodila za izvajanje konstitucije o svetem bogoslužju, Ljubljana 1967, 38, št. 27.

ga slavite v svojih srcih« (Ef 5, 19; prim. Kol 3, 16). Naše evharistične skupnosti bi morale biti vesele in pojoče skupnosti.[47]

## 2. Najgloblje zakramentalno zadinjenje s Kristusom in po njem z Očetom v Svetem Duhu

Kristus je glava novega stvarstva in cilj zgodovine. Vse hoče združiti v sebi, da bi bil končno Bog vse v vsem. V Cerkvi smo že po krstu združeni z navzočim Kristusom in med seboj v eno telo. Ker zaradi pomanjkljivosti in grešnosti ljudi ta povezanost pogosto zelo oslabi, jo je treba vedno znova obnavljati, uresničevati. Zato je potrebno, da kristjani pridemo skupaj in se po božji besedi ter daritvi vedno znova povezujemo s Kristusom in po njem z Očetom. Gre predvsem za spominjanje nanj, ki je za nas umrl in vstal. Ta spomin pa ni le spomin, ampak je sedanja stvarnost. Isti Kristus, ki je pri zadnji večerji naročil, naj evharistijo obhajajo v njegov spomin, isti Jezus, ki je iz ljubezni do nas izkrvavel na križu, isti Gospod, ki je zmagoslavno vstal, je pri mašni daritvi navzoč kot glavni dar in darovavec. Mašna daritev je srečanje z Vstalim, ki je zaznamovan s poveličanimi ranami. Kakor je bila njegova navzočnost po vstajenju vzrok velikega veselja in sreče prvotne krščanske skupnosti, tako je in bi morala biti vzrok velike radosti in sreče tudi pri vsaki mašni daritvi, ki je podaljšanje Kristusovega zmagoslavja v naš prostor in čas. Veselje med kristjani naj bi bilo takšno, kakršno je bilo veselje učencev, ko so spoznali, da je med njimi vstali Gospod. Veselje vsake nedeljske maše je in bi moralo biti veselje velike noči. Velika noč tako traja in bi morala trajati s pomočjo evharistije skozi vse čase. Učenci Vstalega smo, zato naj bi bilo tudi v nas nekoliko njegovega veselja in sreče. Prav poveličani Kristus nam pri vsaki mašni daritvi prinaša to veselje in srečo, ki nas bosta sicer v polnosti prešinili šele v večnosti, a sta že zdaj pravo veselje in sreča. Tem globlja, čim globlja je naša vera, je tudi vera v njegov drugi prihod. Kakor za jeruzalemsko krščansko skupnost bi morale tudi za nas veljati besede: »Vsak dan so enodušno prihajali v tempelj, po hišah lomili kruh in uživali jed z veselim in preprostim srcem« (Apd 2, 46—47).[48] Ob tem seveda ne bomo nikoli pozabili, da je v tem življenju naš delež tudi Gospodov križ, ki ga moramo vedno znova vključevati v svoje krščansko veselje in srečo.

Pri evharistiji gre sicer za eno samo Kristusovo navzočnost, toda na različne načine, ki so vsi resnični: v zboru vernikov (Mt 18, 20), v svoji besedi, v duhovnikovi osebi, najodličneje pa pod evharističnima podobama (prim. Es 9). Takó pomeni srečanje z zborom vernikov, poslušanje božje besede, srečanje z duhovnikom, v najvišji meri pa prejem sv. obhajila srečanje z vstalim Gospodom, z najmočnejšim virom veselja in sreče. Kristjani okušajo, »da je Gospod dober« (1 Pet 2, 9), in se z notranjim veseljem odzivajo vabilu: »Okusite in spoznajte, kako dober je Gospod« (Ps 34, 9).

Prejem sv. obhajila je najgloblje na zemlji možno zakramentalno zedinjenje s Kristusom, ki se podari obhajancu. Gre za globoko osebnostno dejanje med Kristusom in obhajancem, če ga le obhajanec prejme s primernim razpoloženjem, ki je potrebno za vsako srečanje s Kristusom. Poda-

[47] Prim. P. Massi, n. d. 309—335; Ph. Maillard, n. m. 305—311.
[48] Prim. P. Massi, n. d. 320 sl., 329 sl.

ritev pri obhajilu presega kakršno koli še tako intenzivno podaritev kakega človeka drugemu. Človek podari drugemu kako reč, svoja spoznanja, izkušnje. V zakonu in prijateljstvu nekako, sicer zelo omejeno podarja drugemu tudi sam sebe. Kristus pa nam v sv. obhajilu ne podarja le nekaj od svojega, svoje misli, svojo ljubezen. Podarja nam sam sebe. Da bi to mogel, je izbral znamenje kruha in vina. Ljubezen tu doseže edinost, ki pri ljudeh nikoli ni mogoča. Obhajanec sprejme Kristusa, bolje, Kristus sprejme obhajanca vase, ga vključi v svoje lastno življenje, v svoj sinovski odnos do Očeta.[49]

Zedinjenje s Kristusom nas v Svetem Duhu vodi do zedinjenja z Očetom. Kristjan se po zedinjenju s Kristusom vedno bolj vključuje v življenje sv. Trojice. Evharistija je zakrament občestva s sv. Trojico, zakrament, ki kristjanom posreduje življenje sv. Trojice. Kristjan se zedinja z Očetom kot virom milosti, s Sinom kot Odrešenikom, s Svetim Duhom kot posvečevavcem.[50] Prekipevajoče življenje v sv. Trojici, življenje ljubezni med tremi božjimi osebami, ki je za Boga vir neskončne sreče, je vir sreče tudi za človeka. Človek je tem bolj vesel in srečen, čim bolj je deležen življenja sv. Trojice in to življenje živi v občestvu s svojimi brati.

### 3. Vir odpuščanja grehov

Zunanje znamenje pri evharistiji je daritveni obed, ki označuje in na najvišji na zemlji možni način uresničuje občestvo z Bogom in ljudmi. Tega občestva pa sv. evharistija ne more doseči, dokler je kristjan v velikem grehu. Ko evharistija označuje in uresničuje občestvo z Bogom in z ljudmi, odstranja tudi ovire tega občestva, to je velike grehe, če le kristjan pri evharistiji dejavno sodeluje in se svojih grehov kesa. Uresničuje se, kar izražajo besede nad kelihom: »To je namreč moja kri zaveze, ki se za mnoge preliva v odpuščanje grehov« (Mt 26, 28). Evharistika kot daritev zato odpušča male in velike grehe. Velike grehe bo seveda pozneje kristjan v zakramentu pokore podvrgel sodbi Cerkve.[51] Kakor je Kristus v svojem zemeljskem življenju v Palestini prinašal skesanim grešnikom odpuščanje, tako ga prinaša v evharistični daritvi tudi danes.

Ker Kristus v evharistiji ob uresničevanju občestva z Bogom in ljudmi odpušča grehe, je razumljivo, da s tem kristjana razveseljuje in osrečuje. Odstranja grehe, ki so vzrok žalosti in nesreče. Evharistija je v tem pogledu zakrament veselja in sreče, in sicer tem bolj, čim bolj je kristjan z mašno daritvijo sodeloval in se svojih grehov kesal. Po svetopisemskem gledanju ne prinaša evharistija veselje in srečo le grešniku, ki se pri njej spreobrne, ampak tudi nebesom, kakor smo že videli. Zato je že v posebnem pomenu zakrament veselja in sreče.

### 4. Zakrament krščanskega bratstva

Evharistija ne uresničuje le občestvo z Bogom, temveč tudi med ljudmi, seveda v povezanosti z Bogom, zato je na poseben način zakrament brat-

[49] Prim. M. Schmaus, Der Glaube der Kirche 2, München 1970, 384 sl.
[50] Prim. F. Oražem, Evharistija v luči sv. Trojice, v: BV 32 (1972) 160, 164 sl.
[51] Več glej A. Nadrah, Zakrament pokore v odnosu do krsta in evharistije, v: Cerkev 9 (1975) 16—17; A. Nadrah, Evharistija kot zakrament odpuščanja grehov, v: Cerkev 9 (1975) 53—57.

stva.[52] Zunanje znamenje evharistije je občestveni daritveni obed. Da bomo evharistijo razumeli, je treba izhajati iz pomena občestvenega obeda. Obedovati ne pomeni le hraniti se, ampak gre za **skupno** uživanje hrane. Samo hraniti se ni nekaj, kar bi veljalo le za človeka, kar bi bilo nekaj bistveno človeškega. Tudi žival se hrani. Jesti kot skupnost oseb pa je nekaj pristno človeškega. Skupni obed že po svoji naravi nekako označuje in uresničuje bratsko povezanost med udeleženci. Temeljno znamenje pri evharistiji ni hranjenje, ampak bratski obed. Da kruh jemo skupaj, ga je treba razlomiti in razdelili. Hranjenje postane nekaj človeškega prav v tej **delitvi z brati.** Če s kom delimo obed, ga s tem priznamo za brata. Skupno uživanje hrane nas tem bolj povezuje v občestvo, čim bolj hrano z drugimi delimo, čim bolj živimo v medsebojni ljubezni, ne le pri obedu, ampak v vsakdanjem življenju.[53]

Kar že vsak občestveni obed kaže in uresničuje, to kaže in uresničuje, seveda mnogo globlje in popolneje, obhajanje evharistije. Globlja povezanost s Kristusom, ki jo evharistija uresničuje, zlasti s prejemom sv. obhajila, poglablja in ponotranjuje tudi občestveno povezanost med udeleženci. Z vero prejeto obhajilo ustvarja in krepi bratsko edinost. Pri mašni daritvi in pri obhajilu postanemo eno z bratom Kristusom, zato smo tudi v polnejšem pomenu bratje in sestre med seboj. Evharistija je obed bratske skupnosti v mnogo globljem pomenu kakor kateri koli drug obed.[54]

Iz vsega tega je razumljivo, da je zakrament evharističnega bratstva hkrati zakrament veselja in sreče. Ko ljudi povezuje v bratsko skupnost, v kateri v medsebojni ljubezni drug drugemu služijo, odpravlja medsebojno needinost in morda celo sovraštvo, ki je vzrok, da so ljudje žalostni in nesrečni. Pri tem je zelo važno osebno sodelovanje, »opus operantis«, ne le pri mašni daritvi, ampak že mnogo prej v vsakdanjem življenju. Le takó ne bomo začeli mašno daritev kot tujci, ki niso med seboj povezani, temveč bomo občestvo, ki ga bo Sveti Duh združil v eno celoto, občestvo, ki bo izkustveno dojemalo, da je v njihovi sredi Gospod, vir veselja in sreče.

## IV. NEKATERE PASTORALNE NALOGE

Razprava izrečno ali vključno opozarja na več pastoralnih nalog v zvezi z evharistijo. Nekatere med njimi naj posebej podčrtamo.

Naše oznanjevanje o evharistiji kot zakramentu veselja in sreče bo uspešno le, če se bodo kristjani odvrnili od zgolj količinskega (težnje po užitkih) h kakovostnemu pojmovanju veselja in sreče, pojmovanju, ki je povezano s smislom življenja. Šele pot kakovosti je prava pot do sreče, tudi do sreče, ki jo daje evharistija.

Kristjan naj bi čimbolj zavestno, iz središča svoje osebnosti, izbral Boga kot svoj končni smisel, ki daje smisel vsem drugim smislom in je edini zmožen človeka v polnosti osrečiti. Ob tem ne bo pozabil, da je Bog

---

[52] Prim. A. Nadrah, Evharistija kot zakrament bratstva, v: BV 35 (1975) 69—91.
[53] Prim. Ch. Duquoc. Le repas du Seigneur, Sacrament de l'existence réconciliée, v: Lumière et vie št. 94 (1969) 54—56.
[54] Prim. M. Schmaus, n. d. 385.

kot končni smisel njegovega življenja tesno povezan s prizadevanjem, da bi bil dober človek in dober kristjan. Zato je potrebno globoko življenje iz vere, ki se v praksi najbolj pokaže v ljubezni do Boga in do bližnjega.

Še bolj določeno bi mogli reči, da je smisel človekovega življenja Kristus, zato bi bilo potrebno vse pastoralno delovanje usmeriti nanj. Večno veselje in srečo bi morali prikazovati povezano s sedanjim veseljem in srečo, ki ju daje obhajanje evharistije tistim, ki pri njej z globoko vero dejavno sodelujejo. Izkustveno dojemanje poveličanega Kristusa pri evharistiji je že sedaj nekako izkustveno dojemanje nebes. V pastoralnem delovanju in v krščanskem življenju bi morali poiskati harmonijo med »že« in »še ne«. Vsekakor je obhajanje evharistije najmočnejši klic po drugem Gospodovem prihodu. Vse to pa nas ne sme zavesti, da bi na vero in na evharistijo gledali kot na »opij za ljudstvo«. Evharistija kristjana ne iztrga iz vsakdanjega življenja, ampak ga usposablja za bolj plodovito delovanje sredi sveta.

Ker je in mora biti nedeljsko obhajanje evharistije središče kristjanovega duhovnega veselja in sreče, je treba obhajanje evharistije temu primerno urediti. Upoštevati je treba celotnega človeka, razumsko plat, voljo in čustva. Današnji človek morda še bolj kakor nekdaj potrebuje govorico v podobah, zato imajo velik pomen cerkvena glasba in petje, cerkvena obleka, sveče, barve, primerno oblikovan in opremljen liturgični prostor itd. Seveda ne gre za to, da bi mašno daritev napravili na zunaj privlačno za vsako ceno (kot npr. pri filmu ali drami), saj zunanje stvari ne prinašajo sreče, kvečjemu kratkotrajno, ali morda le občutek ugodja. Gre za stvari, ki bi sedanjemu človeku približevale smisel življenja, vir veselja in sreče, to je poveličanega Kristusa in po njem Boga.

Da bo evharistična skupnost kot znamenje kazala na velikonočno veselje in srečo ter to tudi povzročala, naj bodo besede voditelja evharistije prežete z velikonočnim veseljem, naj dajejo pogum in naj udeležence vsestransko dvigajo. Predvsem naj bo srčika oznanila to, da nas Bog ljubi, vsakega posameznika, kakor da bi bil edino on na svetu. To spoznanje naj bi postalo za udeležence eksistencialno-izkustveno.

Ker obhajilo najviše označuje in uresničuje občestvo z Bogom in s kristjani ter je najgloblje zakramentalno osebnostno srečanje s poveličanim Kristusom, je prizadevanje za dobro pogostno obhajilo, ki bo povezano s krščanskim življenjem, nujno potrebno.

Zakaj evharistija za mnoge ni učinkovito znamenje veselja in sreče? Gotovo ni krivda pri notranji vsebini maše. Krivda je morda deloma v neustreznem oblikovanju mašne daritve, predvsem pa v kristjanih, ki nimajo močne vere in ne pravega izkustvenega spoznanja, kaj je mašna daritev, zato pri njej ne sodelujejo. Le v veri in na temelju vere moremo dojemati veliko skrivnost božje ljubezni, ki se dogaja pri vsaki mašni daritvi. Kristjan, ki se po lastni krivdi ne udeležuje mašne daritve, srečanja z vstalim Kristusom, največjim virom veselja in sreče, se odtujuje svojemu krščanskemu bistvu, je kristjan s protislovjem v sebi, kakor je, da povzamem Trstenjakove besede, nesrečen človek odtujitev ali odpad od človeka, človek s protislovjem v sebi.[55]



[55] Prim. A. Trstenjak, n. d. 90.

Tudi nedeljo bomo morali ustrezno oblikovati. Koncil pravi o nedelji, da je »prvi in glavni praznični dan, ki ga je treba pobožnosti vernikov oznanjati ter vneto priporočati, da bo postal tudi dan veselja in počitka« (B 106). Nedelja naj bi poleg tega, da je Gospodov dan, postala tudi dan krščanskega bratstva in bratske ljubezni. Sreča kristjanov in njihov počitek bo v osrečevanju bratov in v češčenju Gospoda.

Nujno potrebno je povezovati mašo z življenjem. Sreča ob nedeljski maši naj bi nas spremljala čez teden. Veselje in srečo moramo nato prinesti k naslednji nedeljski daritvi, da ju okrepljena in poglobljena prejmemo nazaj in zopet ponesemo v življenje. Življenje v globoki veri in ljubezni nas bo med tednom povezovalo s Kristusom in nas osrečevalo. Če bomo živeli največjo zapoved v krščanstvu, bomo doumeli, da je sreča hčerka ljubezni. Skupnost, ki se ob nedeljah zbira krog oltarja, naj bi bila po možnosti tudi čez teden v bratskem služenju med sabo povezana, da bo Jezus stalno v njeni sredi. Takó bo razodevala velikonočno veselje in bo z njim pričala za vstalega Kristusa. Pristno krščansko občestvo je veselo in srečno občestvo. V tem je tudi moč krščanstva, znamenje, po katerem se pristno evangeljsko občestvo razlikuje od povprečnega krščanstva. Vesela in srečna krščanska skupnost, ki je občestvo vere, upanja in ljubezni, zna kljubovati tudi trpljenju in smrti. Veselje in srečo v trpljenju nekako še globlje izkuša. Jezusovi učenci ne bi bili tako globoko izkušali veselja in sreče njegovega vstajenja, če ne bi bili prej takó živo občutili njegove odsotnosti in navideznega poloma.

Potrebno bi bilo poudarjati pomen priprave na vsako mašno daritev. Veliko vrednost imajo uvajanje v molitev in meditacijo, redno branje sv. pisma, duhovne vaje itd. Koristno bi bilo občasno obhajanje evharistične daritve v manjših, homogenih, krščansko globlje živečih zaključenih skupinah, ki pa bi morale ostati odprte za širšo skupnost in vso Cerkev. V manjših skupinah je mašno bogoslužje laže ustrezno oblikovati, evharistično bratstvo pride bolj do veljave, z njim pa tudi evharistija kot zakrament veselja in sreče.

Da bo evharistija kot vir veselja in sreče v polnosti učinkovala, je potrebno dejavno sodelovanje vseh udeležencev, ki se v nekem pogledu začne že mnogo pred pričetkom mašne daritve, namreč v vsakdanjem življenju darovanja, odpovedi in iskanja sreče bližnjih. Takó bo tudi pri sami daritvi vsak laže prispeval delež, ki je potreben, da bo evharistija kot vir veselja in sreče v vsakem udeležencu obrodila bogate sadove.


**Povzetek**

EVHARISTIJA KOT VIR VESELJA IN SREČE

Anton Nadrah O Cist

Razprava ima za svoje antropološko izhodišče psihološka dognanja o veselju in sreči in pa eksistencialno-izkustveno dojemanje Boga v Kristusu kot vir veselja in sreče. Na podlagi razodetja kaže, kako veselje in sreča nujno spadata h krščanskemu življenju; v osrednjem delu pa kaže evharistijo kot vir veselja in sreče med kristjani. Končno našteva nekatere prak-

tične smernice, ki naj bi pomagale, da bo evharistija bolj učinkovala kot vir veselja in sreče.

**Zusammenfassung**

DIE EUCHARISTIE ALS FREUDEN- UND GLÜCKSQUELLE

Anton Nadrah O Cist

Als Ausgangspunkt der Auhandlung dienen die anthropologischen und psychologischen Feststellungen über die Freude und das Glück, weiter existentielles und erfahrungsgemässes Erleben Gotten in Christus als Freuden- und Glücksquelle. Aufgrund der Offenbarung zeigt sie, wie die Freude und das Glück zum christlichen Leben notwendig gehören. In dem Hauptteil stellt sie aber die Eucharistie als die Freuden- und Glücksquelle für die Christen dar. Am Ende werden einige praktische Anweisungen gegeben, wie die Eucharistie in dieser Hinsicht wirksam zu machen.*

P. Tomaž Kurent, O. Cist.

# ZAPOVED BRATSKE LJUBEZNI PO NOVOZAVEZNEM OZNANILU

## Uvod

Nova zaveza (NZ) stavi bratsko ljubezen v najožji, neločljivi stik tako z ljubeznijo do Boga kakor s skrivnostjo odrešenja. Za določitev njenega mesta je priporočljivo, da sledimo najprej migljajem pisma Efežanom (3, 14 ss) in v molitvi poprosimo za milost, ki naj nas usposobi, da bi »mogli z vsemi svetimi razumeti, kako **široko** in **dolgo**, kako **visoko** in **globoko** je (božje odrešenje), ter spoznati vse spoznanje presegajočo Kristusovo ljubezen«. Po tej napotnici skušamo s pomočjo NZ pokazati vsaj nekaj korakov naprej pot, ki vodi v smeri teh omenjenih štirih razsežnosti k pravemu spoznanju bratske ljubezni. Z drugimi besedami: najprej skušamo spoznati **višino** bratske ljubezni tako, da pregledamo njen pravzor in vzor. **Pravzor** bratske ljubezni nam pokaže Jezus v Ljubezni Boga Očeta, ki iz čiste ljubezni ustvari človeka in vesolje. Za **vzor** bratske ljubezni nam predstavlja NZ ljubezen božjega Sina: postal je človek, da bi bil prvorojenec med mnogimi brati: po njem naj se upodobimo (Rim 8, 29). Svoje življenje je dal za nas, za vse ljudi. Višina bratske ljubezni se nam pokaže v novozavezni podobi Boga Očeta.

**Globino** bratske ljubezni se učimo spoznavati tako, da se tudi kar se da eksistencialno soočimo z zelo realistično novozavezno **podobo človeka.**

* Razprava je bila napisana, preden je izšla apostolska ekshortacija Pavla VI. »Gaudete in Domino« (9. maja 1975), zato je nisem mogel upoštevati.

V tem dvojnem oziru (v pogledu na novozavezno podobo Boga in človeka) se pokaže, kako izreki našega Gospoda o bratski ljubezni, tako v »glavni« zapovedi kot v različnih rekih in prilikah, kažejo in vodijo v nesluteno višino in globino. Kako razumejo bratsko ljubezen druge knjige NZ, sem mogel omeniti le mimogrede. Snov je namreč preobširna, da bi jo mogel obdelati v enem samem kratkem referatu.

V istem odnosu se odkrije našemu pogledu neizmerna daljnosežnost ali **širina** bratske ljubezni, ko vidimo, kako naš Gospod odstranjuje vse pregraje judovske ozkosrčnosti ter svojim učencem polaga na srce vesoljnost bratske ljubezni.

Končno se nam v **eshatološki situaciji** očituje hkrati **dolgost**[1] bratske ljubezni, ko slišimo, s kakšnim poudarkom označuje Gospod bratsko ljubezen kot napoved »poslednje ure« in pokaže njeno pomembnost pri poslednji sodbi.

## 1. NOVOZAVEZNA PODOBA BOGA OČETA

### a) Ljubezen Očeta-Stvarnika

V Jezusovem oznanilu je Bog že kot stvarnik sveta »vaš Oče v nebesih, ki veleva svojemu soncu, da vzhaja nad hudobnimi in dobrimi, ter pošilja dež pravičnim in krivičnim« (Mt 5, 45). Ne šele kot zavezni Bog, marveč kot stvarnik je »usmiljen« in »dober«, in sicer do »nehvaležnih in hudobnih« (Lk 6, 35—36), in prav v tem svojem usmiljenju je vzor in nagib vsakršne ljubezni do sovražnikov (Lk 6, 8) in sploh vsake ljubezni (Mt 5, 9). Je Oče, ki je usmiljen in skrbi za »male« (Mt 18, 14), ki ve, kaj Jezusovi učenci potrebujejo (Lk 12, 30; Mt 6, 8), in zanje skrbi kakor za lilije na polju in za krokarje in vrabce (Lk 12, 22—30 vzp; prim. Mt 10, 29) in je pripravljen dati »dobro« (Mt 7, 9 sl.), »Svetega Duha« (Lk 11, 13), svoje kraljestvo tistim, ki ga iščejo (Lk 12, 31).

### b) Absolutna božja svetost

Hkrati z razodetjem neskončne Očetove ljubezni in z njo neločljivo povezano srečujemo v Jezusovi pridigi tudi globoko vednost o resničnosti Boga kot absolutnega Gospoda, vednost o absolutni božji svetosti. Bog terja od tistih, s katerimi je sklenil zavezo, da ga »ljubijo z vsem srcem in z vso dušo, z vsem mišljenjem in z vso močjo«, zahteva ljubezen do bližnjega, ki je enako močna kakor vedno brezmerno samoljubje hudobnega človeškega srca (Mr 12, 29 ss; prim. Lk 6, 31). Jezus opisuje naš odnos do Boga kot razmerje »sužnjev« in »sinov«, torej ljudi, katerih dolžnost niso le kakšne dajatve, ampak bitna predanost na podlagi že danega pravnega in ljubezenskega razmerja. Pred Bogom stojimo kot pred svojim »Gospodom« in »Očetom« kakor »sužnji in sinovi« v brezdanjem zadolženju, saj nikdar dovolj ne zadostimo zahtevi po izključni in stalni službi (Mt 6, 24; Lk 17, 10) ter ljubezni iz vsega srca, ki daje Bogu, kar je božjega (Mr 12, 17; prim. 12, 41—44) in je do bližnjega brezpogojno in do kraja dobra (Lk 627 ss), kakor je sama sebi dobra (Mr 12, 31; Lk 6, 31), vsesplošna in brez mej (Lk 14, 12 ss).

---

[1] Prim. Prešernov izraz v sonetu Memento mori, »dolgost življenja našega je kratka«!

Vprav ta zahteva popolne celotnosti (Mt 5, 48; prim. 5, 20, 21, 27—33) naredi naše dolge tako brezdanje velike, kakor to Jezus pojasnjuje v priliki (Mt 18, 23—34; 10 000 talentov vsebuje dve skrajni veličini (10 000 je največje število, s katerimi so računali stari narodi, talent največja denarna enota v vsem prednjeazijskem prostoru). S tem številom označuje denarno vsoto, ki po svoji velikosti presega vse predstave in je gotovo nikoli ni mogoče povrniti. V primerjavi s tolikim dolgom pomeni krivica, ki jo je mogoče utrpeti od ljudi — pa naj bi jo še tako težko občutili kot breme stodnevnega dela — le neznaten znesek (sto denarjev je plačilo za delo sto dni). Načelno preostane človeku le prošnja: »Bog, bodi milostljiv meni grešniku!« (Lk 18, 13; prim. Mt 18, 26), odpusti nam naše dolge (Mt 6, 12). Celo usmiljeni potrebujejo še božjega usmiljenja (Mt 5, 7) in sodnik v veliki priliki o sodbi (Mt 25, 31) ne sprašuje rešenih po njih celotnih dolgovih, marveč le po delih usmiljenja; sodnik tu noče krivice soditi, temveč jih usmiljeno tešiti. Končno se človek vedno čuti velikega dolžnika, kadar koli stopi pred obličje terjajočega, sveta Boga (prim. Iz. Iz 6, 35 ss). Vse presegajoča (transcendentna) božja svetost se v odnosu do človeka izraža s »pravičnostjo«. Tu je poudarjen njen nravni značaj: Bog dobro plačuje, hudo kaznuje. Ta pravičnost ne stoji toliko v nasprotju z usmiljeno dobrotljivostjo, marveč je bolj komplementarne narave in velja za dopolnilo (prim. Iz 5, 16; Mih 7, 9: Ps 51, 16).

### c) Ljubezen božjega Sinu in Sinu človekovega

Ker utegne človek tako klavrno odpovedati, je čutiti iz svetopisemskega Boga silno napetost, ki jo mora Jezus v svojem življenju in smrti vzdržati, za njim pa tudi njegov učenec. Predvsem Pavel in Janez opozarjata — seveda po Kristusovem vstajenju —, da je Bog v Jezusu in njegovi smrti pokazal svojo ljubezen. Jezusov učenec naj stopi v ta veletok! S Kristusovim vstajenjem je bratska ljubezen **kristološko** utemeljena.

V pismu Filipljanom hoče **Pavel** vse člane svoje občine opomniti k edinosti in medsebojni ljubezni: »Dopolnite moje veselje s tem, da boste istih misli in imeli isto ljubezen; da boste enega duha in enega mišljenja; da ne boste ničesar (storili) iz prepirljivosti, ne iz slavohlepnosti, marveč boste v ponižnosti drug drugega imeli za boljšega kot sebe; da ne boste gledali le vsak na svoje, ampak na to, kar je drugega« (Flp 2, 2—4). Najsi naslednji stavek: Isto mišljenje naj bo v vas, ki je tudi v Kristusu Jezusu razumemo kot zgled (eksemplarično) ali bolj v odrešenjskem pomenu (soteriološko), toliko se zdi gotovo, da hoče apostol s tem stavkom preiti k vstavljenemu spevu o Kristusu. Ta spev postavlja srenji pred oči Kristusov križ kot pravzor in zgled služeče bratske ljubezni, pripravljene na žrtve. Kot ljudje (kot udje) v Kristusu naj kažejo Filipljani v medsebojnem občevanju in medsebojni službi isto ponižnost in izničenje kakor Kristus. Njegova ljubezen do ljudi je Kristusa gnala iz njegove višine v njihovo nižino in v njihovi nižini spet do najvišje točke: v smrt na križu. To ljubezen je Bog popeljal k zmagi, ko je Križanega obudil od smrti in ga postavil za Gospoda nad vsemi svetovi. To je božja ljubezen, ki se v skrajni predanosti takó presunljivo kaže (Rimlj 5, 8; Gal 2, 20). Pavel tudi drugače krepko poudarja to božjo ljubezen: Svojemu Sinu ni prizanesel (Rimlj 8, 32) in nas je v Kri-

stusu Jezusu neločljivo pritegnil v svojo ljubezen (Rimlj 8, 39). Takó je on Bog ljubezni in miru (1 Kor 13, 11). Njegova ljubezen je prosta, le iz njega izhajajoča volja, da reši izgubljene (Ef 2, 4). Obrača se do takih, ki so bili zaradi greha njegovi sovražniki (Rimlj 5, 8). Višek doseže v Sinovi žrtvi (Gal 2, 20).

Pavel ponavlja s tem in hkrati razvija misel, ki jo vsebuje že Jezusovo oznanilo: Bog dobrotno rešuje grešnika zgolj iz čiste, usmiljene ljubezni (Mt 5, 3 ss; Mr 2, 17 vzp. Lk 15, 18, 10 ss).

Tudi **Janez** jasno kaže na ozko povezanost bratske ljubezni s Kristusovo ljubeznijo in njegovo žrtvijo življenje :»Preljubi, ljubimo se med seboj, ker je ljubezen iz Boga...« V tem se je razodela božja ljubezen do nas, da je Bog na svet poslal svojega edinorojenega Sina, da bi mi po njem prejeli (božje) življenje. V tem se kaže (posebnost te) ljubezni: ne da smo mi ljubili Boga, temveč da je on nas ljubil in poslal svojega Sina v spravo za naše grehe (1 Jan 4, 7—10).

Avtorju (1 Jan) gre za »razločevanje, kaj je krščansko«: ugotoviti hoče, da pravi kristjan ljubi, kjer posvetnjak sovraži. Ljubezen kot taka je lastnost Boga, in le Boga. »Svet« more sicer tudi »ljubiti«, kar je njegovega (pravzaprav se »prijazno gledati«), vendar njemu lastne želje, ki so povezane z njegovo prijaznostjo, so laž in ubijanje (prim. Jan 8, 44; 1 Jan 3, 12, 15). Vsakdo, ki ljubi, je iz Boga rojen, tj. se spozna po ljubezni, in pozna Boga, tj. ostane v občestvu z Bogom. Temu, ki ne ljubi (gnostiku, ki prezira božje nravstveno bistvo in njegove zapovedi), Janez odreka poznanje Boga.

V utemeljitvi oblikuje stavek, ki sodi hkrati z Jan 4, 24 (Bog je duh) in z 1 Jan 1, 5 (Bog je luč) k osnovnim oznakam božjega bistva:

»Bog je ljubezen« (1 Jan 4, 8.16). Da je Bog po svojem najglobljem bistvu ljubezen, spozna pisatelj iz božjega delovanja, in sicer iz edinega dejanja: nas svet, ki je bil zapadel smrti, je poslal svojega edinega sina za to, da ljudem podari življenje. Šele s tem »se razodene« božja ljubezen med ljudmi.

Po Sinu nas je Bog tudi usposobil, da postanemo njegovi otroci v pristnem, bitnem pomenu ter nam je vsadil zmožnost, da ljubimo. Bratska ljubezen je torej življenjsko udejstvovanje, oblika biti, uresničevanje Boga na tem svetu.

Sicer Bog tudi v stari zavezi dejavno posega v zgodovino človeštva. Toda v izraelski podobi Boga se novozaveznemu opazovalcu vsiljujejo najprej stroge poteze, čeprav je Jahve od začetka Bog milostne izvolitve in odpuščajoče ljubezni. Nova zaveza pa postavlja v ospredje Boga kot Očeta polnega usmiljenja, ki ve za slabost in grehe svojih otrok, a se kljub temu zanje milostno zavzema. Neprekosljivo to opisuje Jezus v priliki o izgubljenem sinu (Lk 15, 11—32). Prav tega Boga ljubezni meni 1 Jan 4.

## 2. NOVOZAVEZNA PODOBA ČLOVEKA

### a) V Jezusovem sporočilu

NZ govori zelo trezno o človeku. Jezusovo oznanilo človeka najprej ne postavlja v odnos do drugih ljudi, ampak do Boga. V razmerju do Boga se

očitujejo človeška slabost in nebogljenost, padec in krivda. Jezus je skrivljenost, pokvarjenost človeške narave videl in upošteval. Človeku prisoja izrazito nagnjenje k hudobiji (npr. Mt 7, 11; 12, 34.39.45.). V tem pogledu ima Jezus vse ljudi za grešnike. Ko izjavlja: »Zdravnika ne potrebujejo zdravi, ampak bolni« (Mt 9, 12), »nisem prišel klicat pravičnih, ampak grešnike« (ib. 13), govori to z neko ironijo do farizejev, ki so se imeli za »pravične.« V priliki o neenakih sinovih (Mt 21, 28), v drugem delu prilike o izgubljenem sinu (Lk 15, 25— 32), v priliki o farizeju in cestninarju (Lk 18, 10 sl.), kakor tudi v svojih ostrih izrekih proti farizejem (Mt 23) zadosti jasno pove, kako v resnici sodi o njih in njihovi kreposti. Gotovo priznava svojim učencem lepe lastnosti. Imenuje jih svate na ženitnini (Mt 9, 15 vzp.), otroke luči (Lk 16, 8), sol zemlje, luč sveta, toda s tem misli bolj to, kar naj bi bili, kakor pa, kar so še vedno. Njihova narava stoji zanj prav tako pod grehom kakor narava drugih ljudi, saj imenuje Petra naravnost satana (Mt 16, 23). Ponovno omenjajo evangelisti, kako malo so bili apostoli sposobni razumeti Jezusa in kako so se še tik pred njegovim vnebohodom prepirali za prva mesta.

Jezus ima bistro oko za vso človeško, prečloveško revo. V obraz pove svojim poslušalcem: »Vi ste hudobni« (Mt 7, 11), (vi ste) »hudobni in prešuštni rod« (12, 39). Prav zato je poziv k pokori »spreobrnite se« poleg zahteve, naj varujejo blagovesti, velika edinstvena zadeva Jezusovega oznanila, kakor so ga zapisali sinoptiki (Mr 1, 15 vzp.). In Jezusovo prvo dejanje v javnem delovanju, ki o njem poročajo vsi štirje evangelisti, je neke vrste nadomestna pokora za grehe ljudi: sprejem Janezovega krsta (Mr 1, 9—11 vzp.; prim. Jan 1, 29—34). Tudi v Gospodovem govoru, ki nato sledi, prevladuje osnovna misel, da vse ljudstvo tiči v zlu (Mt 11, 20—24 vzp.). V priliki o bogatinu in ubogem Lazarju prodre mračen pesimizem v presoji bogatih in sitih, ki ne poslušajo Mojzesa in prerokov (Lk 16, 31). Ko se je porušil stolp ob kopeli Siloa in ubil 18 Galilejcev, je vprašal Jezus: »Ali mislite, da so bili ti bolj krivi kot vsi (drugi) ljudje, ki prebivajo v Jeruzalemu? Ne, vam pravim: toda če se ne spokorite, boste vsi prav tako pokončani« (Lk 13, 4 ss). A najgloblje tičé v krivdi tako imenovani »pravični«, ker nočejo uvideti svojih naravnih pomanjkljivosti. Hotnice in cestninarji jih prekašajo glede duha pokore (Mt 21, 32). Zato je posebna naloga Sina človekovega, da išče in reši »izgubljeno«, tj. izgubljeno človeštvo (Lk 19, 10). Od poveličevanja človeka, njegovih zmožnosti in njegovega samouresničevanja je Jezusovo oznanilo zelo daleč. »Človečnost« v smislu naravne, dojemljive človeške biti je po njegovem zlomljena; »od znotraj, iz srca, prihajajo ljudem hudobne misli, nečistovanja, tatvine, uboji« ... (Mr 7, 21). V soglasju s Pismom (prim. Gen 8, 21) ve Jezus: človek kot konkretno, zgodovinsko bitje je nagnjeno k zlemu. In brez dvoma stoji zanj v ospredju ta podoba človeka, ne pa podoba najvišjega bitja, ki ga je Bog ustvaril in je poklicano, da gospoduje nad svetom.

Ista sodba velja ne le za posameznika, ampak tudi za konkretne oblike občestvenega življenja, kolikor ga moremo dojeti iz opisovanja štirih evangelistov, pa bodi to v ožjem krogu učencev ali v različnih skupinah in ob-

 čestvih takratnega palestinskega judovstva. Tam začrtana slika o »skupinski

dinamiki« nas močno strezni, posebno še v poročilu o trpljenju. Tukaj moremo videti, kako je ne le posameznik, temveč tudi »skupnost«, družba, potrebna zdravljenja. V vseh štirih evangelijih se pa tudi moremo poučiti, naj se proces zdravljenja v skupnosti začenja pri posamezniku z nenehno obnovo k bolj in bolj nesebični, za službo pripravljeni bratski ljubezni.

Dobro bi bilo pod tem vidikom kdaj prebrati posamezne evangelije.

### b) V ostali NZ

S podobo človeka v Jezusovem izročilu se v osnovnih črtah sklada podoba človeka prve Cerkve, kakor sta nam jo orisala predvsem Pavel in Janez. O tem se lahko prepričamo, če primerjamo npr. obe priliki o neenakih sinovih (Mt 21, 28—32) in o izgubljenem sinu (Lk 15, 11—32) z izvajanji, s katerimi Pavel dokazuje, kako so pogani in Judje potrebni odrešenja (Rimlj 1, 18—3,20). Človek je v tem svetu prikazan kot grešnik, v oblasti tujih sil, v območju »mesa« ter človeške samovoljnosti in sebičnosti, ki je upor proti Bogu (Rimlj 8, 6 sl.; 10, 3; 2 Kor 10, 5). Človeka, ki je sam sebi odtujen in stoji v nasprotju z Bogom, imenuje »mesenega« (Rimlj 7, 14) ali »starega« (grehu podvrženega). Ta, stari človek je bil po krstu simbolično (in genere signi) skupaj s Kristusom križan (Rimlj 6, 6); tega starega človeka je treba v konkretnem življenju »odložiti z njegovimi deli«, »zamoriti« (Kol 3, 5, 9; prim. 2 Kor 4, 10), ker se »kvari po varljivih strasteh« (Ef 4, 22) ali po svojem nagnjenju k laži. Janez slika »svet«, ki se ravna le po trojni poželjivosti, kot človeško eksistenco, ki se je emancipirala od Boga (1 Jan 2, 15—17).

Toda ne le iz poučnega izročila, marveč tudi iz konkretnega dogajanja, kolikor se da razbrati iz ostale NZ, najdemo zelo diferencirano in realistično podobo človeka, zlasti kolikor zadeva skupinsko življenje. Zadostuje, da pod tem vidikom preberemo predvsem pisma apostolov, pa tudi Apd in Raz.

Potrebno je, da imamo pri presoji človeka pred očmi ta realizem brez vseh slepil, kakor se kaže v NZ, da najdemo pravilne vidike za Jezusovo »človečnost« ali »človekoljubnost«. Stvarno jo ima v najvišji meri, toda ne v smislu kakšne zaljubljenosti v splošno (abstraktno) ali umišljeno bitje »človek«, temveč v smislu usmiljene ljubezni do ljudi, do človeka v vsej njegovi nebogljenosti. Ti vidik se nam ne odkrije — ali vsaj ne dovolj — če gledamo ljudi med seboj pretežno pod horizontalnim vidikom, kakor dela npr. sociološko usmerjena skupinska psihologija, ampak z vertikalnim pogledom navzgor k Bogu. Božja veličina, čistost in svetost odkrije človeško sebičnost, slabost in grešnost. V tem pogledu stari duhovni učitelji, kot npr. Maksim Izpovednik (Spoznavalec) ali Bernard Klaravalski, po svojem poznavanju človeka daleč nadkriljujejo moderno globinsko in sociološko psihologijo.[1]

---

[1] Za Maksima Spoznavalca glej poučno monografijo p. Ireneja Hausherrja: **Philautie.** De la tendresse pour soi à la charité selon saint Maxime le Confesseur (Orientalia christiana analecta 137), Rim 1952. Dober kritičen pregled o vprašanjih skupinske dinamike obenem z obsežno literaturo nudi G. **Cruchon S. J.** Georges Cruchon S. J., »Initiation à la Psychologie dynamique — La Personne et son entourage«, Maison Mame, Paris 1963. Nem. prevod: Einführung in die dynam. Psychologie. J. Knecht, Frankfurt a. Main 1965.

## 3. POGOVOR O GLAVNI ZAPOVEDI

Pri Marku (12, 28—34) ni polemika, marveč poučen razgovor z resnim iskalcem. Na pismoukovo vprašanje, kateri zapovedi gre prvo mesto pred vsemi drugimi, poveže Jezus v svojem odgovoru judovsko izpoved vere v Boga (Dt 6, 4 sl.) z zapovedjo ljubezni do bližnjega v Lv 19, 18. Sicer je že rabinska teologija povezovala zapovedi in včasih združila tudi te dve, toda šele Jezus ju je pojmoval kot temeljni zahtevi postave (thora, vodilo) in njeno korenino, ju dosledno uporabljal ter neločljivo med seboj povezal. To je bilo brez dvoma Jezusovo odločilno in originalno dejanje.

### a) Nravnost in bogočastje

Pismouk pritrdi in iz svojega doda: »To je več kakor vse žgalne in druge daritve.« Jezus moža pohvali in opogumi: »Nisi daleč od božjega kraljestva«. Mož je spoznal — in prva Cerkev je to razumela —, da je bila s tem nravnosti priznana prednost pred bogočastjem. To je bila resnična Jezusova srčna zadeva: Matej jo izraža tako, da večkrat navaja stavek iz Oz 6, 6; »Usmiljenja hočem in ne daritve« (Mt 9, 13; 12, 7; prim. 23, 23). To je **polemična** beseda, potrebna v času in okolici, ki je v izpolnjevanju bogočastja, v izvrševanju obrednih predpisov gledala tako rekoč bistvo božjega češčenja. Zato je to tudi **opomin** za vse poznejše čase in razmere, ki bodo postavljene pred podobne skušnjave. Obe zapovedi sestavljata v konkretnem izvrševanju živo enoto. Ni dovoljeno izigravati druge proti drugi. V Jezusovih očeh je nemogoče ločiti religiozno bogočastje ali liturgijo od službe ljudem (prim. Mt 5, 23 sl.). Z ljubeznijo do Boga priznava človek božje vrhovno gospodstvo (suverenost), ljubezen do bližnjega pa je področje udejstvovanja, ki ga je Bog človeku sam določil. Za Jezusa je ta red nezamenljiv, zato zahteva, da gojimo neposredno božje češčenje, predvsem molitev, s krepkim poudarkom na notranjosti (prim. Mt 6, 6 sl.). Hvali pismouka, ker je spoznal, da se mora prava ljubezen do Boga pokazati v ljubezni do bližnjega ter se nikakor ne sme omejiti le na kult.

### b) Notranja utemeljitev zapovedi bratske ljubezni z ljubeznijo do Boga

Povezava obeh zapovedi ni le zgolj zunanja, temveč tudi globoko notranja. Izhaja namreč iz utemeljitve zapovedi bratske ljubezni z ljubeznijo do Boga in potemtakem iz notranjega bistva bratske ljubezni. Sinoptični evangeliji še ne razmišljajo o tej povezavi, pač pa nam prikazujejo Gospodov zgled kot obvezen za bratsko ljubezen: »Kdor koli med vami hoče biti velik, bodi vaš strežnik; in kdor koli med vami hoče biti prvi, bodi vsem služabnik. Zakaj tudi Sin človekov ni prišel, da bi mu stregli, ampak da bi on stregel in dal svoje življenje v odkupnino za mnoge« (Mr 10, 44 sl.). V Lukovi različici se glasi zapoved ljubezni: »Bodite torej usmiljeni, kakor je tudi vaš Oče usmiljen« (Lk 6, 36). Vzporedno mesto pri Mt 5, 48 hoče povedati isto s pojmom, ki je le Judu natančno razumljiv: »Bodite popolni, kakor je popoln vaš nebeški Oče«. S tem pojmom je že v grški stari zavezi preveden hebrejski pojem (tamim), ki pomeni: celostno, neokrnjeno, nedeljivo. Ker je pri Mt nekaj vrstic prej (5, 45) govor o dobroti Boga, ki deli svoje daro-

ve, ki veleva svojemu soncu, da vzhaja nad hudobnimi in dobrimi, hoče povedati izrek pri Mt 5, 45, da mora biti tudi naša ljubezen ali odbrota do sočloveka tako celostna, tako neokrnjena in nedeljiva, kakor je dobrota Očeta v nebesih. Le tako postane človek božja podoba.

Zapoved bratske ljubezni dobi iz Gospodove odrešilne smrti novo, nezaslišano nujnost in možnost: »Novo zapoved vam dam: ljubite se med seboj! Kakor sem vas jaz ljubil, se tudi vi ljubite« (Jan 13, 34). Janez oz. prva Cerkev je mnogo o tem razmišljala. Usedlino te meditacije moremo razbrati iz Janezovih spisov: Bog ljubi človeka in ga hoče rešiti. Kdor torej hoče ljubiti Boga, naj ljubi tudi svojega brata (prim. 1 Jan 4, 21). Tako razlaga prva Cerkev dvojno zapoved, ki jo je Jezus oznanjal. Ljubezen do nevidnega Boga ni možna brez ljubezni do vidnega brata (1 Jan 4, 20). Ljubezen do Roditelja vključuje tudi ljubezen do teh, katere je rodil (1 Jan 5, 1—2).

Po Jan 3, 16 se je božja ljubezen do človeštva razodela po tem, da je Bog poslal in daroval svojega Sina. Božja ljubezen mora biti začetek in razlog za ljubezen na svetu. Jezus je ljubil svoje z vso močjo (Jan 13, 1). V ljubezni je žrtvoval svoje življenje (Jan 15, 13). Po umivanju nog tolmači Jezus to preroško dejanje kot opomin k bratski ljubezni, ki služi: »Ako sem jaz, Gospod in Učenik, vam umil noge, ste tudi vi dolžni drug drugemu noge umivati. Zgled sem vam namreč dal, da bi tudi vi delali, kakor sem vam jaz storil« (Jan 13, 14). Zato je bratska ljubezen »njegova« zapoved: »To je moja zapoved, da se med seboj ljubite, kakor sem vas jaz ljubil« (Jan 15, 12, 17). »Kakor jaz« kaže, kako je v glavni zapovedi treba razumeti v Jezusovem smislu »kakor sam sebe«. Jezus radikalno pojmuje ljubezen, ker misli na božjo ljubezen; ne navezuje jo na kratka človeška, zemeljska merila. Z isto brezmernostjo, s katero človek ljubi sam sebe, naj zdaj, po prihodu božjega kraljevanja, ljubi drugega, bližnjega. Kako daleč, kako globoko naj gre ta ljubezen, kaže prav Kristusovo samožrtvovanje.

### c) Posebnost (notranje bistvo) zapovedane bratske ljubezni

Notranja utemeljitev zapovedi bratske ljubezni z ljubeznijo do Boga nam daje hkrati s semantiko (nauk o stvarnem pomenu besede) odločilne namige za določitev posebnosti, notranjega bistva in daljnosežnosti krščanske bratske ljubezni.

Da NZ označi zapovedano ljubezen do Boga in do bližnjega in jo razločuje od vseh drugih zvrsti človeške ljubezni, uporablja skoraj izključno samostalnik agápe (lat. caritas ali dilectio) in glagola agapan, ki oba že po svojem zvoku spominjata na hebrejsko besedo **ahaba ozir. ahab.** Četudi ima grška kultura več drugih besed, da izrazi ljubezen (npr. éros, philía. storgé, ozir. eran ali erasthai, philein), so že v judovsko-helenističnem svetu besedi agape ozir. agapan dajali prednost pred vsemi drugimi, ker se je zdela najbolj primerna, da izrazi osebno in darujočo ljubezen, docela nesebično in do kraja zvesto ljubezen.

Medtem ko je éros (lat. amor) pomenil strastno ljubezen, ki drugega zase poželi (prim. erotiko in pederastijo), je označeval agapan (lat. diligere) ljubezen, ki zna razločevati, kaj je prav in dobro in kaj ne, ki svoj predmet izbere in drži, ne da bi našla v njem svojo zadovoljitev, marveč bolj zaradi

nesebičnega spoštovanja. Agape je po svojem najglobljem bistvu zadeva volje; četudi igra srce v bratski ljubezni važno vlogo (kot usmiljenje), pa vendar to ni kakšno sentimentalno sanjarstvo, ampak kar najbolj nesentimentalna pripravljenost za pomoč, ki se od njega terja. Iz tega razloga more biti tako ljubezen do Boga kot do bližnjega zapoved: »Ljubi!« Volja je pozvana in človek, ki se pred Bogom odloča v odnosu do bližnjega.

### d) Agape in druge vrste ljubezni

Ako NZ agapo kot božjo, po milosti podeljeno ljubezen močno postavlja v ospredje, to nikakor ne pomeni, da izključuje druge vrste ljubezni, npr. prijateljstvo (philía) ali eros, razen če bi kdo to dvoje razglašal, za edino veljavno; agape more z njima skleniti sintezo, polno življenja, ako se očistita ter se dasta rešiti sebičnih želja. Čudovit zgled take sinteze med božjo po milosti podarjeno ljubeznijo in prijateljstvom najdemo pri Jan 15, 13—16. Prijateljsko razmerje učencev do Jezusa se začenja od dne njegove izvolitve: bila je Gospodova svobodna izvolitev, s katero je svoje služabnike povzdignil v prijatelje. Kakor je Bog v SZ izbiral svoje prijatelje, tako je Jezus izvolil svoje prijatelje. Njihova pokorščina nasproti njegovemu nalogu (zapovedi) najostreje izraža, da to nikakor ni prijateljstvo med enakimi: on ostane Gospod. Njegov nalog pa je določen kot zapoved ljubezni, on sam jo izpolni v vsem obsegu. V svojih dejanjih se z njimi vendar izenači. Na to tudi enakost meri, da jim »je vse razodel, kar je slišal od Očeta«. Učenci pa naj se s svoje strani izenačijo z njim, predvsem v ljubezni prav do žrtve življenja (prim. 1 Jan 3, 16).

## 4. ZAPOVED LJUBEZNI V GOVORU NA GORI

### a) Dobro, ne zlo, bodi odgovor na zlo (Mt 5, 38—42; prim. Lk 6, 29 sl.).

Zgledi, ki v pridigi na gori tako pri Mt kot pri Lk osvetljujejo Jezusovo zapoved ljubezni, kažejo, kako stvarno gleda na svet, v katerem je treba živeti po zapovedi ljubezni. To je svet, napolnjen s skušnjavami in krivičnostmi; ob njih se mora učenec izkazati. Če povežemo izrek, da se ne ustavljaj zlemu, z Mt 5, 37 in 43—48, postane jasno, da zlega nikoli ni dovoljeno storiti, in tam, kjer drugega ogroža, tudi ne kratkomalo dopustiti (prim. Mt 5, 21—32), pa naj besedo »zlo« razumemo stvarno ali osebno kot hudobnega človeka. Jezus ne zanika, da je razlika med dobrimi in hudobnimi ljudmi, pač pa odklanja mnenje, po katerem naj človek svojo ljubezen izkazuje le takim, ki so po njegovem dobri. Zla naj učenci ne premagujejo tako, da v obrambi sovražnika s silo potolčejo, temveč stvariteljsko z dobrim (prim. Rimlj 12, 21), in sicer ne le z zunanjimi dejanji, marveč bolj z notranjimi deli srca, polnega Boga. Beseda, ki terja pripravljenost sprejeti nadaljnji udarec po zgledu Ebed Jahveja (= božji služabnik Iz 50, 6; prim. Žal 3, 30), kaže morda, v kakšni nevarnosti so bili Jezusovi učenci, saj so jih pred sodiščem kot krivoverce bičali.

Pri odvzemu plašča ali suknje je prvotno treba misliti — pri Mt — na spor pred sodiščem, ali — pri Lk — na roparski napad —, kjer je bilo eno

ali več oblačil zastavljenih — ali ugrabljenih. Učenec naj celo v tako drastičnih primerih krivico ali nasilje sprejme, dà, ponudi naj se še k nadaljnjemu prenašanju in naj tako zlo prestreže. Tu Jezus od učenca terja skrajno stvariteljsko dobroto, ob kateri se razbije vsa zloba. Pri teh izrekih gre za priostren način govora, ki naj zbudi poslušalčevo pozornost, kako resno je mišljena zahtevana pripravljenost ter jo s tem še poudarja, ne da bi jo dobesedno vzeli; na to kaže Jezusovo ravnanje pred velikim duhovnikom (prim. Jan 18, 22 sl.).

b) **Ljubezen do sovražnikov** (Mt 5, 43—48; prim. Lk 6, 27 sl., 32—36)

V ljubezni do sovražnika doseže bratska ljubezen vrhunec. Jezus odstrani vse ograje, s katerimi bi človek rad omejil ljubezen do bližnjega na določene narodne ali tudi verske skupnosti. Mt ima po vsem videzu pred očmi kot kontrast npr. vedenje kumranske skupine. V odločilni eshatološki uri je imela ta ločina občestvo z grešniki za nemogoče. Popolna zavzetost za Boga in strogo izpolnjevanje njegovih postav jo je privedla do takih-le določil: »Vse sinove luči (je treba) ljubiti, vsakega po njegovi zaslugi v božji srenji, vse sinove teme pa (je treba) sovražiti, vsakogar po njegovi zadolžitvi, v božjem maščevanju« (1 QS I, 9 sl.; prim. 1 QS I, 3 sl.; IX, 21). Osebnemu maščevanju se hoče pobožni vsekakor odreči: »Nikomur nočem poplačati hudega, z dobrim hočem preganjati človeka. Pri Bogu je namreč sodba čez vse žive, on povrača možu po njegovem delu. Nočem se togotiti v duhu brezbožnosti ... In z možmi pogubljenja se nočem prepirati do dne maščevanja. Toda svoje jeze ne bom odvrnil od mož hudobije in ne bom se zadovoljil, dokler ne bo določil sodbe« (1 QS X, 17—20). Kakor pri vseh borbenih gibanjih, tudi pri tem ni misliti na sovraštvo, ki velja posameznemu človeku, marveč sovraštvo do brezbožnosti, pri čemer je seveda treba razumeti konkretno družbo kot nje nositeljico. Jezus je proti temu. Izrecno vključuje v bratsko ljubezen tudi nje, ki se prav zdaj bore proti nam, pri tem pa je bržčas izkustvo preganjanja zaradi vere izoblikovalo Matejevo sliko. Ta oblika kaže, da zelo misli na sovraštvo, ki ga je okusil na lastnem telesu, ne samo na misli in čustva. Lk 6, 27 sl. govori splošno o sovraštvu, kletvi in žalitvah. Oba (Mt in Lk) govorita o priprošnji. To kaže, da ljubezen ne sme ostati golo čustvo, marveč mora postati dejanje; kjer so komu v preganjanju zvezane roke, tam je na mestu morda največje in najvažnejše dejanje: molitev. Dalje kaže, da se dá taka ljubezen le tam uresničiti, kjer je resnična vera v božjo pričujočnost in si dá vernik k temu pomagati. Taka ljubezen je torej dobrota, ne storitev, ki se da meriti in bi smela terjati nagrado ali si lastiti zaslugo.

Naravni (tj. brezmerni) sebičnosti zapadli človek ravna drugače, tako kot »cestninarji« in »pogani«.

Pozdrav igrá pri rabinih veliko vlogo in prej pozdraviti pomeni posebno počastitev. Z brati so mišljeni ne samo člani iste družine, marveč predvsem vsi, ki pripadajo isti (verski) skupnosti. Prav spričo preganjanja od tistih, ki žive izven teh mej, dobiva zgled prav posebno krepko izrazno moč.

Povzemimo: Jezus utemeljuje svoj klic k ljubezni do sovražnikov, s tem da pokaže na Boga, ki je »popoln« (Lk 6, 36 »usmiljen«). S to besedo

»popoln« (grško téleios) LXX prevaja hebrejski pojem (tamim), ki pomeni nekaj celostnega, neokrnjenega in nedeljivega. Tako meni tudi Mt s tem izrazom človekovo življenje, ki je usmerjeno vseskozi na Boga, ne misli pa, da je kakšna zaključena skupnost brez pogreškov, kakor npr. kumranska.

### c) Večja pravičnost in »zlato pravilo« (Mt 7, 12; Lk 6, 31)

V Lukovem evangeliju zaključuje »zlato pravilo« opomin, naj ljubimo sovražnike brez odpora ter naj bomo nesebično pripravljeni pomagati vsakomur; s konkretnimi primeri pojasnjene zahteve dvigne na splošno raven (Lk 6, 27—30), hkrati pa uvede naslednje motivacije (Lk 6, 32—34) zapovedi ljubezni, kakor jo pojmuje Jezus.

Matejev evangelij pa gleda na »zlato pravilo« kot zaključek celotnega Jezusovega nauka v pridigi na gori ter obenem kaže, kako je treba razumeti spolnjevanje postave, o kateri govori Mt 5, 17—20. Mt prevzame strogo judovskokrščansko besedo, da do konca sveta nič ne bo prešlo od postave (5, 18), razlaga pa to tako, da se **vse, kar postava zahteva, mora resnično zgoditi, se resnično mora spolniti.** To se zgodi v nauku in delu Jezusa ter njegovih učencev, ki njegov nauk in delo nadaljujejo. Jezus pa je soboto prelomil, Mojzesovo ureditev odklonil (Mt 5, 31 sl.) in predvsem jedilne postave razveljavil (Mt 15, 11). Kako more torej Mt izjaviti, da nobena črka postave, dà, celo nobena okrasna poteza ne bo prešla, dokler bo stala zemlja? Kaj Mt s tem misli, postane koj jasno, ako vidimo, da izraz »postava in preroki« povezuje z »zlatim pravilom« in s tem daje razumeti: postava in preroki ne nameravajo končno nič drugega kakor dosledno uporabo »zlatega pravila« — ali kakor pravi na drugem mestu: radikalno spolnjevanje glavne zapovedi (prim. Mt 22, 39 sl.). Tudi Pavel razume bratsko ljubezen kot polno spolnitev postave (Rimlj 13, 8—10). Vsa postava, z vsako črko in kljukico, je zapopadena v zapovedi bratske ljubezni, kakor jo je Jezus razlagal v besedi in dejanju. Kakor v zapovedi bratske ljubezni se tudi v zlatem pravilu priporoča kot vsem znano merilo za ljubezen do sočloveka samoljubje človeškega srca. Tega samoljubja s tem nikakor noče priznati kot nekaj dobrega, ampak se samo predpostavlja kot trdno zakoreninjeno dejansko stanje (ki se komaj dá odstraniti).

Če torej Jezus terja od svojih učencev več zvestobe do postave, kakor jo kažejo farizeji, gotovo ne misli, naj prevzamejo še več zapovedi in prepovedi, marveč le, da morajo slehernemu storiti, kakor primitivni egoizem zase želi, da mu drugi storé. Vprašnje je le, odkod dobiti moč za tako ravnanje. Mt navaja pred zlatim pravilom stavke o moči molitve (7, 7—11).

## 5. DOLŽINA IN ŠIRINA BRATSKE LJUBEZNI

V zvezi z vprašanjem o glavni zapovedi pripoveduje evangelist Luka kot zgled (prvotno zase stoječo) zgodbo o usmiljenem Samarijanu. Uvaja jo s pismoukovim vprašanjem (Lk 10, 29): »Kdo je moj bližnji?« Četudi zgodba morda prvotno sploh ni imela namena vpraševati po bližnjem, vendarle daje odgovor na to vprašanje (vsaj implicite). Gotovo je bilo upravičeno vpra-

šanje, kaj razume Pismo pod »bližnji«, ker je bil odgovor v tačasnem judovstvu še sporen. Sicer so vsi rabini soglašali s tem, da je gotovo mišljen član naroda in tudi prozelit v polnem pomenu, needinost pa je vladala med njimi glede izjem. Med palestinskimi Judi, še bolj med helenističnimi, so se posamezni učitelji zavzemali za razširitev zapovedi ljubezni na vse ljudi. Ti učitelji so izhajali iz verskega nauka, da so vsi ljudje ustvarjeni po božji podobi in so zato terjali spoštovanje do vsakega človeka in obzir do njega (prim. Preg 14, 31; 17, 5; Job 31, 15). To razširitev je napovedoval že prevod LXX pri prevajanju hebrejske besede rea, ki označuje narodnega in verskega pripadnika, z grškim plesíon = bližnji. Grško prevodno izročilo gotovo ni po naključju izbralo izraza, ki je posebno splošen in širok ter se nikakor ne omejuje na »pripadnika zaveze«. Toda v Palestini je pri farizejih, esenih in zelotih v Kristusovem času prodrla ozkosrčna razlaga besede rêa.

Prilika, ki jo Jezus pripoveduje kot odgovor na vprašanje, naj bi **izzivala:** duhovnik in levit, zastopnika zaveznega ljudstva, in k temu še bogoslužja, na katerem so bili Judje tako ponosni, gresta mimo pripadnika lastnega naroda; osramoti ju Samarijan, zaničevani narodni sovražnik. (Tudi na drugem mestu daje Jezus poganom prednost pred »sinovi kraljestva«: Mt 8, 11 sl.; prim. Lk 13, 28 sl.). Prilika pa naj bi predvsem **pozvala k dejanju.** Jezus zaobrne pismoukovo vprašanje; tako je pismouk prisiljen osovraženega Samarijana (vsaj v tem primeru) označiti za »bližnjega«, nato ga Jezus pozove, naj ga posnema.

Jezusu torej ni šlo v prvi vrsti za definicijo, marveč bolj za pravilno ravnanje. Definicijo, ali bolje razmejitev, je vendarle podal tudi v zaobrnjenem vprašanju, toda v drugačnem smislu, kakor jo je pričakoval pismouk. Jezus pojma »bližnji« ni omejil, ampak mu je odvzel meje: bližnji, ki ga meni glavna zapoved, je v Jezusovem smislu vedno konkreten, pomoči potreben človek; kot takemu mu gre ljubezen, ki naj prav tako obstoji v konkretni pomoči.

Formulacija vprašanja, s katerim se končuje prilika (Lk 10, 36): »Kateri izmed teh treh, se ti zdi, je bil bližnji tistemu, ki je padel med razbojnike?«, pokaže eno najglobljih srčnih zadev Jezusovega oznanila: v določenem položaju je za to, da najdeš, kako naj prav ravnaš, pred vsem potrebno, da je najbolj notranje jedro, človekovo »srce«, na pravem mestu, v redu. To je le tedaj možno, če se človek dá voditi nesebični ljubezni, ne išče pa izgovora v napisani ali nenapisani postavi. Duhovnik in levit, ki gresta mimo moža, ki so ga ranili razbojniki, sta zastopnika zakonitosti, ki se drži okostenelih pravil in je nič ne gane, kar leži zunaj tega obzorja, ki ga utesnjuje zakon. Nasprotno pa ima Samarijan, človek, ki so ga Judje sovražili, srce, da izkaže usmiljenje. Njegovo ravnanje kaže, da prava ljubezen do bližnjega ni nekaj vnaprej danega, marveč stvariteljsko, dejavno ravnanje, ki opazi potrebo bližnjega ter se domisli vsega, kar je za učinkovito pomoč potrebno.

Pripoved se je obračala na judovske ljudi, ki so s seboj prinesli že določeno usmerjenost. Ljubezen do Boga in njegove postave so jim vcepljali že od mladosti, ne pa enako tudi zavesti, kako se mora ljubezen do Boga izkazati v ljubezni do soljudi. Človeško razlaganje postave je utesnilo njihov pogled in privedlo do prekmernega poudarjanja zunanje zapovedanega in obredno predpisanega (Mr 7, 1—13). Z nepodkupnim pogledom za prvotno

voljo božjo in za »važnejše v postavi« (Mt 23, 23) je Jezus svojim rojakom po narodnosti in veri odprl oči. Bog išče človeka, hoče njegovo rešenje (prim. Mt 18, 14); hoče ga videti tako usmiljenega kakor je sam usmiljen. Zato hoče iz srca prihajajočo (Mt 18, 35), darujočo in usmiljeno ljubezen med ljudmi.

Še ena okolnost zasluži našo pozornost: verna zastopnika izvoljenega ljudstva, duhovnika in levita, osramoti nevernik ali krivoverec (Samarijan). Jezus je dal priznanje usmiljeni ljubezni, kjerkoli jo je našel. V svoji, vsem ljudem odprti ljubezni se je boril proti človeškim, tudi verskim predsodkom. Branil je prezirano grešnico, »ker je pokazala veliko ljubezni«, zato ji je tudi Bog odpustil »veliko grehov« (Lk 7, 47). Posvaril je svoje učence, ker so hoteli tujemu eksorcistu prepovedati, da zdravi v Jezusovem imenu (Mr 9, 38 sl.). Pri vseh teh zgledih mu je šlo za spontano, z ničimer zakrito izkazovanje ljubezni do Boga v ljubezni do ljudi. Nikakor pa iz teh in drugih zgledov ne smemo sklepati, da je šlo Jezusu »pravzaprav« samo za spontano človeško pomoč, ne za vero v Boga in ljubezni do njega. Ti dve ostaneta za bratsko ljubezen vedno temelj, ki vse nosi.

## 6. HOJA ZA JEZUSOM KOT VAJA V BRATSKI LJUBEZNI

(Mt 19, 16—30; prim. Mr 10, 17—31; Lk 18, 18—30)

Iz Primerjave z Markom, kateremu Luka tu zelo tesno sledi, je zelo jasno razviden Matejev namen orisati hojo za Jezusom kot vajo v bratski ljubezni. Le Matej namreč dodaja dekalogu (v izboru) zapoved ljubezni do bližnjega (po Lv 19, 18), kakor so to imeli tudi judovski katekizmi (prim. Didahe 1 sl.). Ko bogati mladenič izjavlja, da je »vse to spolnjeval«, ter sprašuje: »Kaj mi je še treba?«, zahteva Jezus še nekaj: v popolni samoodpovedi se daruj docela Bogu! To darovanje Jezusu ponazori z naročilom: »Daruj vse svoje premoženje ubogim in hodi za menoj!« Med obema Jezusovima odgovoroma na mladeničevo vprašanje (prvi odgovor Mt 19, 18.19); drugi odgovor Mt 19, 21) obstaja svojevrstna vzporednost in dialektika: da prideš v življenje, je dovolj, da izpolnjuješ božje zapovedi, kajpak takó, kakor to Jezus razume (prim. pridigo na gori, predvsem Mt 5, 17—6, 34 in 7, 21—27); če pa jih pojmuješ drugače, namreč legalistično in le takó (po črki) spolnjuješ, to ni zadostno. Če hoče biti bogati mladenič »popoln«, tj. docela po božji volji, brezgrajen pred Bogom, mora ravnati korenito; v tem primeru se mora ločiti od bogastva ter slediti Jezusu.

Prej so v dvojnem Jezusovem odgovoru gledali dve stopnji nravstvenega prizadevanja in se povzpeti nanju, naj bi bilo človeku prosto prepuščeno, ali so videli v njem celo dve različni stopnji blaženosti, kateri bi mogel človek s tem pridobiti. To razlaganje ni točno zadelo smisla Jezusovih besed. »Zaklad v nebesih« ni mišljen kot posebno plačilo, marveč kot protivrednost za oddajo zemeljskih zakladov ter se ujema (je enak) s pojmom »večno življenje« kakor pri Mt 6, 20. Stavek: »Ako hočeš biti popoln« se prepušča na voljo mladeniču, da se za to odloči ali se temu »višjemu« sklepu odreče. Predajo imetja razlaga Jezus za tega moža kot spolnitev božjih zapovedi, kakor jih on pojmuje, kot izraz darovanja sebe Bogu, do korenine segajoče

pokorščine, docela v smislu pridige na gori (prim. Mt 6, 24). Jezusov opomin in zahteva sta nekaj enotnega, kar se le stopnjema odkriva.

Kdor hoče priti v življenje, mora biti »popoln«: spolnjevati mora božje zapovedi, pa tako radikalno pojmovane, kakor jih razlaga Jezus. V primeru bogatega mladeniča to pomeni, da se mora odreči svojemu zemeljskemu imetju in hoditi za Jezusom, kjer se bo vadil v bratski ljubezni ob zgledu Jezusove služne ljubezni in njegove radikalne samoodpovedi.

V isto smer kaže v svojem prvem delu prilika o bogatinu in ubogem Lazarju (Lk 16, 19—26). Zgodba ne izigrava usode ubožca proti bogatinu, da bi uboge potolažila z upanjem na boljše onstransko življenje, ampak kaže, kje se po božji sodbi konča pot bogatinov, ki nimajo ne očesa ne srca za svoje trpeče soljudi. Po smislu velja to tudi za ubožca, ki tako kot bogatin ravna nasproti še ubožnejšemu.

## 7. ZAPOVED BRATSKE LJUBEZNI V SITUACIJI »POSLEDNJE URE«

Jezusova zahteva po ljubezni, pojmovana kot pripravljenost za spravo in za službo ljubezni, je v okviru njegovega oznanjevanja božjega kraljestva tudi eshatološko motivirana, se pravi: kot zahteva »poslednje ure« dobiva še posebno nujnost, in sicer v dvojnem pogledu: a) ker k temu poziva bližajoče se povračilo), b) ker ta odgovor terja že podarjeno rešenje poslednjega časa.

### a) Bližina poslednje sodbe

Po Lk 12, 57—59 je božja sodba blizu. Mi vsi smo na poti k sodbi. Spričo tega položaja je nujna zahteva ure, da se z morebitnim zemskim nasprotnikom ali upnikom še hitro spravimo ali pobotamo; poravnava z njim namreč ne dovoljuje odloga. Neizprosno bo božja sodba terjala pravico za sočloveka in njegove zahteve izsilila. Pri božji sodbi ne bo milosti za nas, če ne bomo že poprej popravili vsake krivice, ki smo jo storili drugemu, in spolnili vseh dolžnosti ljubezni (prim. Mt 5, 23 sl.).

K spravi in odpuščanju (Lk 6, 37; Mt 7, 2; prim. Mr 11, 25; Mt 6, 14 sl.; 18, 35) poziva Jezus s tem, da kaže potrebnost božjega odpuščanja pri sodbi. Misel na veliki obračun zapoveduje preudarnost (Lk 16, 1—8) ter oproščenje dolgov bližnjemu (Mt 18, 23—34; 6, 12).

Ko spodbuja s pozitivnim delom ljubezni, navaja kot nagib to, da smo pri sodbi nujno potrebni božjega usmiljenja (Mt 5, 7). »Kraljestvo, ki je pripravljeno od začetka sveta«, se bo dalo samo tistim, ki morejo pokazati dela usmiljenja (Mt 25, 31—46). Pogled na véliki obračun nas poziva k pripravljenosti za ljubezen: tisti, ki so dajali, bodo poplačani z zvrhano mero (Lk 6, 38). Za dela ljubezni čaka veliko plačilo (Mr 9, 41; Mt 10, 41), za miloščino nebeški zaklad (Mr 10, 21; Lk 12, 33; Mt 6, 2 sl.; prim. 12, 21); tudi ljubezen do sovražnikov bo poplačana (Lk 6, 32—35). Za vse delo v službi bratov čaka bogato povračilo (Mr 9, 35; Mt 24: 45 sl.; 25, 14—30; Lk 12, 48 b), nasprotno pa bo zaničevanje učenca kaznovano (Mt 18, 10; prim. Mr 9, 42—48).

Vsi ti opomini k spravljivosti in k delom ljubezni ne dobivajo iz zveze z eshatološkim položajem, tj. spričo bližnjega povračila, že svoje zadnje, teološke motivacije, marveč — iz bližine in nevarnosti konca — le silno in resno nujnost. Bližnji konec vpliva le prigodno na zadržanje, kakor ga terja Jezus, mu je le praktično-parenetični, ne pa notranji in dokončni nagib.

### b) Navzočnost rešenja

Zahteva po spravi in dobrih delih je bistveno in načelno motivirana s tem, da je rešenje že navzoče, že vnaprej dano. Prilika o neusmiljenem hlapcu terja oproščenje (dolga) le od tega, kateremu je bilo poprej podarjenih 10.000 talentov (Mt 18, 23—34). Jezus pripoveduje o velikih in majhnih dolžnikih, katerih dolg se je črtal (Lk 7, 41 sl.; prim. 16, 1—8). Ne obstaja namreč le dokončno božje odpuščanje pri sodbi (Mt 18, 32—34; 6, 14; 5, 25 sl.; Lk 6, 37), le-to oduščanje more biti zagotovljeno že na zemlji, po Janezu Krstniku (Mr 1, 4; prim. 11, 30; Lk 7, 30), ga more Bog že vnaprej dati (Mr 11, 25; Mt 5, 23 sl.; 6 ,12; Lk 18, 14), tudi Jezus ga je zagotovil (Lk 14, 21; prim. Mr 2, 17; Lk 19, 10; 23, 39—43; Mt 15, 24) in dal (Mr 2, 5; LK 7, 47 sl.; prim. Mr 2, 10). Podoba je, da je Jezusovo občevanje z grešniki zunanje znamenje takega odpuščanja grehov (Lk 19, 1—10; 7, 36—47; Mr 2, 15 ss; prim. tudi Mt 11, 19). To vnaprej podeljeno odpuščanje ostane sicer na zemlji vedno pogojno: vezano je na lastno pripravljenost za odpuščanje drugim. Odpuščenje grehov že sedaj na zemlji je eno od znamenj, da je čas rešenja že nastopil, da se je prihodnost že začela.

Tudi pozitivni pozivi k službi in dobrim delom ne prejemajo svoje posebne in dokončne motivacije iz pričakovanja prihodnjega plačila; ta dolžnost je namreč globlje zakoreninjena v sreči, da smo bili sami obdarovani. Kdor je prejel toliko »talentov«, mora z njimi delati (Mt 25, 14—30; prim. Lk 12, 48 b). Kdor je skusil Jezusovo ljubezen, razdeli polovico svojega imetja ubogim (Lk 19, 8). Morda stoji za podobo o oproščenju dolga (Mt 18, 23—34; Lk 12, 1—8) ne samo stvarna zahteva po pripravljenosti za odpuščanje, ampak tudi zahteva po dobrih delih. Kdor je »zastonj prejel«, naj tudi »zastonj daje« (Mt 10, 8). Z ljubeznijo do bližnjega je pač kakor z ljubeznijo do Boga: komur je odpuščen velik dolg, ta mora veliko ljubiti (Lk 7, 36—47; prim. tudi 19, 8).

Takó more končno tudi Jezusovo izkazovanje ljubezni v službi bližnjemu (Lk 22, 27), njegovo rešiteljno delo, postati spodbuden nagib. Službo ljubezni zahteva končno ne pričakovanje prihodnje sodbe in upanje na prihodnje plačilo, ampak dejstvo, da je rešenje že med nami, da je doba zveličanja že nastopila: dela ljubezni in služba so edino primeren človekov odgovor božji dobrotni ljubezni. Tako moremo skupaj z Bogom vršiti delo človekoljubja v poslednji dobi.

Tako ima Jezusov učenec v zgodovini in v svetu še svojo veliko odgovornost. Vsekakor ni, kar Jezus tako zelo poudarja kot zahtevo »poslednje ure«, samo kulturno delo, temveč oznanjevanje božjega kraljestva (Lk 10, 3; Mr 5, 19; prim. Mt 3, 14; 6, 7) in služba bratom. Jezusova zahteva je eshatološko in hkrati teocentrično religiozno kar najkrepkeje poudarjena.

V tej zvezi se naloga človeka v stvarstvu in svetu (prim. npr. Mr 12, 13—17; Mt 17, 24—27 in Mr 10, 2—9 sl., tudi Lk 16, 10 sl.) sicer ne taji, pač

pa gotovo zelo »relativira« in jasno določa kot naloga druge vrste nasproti »le enemu potrebnemu« (Lk 10, 42), ki »daje Bogu, kar je božjega« (Mr 12, 17). Z drugimi besedami: vse naloge v stvarstvu in svetu je Jezus »nazaj vzel« v veliki molk službe bratom, v tiho službo bližnjemu. Čuječnost, usmerjena na poslednjo uro, na Gospodov prihod, jamči bolj kot vse drugo pravo mero in potreben napon v krščanski službi svetu. Ta služba je bržčas tudi najboljša družbeno-kritična služba. Morebiti izpolnjujejo stvariteljsko naročilo in naloge v svetu najbolje tisti Kristusovi učenci, ki se odpovedujejo njegovemu uživanju, pa naj bodo za svet zaprti ali odprti, v svojem ravnanju in zadržanju pa znajo povezovati radikalno usmerjenost na Boga z nesebično službo bratom. Čuječnost ljubeče pozornosti do Gospoda, ki je navzoč tudi v najmanjšem bratu, jih bo učila razločevati, kje in kako morejo uporabljati družbene vzore, politično oblast in kulturne ideje kot orodje.

Situacija »poslednje ure« nam kliče v spomin **dolgost** bratske ljubezni. Od ene strani jo določa kratkost časa, ki je na voljo človeškemu življenju, enemu pokolenju: »To pa pravim, bratje, čas je kratek ..., zakaj podoba tega sveta preide« (1 Kor 7, 29.31), po drugi strani pa je njegov sad, v Kristusu zakoreninjen, neminljiv, večen.

## 8. BRATSKA LJUBEZEN V PRIPOVEDI O POSLEDNJI SODBI

(Mt 25, 31—46) ali resnično »Večno v človeku«

V opisu poslednje sodbe pri Mt gledajo nekateri neposredno Jezusovo besedo, izviren del njegove pridige; drugi ga imajo le za delo prve Cerkve odn. evangelista (Mt), vsekakor ne brez podlage iz prvotnega Jezusovega izročila. Naj že to vprašanje rešimo tako ali drugače, toliko se zdi gotovo: iz tega opisa izvemo, **kako zelo so v prvi Cerkvi cenili dela ljubezni** in **kako zelo so jih pojmovali** kot **Jezusovo srčno zadevo.** Središčni izrek: »Kar ste (odn. niste) storili kateremu izmed teh mojih najmanjših bratov, ste (odn. niste) meni storili« (Mt 25, 40.45) razen tega tako zelo ustreza Jezusovemu duhu in izraz »najmanjši« pač tudi Jezusovemu načinu govorjenja ali njegovi govorici (prim. Mr 9, 42; Lk 17, 2; Mt 11, 11; 10, 42; 18, 6.10.14), da tukaj gotovo prihaja do veljave ena od njegovih bistvenih srčnih zadev. Da se Jezus naravnost enači z ljudmi, predvsem z ubogimi, potrebnimi, preganjanimi ljudmi, to se razen pri Mt 10, 40—42 predpostavlja tudi v Apd 9, 4; 22, 7; 26, 14: kdor preganja njegove učence, preganja njega samega. Posebnost tega mesta pa je, da so v to obljubo vključeni vsi ubogi, ne samo preganjani Jezusovi učenci ali misijonarji v stiski.

Tradicionalno naziranje, da bodo pri vesoljni sodbi vsi ljudje sojeni po delih ljubezni, je gotovo še najbolj utemeljeno. Tudi člani krščanske občine niso izvzeti od tega merila ali kriterija Sodnika vesolja. Mateju kakor Pavlu je veliko do tega, da bi ljudje božjo voljo povsod ne le slišali, ampak jo spolnili. Da prav sami s seboj zadovoljni, ki menijo, da so vse storili, tega ne storé ter glavno zapoved prav v bratski ljubezni prestopajo, to vesta Matej (20, 11 sl.) in Luka (15, 28 sl.) iz Gospodovih prilik in Pavel iz lastne skušnje (Rimlj 10, 2 sl.; Flp 3, 4—6).

Dela ljubezni so odločilno merilo za božjo sodbo. S tem druge nravne zahteve, ki je Matejev evangelij označuje kot Jezusovo navodilo, kot so zakonska čistost in zvestoba (5, 27—32), obravnavanje jezika hudobnih besed (12, 36 sl.), tudi pogumno priznavanje Jezusa pred ljudmi (10, 32 sl.) nikakor niso razveljavljene, toda dela bratske ljubezni imajo prednost in jih nič ne more nadomestiti. Prav tako bi napak razumeli, če bi hoteli bratsko ljubezen omejiti na areligiozno človečnost (humanizem). Že misel na sodbo sama naj bi obvarovala pred tem. Transcendentni Bog hoče, da ga ljubimo v ljudeh, Sin človekov, da ga ljubimo v njegovih bratih. Toda transcendentni Bog (odn.) Sin človekov, ki ima božje polnomočje, ostane Sodnik, ki izreče končno sodbo ter s tem pokaže svoje gospostvo nad ljudmi.

Dolžnost do sočloveka se zelo določno obrača na ljudi v posebni potrebi, na »najmanjše«. Tu se pokaže Jezusova jasna predstava o tem, komu mora veljati naša posebna ljubezen, pomoč in skrb, komu moramo postati »bližnji«. So izbrani zgledi, ki pač posegajo po judovskih predlogih, ki pa zastopajo tudi splošno izkustvo človeške bede. Vsi skupaj kažejo, da ni mišljena kakšna splošna ljubezen do ljudi, marveč usmiljena, pomagljiva ljubezen do bednih in takih, ki si sami ne morejo pomagati, tako ljubezen, kakor jo je Jezus kazal v svojem življenju.

Končno ne smemo prezreti, da so med »telesnimi« deli usmiljenja navedeni tudi zgledi, ki bolj pomenijo duhovno, notranjo pomoč stiskanim: pogledati, kako je z bolnikom, obiskati jetnike. Na zunaj se njihovo stanje večinoma ne spremeni, toda človeško sočutje jih opogumi in poteši. Iz Jezusovih besed in dejanj morejo priti v poštev še druga »duhovna« dela usmiljenja, posebno odpuščanje pregreškov (Mt 6, 14; 18, 21—35; prim. Lk 23, 34); pa tudi tam je gonilni nagib usmiljena ljubezen, ki nam jo je izkazal Bog.

## Literatura


**Balthasar** v, H. U., Glaubhaft ist nur die Liebe, Johannes-Verlag, Einsiedeln 1963.

**Isti,** Herrlichkeit, Band III., 2/2, Johannes-Verl., Einsiedeln 1969, 407—429; Gott im Bruder begegnen.

**Blank** J., Jesus von Nazareth. Geschichte und Relevanz, Herder, Freiburg i. b. 1972.

**Heinen** W., Liebe als sittliche Grundkraft, Herder, Freiburg i. B. 1968.

**Lotz** J. B., Die Stufen der Liebe, J. Knecht, Frankfurt a. M. 1971.

**Schelkle** K. H., Theologie des Neuen Testaments, Band III: Ethos, Patmos-Verlag, Düsseldorf 1970, 125—139; Nächstenliebe.

**Schiler** H., Das Ende der Zeit, Herder, Freiburg i. Br. 1971, 124—135: Bruderliebe nach dem Evangelium und den Briefen des Johannes.

**Schnackenburg R.,** Die sittliche Botschaft des Neuen Testamentes, M. Huebner' Verlag, München 1962, 65—81, 124—128, 172—178, 255—265.

**Isti,** Schriften zum Neuen Testament, Kösel-Verlag, München 1971, 435—458: Mitmenschlichkeit im Horizont des Neuen Testaments.

**Schürmann H.,** Ursprung und Gestalt, Patmos-Verlag, Düsseldorf, 1970, 279—298: Eschatologie und Liebesdienst in der Verkündingung Jesu, 61—73: Gemeinde als Bruderschaft.

**Spicq C.,** Agape dans le Nouveau Testament. — Tekstna analiza, 3 zvezki, J. Gabalda et Cie, Paris 1958—59.

**Isti,** Agape. Prologomènes à une étude de Théologie néotestamentaire, Louvain 1955.

**Isti,** Théologie morale du Nouveau Testament, zv. II., J. Gabalda et Cie, Paris 1965, 482—549: Aimer Dieu et le prochain, c'est toute la Loi et les Prophètes.

**Isti,** Die Nächstenliebe in der Bibel, Benziger-Verlag, Einsiedeln 1961.

**Völkl R.,** Christ und Welt nach dem Neuen Testament, Echter-Verlag, Würzburg 1961.

**Warnach V.,** Agape. Die Liebe als Grundmotiv der neutestamentlichen Theologie, Patmos, Düsseldorf 1951.

**Welte B.,** Dialektik der Liebe, J. Knecht, Frankfurt a. M. 1973.

**Wendland H. D.,** Ethik des Neuen Testaments, Vandenhoeck et Ruprecht. Göttingen 1970.

K temu komentarji posameznih novozaveznih knjig in zadevni članki v Theologisches Wörterbuck zum NT, izdal **G. Kittel** in **G. Friedrich,** zal. W. Kohlhammer, Stuttgart 1933—1973.

## Zusammenfassung

DAS GEBOT DER BRUDERLIEBE, BETRACHTET AUF DEM GRUND DER NEUTESTAMENTLICHEN HEILSBOTSCHAFT.

P. Tomaž Kurent O Cist.

Das Referat ist auf Grund von Eph 3, 14 ff disponiert und in acht Abscnitte gegliedert. Im 1. Abschnitt betrachten wir die **Höhe** der Bruderliebe, die sich aus dem neutestamentlichen Gottesbild ergibt.

Im 2. Abschnitt ermessen wir die **Tiefe** der Bruderliebe an Hand des neutestamentlichen Menschenbildes.

Im 3. Abschnitt wird interpretiert das **Gespräch über das Hauptgebot** (Mk 12, 28—34).

Im 4. Abschnitt wird untersucht das **Liebesgebot in der Bergpredigt.**

Im 5. Abschnitt ermessen wir die **Weite** und Breite der Nächstenliebe an Hand der **Geschichte vom barmherzigen Samariter** (Lk 10, 30—37).

Im 6 Abschnitt wird die **Nachfolge Jesu als Einübung in die Nächstenliebe** aufgezeigt.

Im 7. und 8. Abschnitt betrachten wir die **Länge** der Bruderliebe in der Situation der »letzten Stunde (d. h. im Hinblick auf die neutestamentliche Eschatologie) und in der grossen Gerichtschilderung (Mt 25, 31—46).

France Oražem

# TEMNA NOČ JANEZA OD KRIŽA

Veliki španski mistik sv. Janez od Križa (1542—1591) prav gotovo še danes velja za najjasnejšega in najbistrejšega teologa duhovnega in še posebno mističnega življenja. Z izredno bistrino in psihološkim čutom razlaga, kako more človek rasti v notranjem prisrčnem zedinjenju z Bogom. V svojih delih predvsem opisuje pot, ki jo je sam prehodil in rastel v vedno večjem spoznanju in popolni ljubezni do Boga. Sam je najbolj izkusil, da različno trpljenje, če ga človek sprejema iz ljubezni, prinaša veliko notranje spoznanje, božje razsvetljenje in duhovno uteho. Čim bolj ga je mučila odsotnost božje luči, tembolj ga je po prestani preizkušnji zopet z vso močjo obsijala, mu razodevala božje skrivnosti, ga tolažila in vedno tesneje in prisrčneje združevala z Bogom. Ta notranja luč je tisto podarjeno božje spoznanje nadnaravnih stvarnosti in Boga samega, ki človeku omogoča, da se ga oklene z vsem žarom svojega bitja.

Pričujoči sestavek hoče pokazati, kako nas ta veliki teolog duhovnega življenja uči, in to predvsem iz svojega izkustva, da je temna noč očiščevanja pot do spoznanja nadnaravnih stvarnosti in notranjega osebnega zedinjenja z Bogom.

## I. POPOLNOST ZAHTEVA NOTRANJE OČIŠČENJE

Janez od Križa v svojih delih velikokrat ponavlja, da je človekovo notranje osebno zedinjenje z Bogom odvisno od dveh dejavnikov: negativnega in pozitivnega. Prvi je v tem, da nima človek nobenega prostovoljnega teženja, ki bi nasprotovalo božji volji. Drugi, pozitivni, pa je v tem, da človek dela samo to, kar je božja volja. Prvi element je osnovni pogoj drugega. Zakaj božja volja ne more nikdar popolnoma prevzeti človeške volje, dokler ta teži za tem, kar je nasprotno božji volji. Prav ta drugi element je bistven za krščansko življenje. Človekova volja mora biti tako prežeta z božjo voljo, da je ta vodilo, spodbuda in moč vsega odločanja in delovanja. Ko to doseže, nista več dve volji, zakaj človekova volja je vsa potopljena v božji. »V stanju zadinjenja postaneta obe volji ena sama volja, to je božja, ki je postala tudi človekova volja.«[1] Človekova volja potem več ne išče sebe, ampak samo božjo slavo.

Janez od Križa v svoji knjigi Salita del Monte Carmelo mojstrsko razlaga, kako se more človek notranje očistiti in osvoboditi vsake navezanosti, da mora priti do notranjega prisrčnega osebnega zedinjenja z Bogom. Kdor je navezan na stvari, jih bolj ljubi in ceni, kot zaslužijo, nikdar ne more zares ljubiti Boga. Bog ne prepoveduje ljubiti stvari, nasprotno, celo zapoveduje nam, da jih ljubimo in cenimo. Toda ljubiti jih moramo pravilno, ljubiti jih moramo tako, kakor nam on zapoveduje. Bog zahteva zase vso našo

[1] Salita del Monte Carmelo I. 11, 2. Uporabljal sem italijanski prevod del Janeza od Križa. (S. Giovanni della Croce, Opere, versine del P. Ferdinando di S. Maria OCD, Roma 1967).

ljubezen. Zahteva, da ima on vedno prvo mesto, in ne dovoljuje, da ljubimo stvari, če nismo prej prečistili svoje ljubezni v njegovi neizmerni svetosti.[2]

Če se v svojem delovanju že malo zavestno oddaljimo od božje volje, ne moremo več reči, da ta odloča v nas. Potem bi bila poleg božje volje v nas še druga ljubezen, ki nasprotuje tej volji, in tako bi se ustvarjala v naši volji napetost in razdeljenost. Tu se postavljata dve nasprotujoči si izbiri: Bog ali stvari. V Bogu ne najdemo vseh stvari v tem življenju in ne v stvareh »vsega Boga«. Človeka notranje vzgibava božja volja, prav tako pa tudi njegova lastna volja, če ni preoblikovana po božji volji. Dovolj je že majhna ovira in že lahko nastane notranji »spor«. Znana je primera, s katero pojasnjuje, kako mora biti človek notranje svoboden in nenavezan, če se hoče dvigniti k Bogu. »Vseeno je, kako je ptič privezan, z debelo vrvico ali s tanko nitko. Privezan je in ne more leteti, dokler vrvice ne pretrga. Gotovo je, da tanko vrvico laže pretrga kot debelo. V vsakem primeru pa jo mora pretrgati, če hoče zleteti.«[3] Podobno je vsaka nepravilna navezanost na stvari v nasprotju z božjo voljo, zato se človek notranje ne more po njej preoblikovati. Tako je jasno, da je za resnično notranje zedinjenje z Bogom potrebno iti skozi temeljito notranje očiščenje, potrebna je radikalna in absolutna nenavezanost. Pot resničnega notranjega očiščenja in zbranosti v globini duše je zelo naporna in včasih dolgotrajna, toda kristjan jo mora opraviti, če hoče spopolniti svoj življenjski poklic: živeti v vedno bolj osebnem prijateljskem odnosu z Bogom. To zedinjenje zahteva angažiranost vsega človeškega bitja. Zahteva pomiritev in očiščenje duha in čutov. Potrebno je, da se zmanjša vabljivost svetnega hrupa, raste pa razpoloženje za poslušanje, ustvarja notranji molk in zbranost, ki omogočata, da se v kristjanu vedno bolj razširja posvečevalna božja navzočnost. Bog hoče, da dela človek velikodušno. Potem bo tudi on do njega oziroma v njem velikodušen. »Če človek res išče Boga, ga njegov ljubljeni Gospod še bolj išče.«[4]

Ko Janez od Križa razlaga, kako pride človek do notranjega prisrčnega zedinjenja z Bogom, naglaša, da tu ni potrebno samo aktivno delo, v katerem se človek trga in obrača od stvari in svojo ljubezen usmerja k Bogu, temveč je pomembno predvsem pasivno delo, ki ga Bog opravlja, človek pa zvesto sprejema, ko Bog zbuja v njem ljubezen, ki vodi k Bogu in po kateri Bog zares postane njegov.

Na poti ljubezni in očiščevanja sta aktivna in pasivna ljubezen in očiščenje, zakaj »ljubiti pomeni očistiti se za Boga vsega, kar ni Bog.[5] Človek se mora darovati in se tudi pripraviti in omogočiti, da ga more Bog sprejeti. Če se človek ne pripravi in ne sluti, da ga Bog sprejme, ne bo nikdar dejaven v pravilni smeri krščanskega življenja in tudi nikdar ne bo prišel do potrebne notranje zbranosti in poglobitve v božjo voljo. Nikdar se ne bo pripravil in odločil za popolno ljubezen, ki edina pripravlja uresničenje globokega krščanskega izkustva.

Janez od Križa razlaga ta dvojni vidik notranjega očiščevanja v svojih dveh delih: Salita del Monte Carmelo in Notte Oscura. V Salita del Monte

---

[2] Prim. Salita del Monte Carmelo I. 11, 4.
[3] Salita del Monte Carmelo I. 11, 3.
[4] Fiamma viva dámore B 28.
[5] Salita del Monte Carmelo II. 5, 7.

Carmelo govori o aktivnem vidiku, v Notte Oscura pa o pasivnem vidiku notranjega očiščevanja.[6] Pri svojem razglabljanju zelo upošteva človeško naravo, duha in čutnost, ker se pač moreta oba navezati na stvari. Zato tako nazorno opisuje delo, ki ga more človek napraviti, da se čutnost odtrga od stvari, postane duh svoboden in se združi z Bogom. Na tej poti očiščevanja, ki vodi do zedinjenja in izkustva Boga, mora človek premagovati dve meji, in sicer očiščenje čutov in očiščenje duha. Oboje pa obsega aktivno in pasivno prizadevanje.

Prav je, da že takoj na začetku opozorimo, da Janez od Križa zelo poudarja, da aktivno in pasivno delo očiščevanja nista dve stanji, ki bi se zaporedno sledili, ampak sta dve hkratni sestavini ene same stvarnosti.

## II. TEMNA NOČ

Janez od Križa v svojih delih velikokrat govori o temni noči, skozi katero mora iti človek, če se hoče res osebno združiti s svojim Bogom. Kaj je pravzaprav ta temna noč, ki je tako značilna za tega duhovnega teologa?

Po njegovem nauka je temna noč pot duše, ki jo mora »prehoditi«, da se v prisrčnem prijateljstvu sreča z Bogom. To je pot odpovedi, pot notranje prostosti in svobode. »Noč imenujemo stanje, v katerem so našemu poželenju odvzeti vsi užitki in vsa zadovoljstva v stvareh. Kakor je naravna noč pomanjkanje svetlobe, ko nam izginjajo izpred oči vsi predmeti, ki jih v svetlobi dobro vidimo. Noč je pomanjkanje svetlobe, ko zmožnosti vida ostanejo v temi, oropane vseh predstav in podob o stvareh. Tako nastane z zatajevanjem poželenja noč duše, ko človek ne želi nobene stvari in tudi ne uživa v stvareh. Duša je v temi, prosta je vsega. Tej notranji prostosti in nenavezanosti pravimo noč duše. Samo odvzem stvari še ne pomeni, da je duša v noči, da je očiščena, da je prosta, dokler hrani v sebi želje in hrepenenje po različnih stvareh. Noč duše nastopi, ko človek v sebi pravilno uredi poželenje po stvareh in tudi vse užitke v njih. Niso stvari, ki lahko zagospodujejo človeku in mu škodujejo, saj te same ne morejo priti vanj, ampak poželenje, navezanost, to more biti v človeku in to mu škoduje. Zato se je treba najprej tega osvoboditi.[7]

Janez od Križa razlikuje aktivno in pasivno noč. Aktivna noč duše je v tem, kar more človek sam napraviti in dejansko tudi napravi za notranjo prostost.[8] Pasivna noč pa je božje delo v duši. Človek to delo z notranjo pripravljenostjo in dobrohotnostjo samo spremlja.[9] Poleg tega razlikuje še noč čutov in noč duha. V noči čutov se človek reši in osvobodi vseh čutnih želja po stvareh, vsega, kar ugaja telesu, kakor tudi vseh naslad volje.[10] V noči duha pa se duša reši in osvobodi ne samo čutnih užitkov, ampak tudi duhovnih. Opira se samo na nadnaravno vero in se z njeno močjo dviga k Bogu.[11]

---

[6] Prim. Salita del Monte Carmelo I. 13, 6.
[7] Salita del Monte Carmelo III. 3, 1—4.
[8] Prim. Salita del Monte Carmelo I. 13, 1.
[9] Prim. Salita del Monte Carmelo I. 13, 1—6.
[10] Prim. Salita del Monte Carmelo I. 1, 2.
[11] Prim. Salita del Monte Carmelo I. 5, 7.

### 1. Aktivna noč čutov

Prva človekova skrb in delo v duhovnem življenju je, da v sebi prenavlja nižjega čutnega človeka, ki naj ga čimbolj podredi višjemu duhovnemu. To delo je zelo potrebno, ker bi se sicer duh sploh ne mogel dvigniti k njemu, ki je edino dobro, in ga v resnici ljubiti. Zato je nujno, da gre človek skozi aktivno noč čutov.

Janez najprej svetuje, da pri vsem tem delu notranjega očiščevanja gledamo predvsem na vzor resnično svetega življenja — Kristusa. Ob njem, ki je vse delal v božjo slavo, se najbolj učimo, kako moramo uporabljati svoje čute in se iz ljubezni do njega odreči »vsakemu čutnemu užitku, ki ni v božjo slavo«.[12] Človek ne sme egoistično uživati, kar ugaja njegovim čutom, ampak se mora prav ob tem dvigniti k Bogu, ko mu daruje užitke in zadovoljstva, ki jih občuti. Bog jih tudi dovoljuje, da bi se mogle človekove moči in sposobnosti z večjo vztrajnostjo notranje očiščevati in prenavljati. Takó tudi naravna tolažba in veselje pomagata, da se bližamo Bogu in rastemo v njegovi ljubezni. To je tudi misel sv. Pavla, »veselite se vedno v Gospodu« (Flp 4, 4). »Ali torej jeste ali pijete ali kaj delate, vse delajte v božjo slavo« (1 Kor 10, 31). Če se človek ustavlja samo pri čutnih užitkih, je razumljivo, da ne more nikdar stopiti v noč čutov.

Še bolj kot zatajevanje čutov naglaša zatajevanje strasti in željá. »Človek mora biti prost vseh željá, tudi najmanjših, da more priti do popolnega zedinjenja z Bogom.«[13] Ker je na prvi pogled ta zahteva zelo stroga in skoraj nemogoča, jo Janez takoj omili oziroma pojasni. »Niso vse želje enako škodljive niti vse enako ne vznemirjajo duše.«[14] Premaguj poželenje mesa, poželenje oči in napuh življenja, od koder izvira toliko slabih željá.«[15] Nikakor pa seveda ne zahteva očiščenja zaradi očiščenja, ampak zaradi tistega, ki mora biti človeku vse. Prostost in »praznino« ustvarjamo v sebi zato, da jo more napolniti on, ki je vse. Kristusova ljubezen mora biti gonilo vsega zatajevanja in očiščevanja.

To je kratko vsebina aktivne noči čutov, po kateri se človek najlažje posveti duhovnemu življenju. Molitev postaja tembolj osebna in duhovna. Človek je že na pragu kontemplacije, napredujočih. Bog prihaja naproti njegovemu prizadevanju, čeprav v začetku še zelo neopazno.

### Znamenja kontemplativne suhote

Znano je, da človek na začetku duhovnega življenja doživlja navadno veliko notranje veselje. Molitev, liturgija, razne pobožnosti pa tudi spokorna dejanja imajo posebno očarljivost in so vir pravega notranjega zadovoljstva. To opažamo zlasti pri konvertitih. Zato vse to »prakticirajo« z neko lahkoto, osebno zavzetostjo in zadovoljstvom. To notranje zadovoljstvo ima v duhovnem življenju neverjetno važen in psihološko predvidnostni pomen. Človeka ohrabruje na poti, da prenaša in premaguje slabosti in ga spodbuja k nadaljnjemu prizadevanju v duhovnem življenju.

---

[12] Salita del Monte Carmelo I. 13, 3.
[13] Salita del Monte Carmelo I. 11, 1.
[14] Salita del Monte Carmelo I. 11, 1.
[15] Salita del Monte Carmelo I. 13, 6.

Ko je človek dovolj uveden in usmerjen v duhovnem življenju in je to notranje zadovoljstvo opravilo svojo nalogo, pusti Bog dušo v suhoti, v pomanjkanju izkustva notranjega doživljanja, ki se je prej zdelo samo po sebi umevno ob izvrševanju kreposti in pri molitvi. Bog povzroči to suhoto zato, da bi človek duhovno še bolj zaživel in bi ga osvobodil »dejavnosti nizkih čutov in pogovorov, kjer je do sedaj iskal Gospoda nepopolno in malo uspešno.«[16]

Ker pa morejo težave zlasti pri premišljevanju izvirati tudi iz mlačnosti in zaradi psihične nerazpoloženosti, navaja Janez od Križa tri znake, po katerih moremo spoznati očiščevalno suhoto in jo ločiti od bolj ali manj zadolžene suhote.

Najprej čuti človek vedno večje težave pri premišljevanju in končno pravo nesposobnost. »Domišljija postane nedelavna. Prijetnost in zadovoljstvo, ki sta prej prihajali od predmeta, v katerega se je človek poglabljal, se spremenita v suhoto.«[17]

Drugo znamenje, ki je še vedno negativno, je v tem, da človek tudi v naravnih stvareh ne najde več nobenega veselja in zadovoljstva. To pomeni, da suhote ne povzročajo grehi ali nove nepopolnosti in razvade. Ker pa človeka ne zadovoljijo nobene stvari, ne nadnaravne in ne naravne, more biti vzrok takega stanja nerazpoloženje ali melanholičnost, ki pogosto preprečujeta, da bi človek doživljal notranje veselje in zato je treba iskati še druga znamenja.[18]

Tretje znamenje je najbolj zanesljivo. Zaradi svoje suhote je človek zaskrbljen, da morda s svojim ravnanjem in življenjem ni všeč Bogu. Ta notranja tesnoba ga v resnici priganja, da je zavzet za Boga. In prav to je zanesljivo znamenje, da ne gre za mlačnost.[19] Mlačen človek se namreč ne vznemirja in ne briga za Boga. Kolikor se človek umirja, toliko bolj se suhota spreminja v preprosto ljubečo in vsestransko pozornost na Boga, ki mu postaja vedno večja uteha in resnično zadovoljstvo.[20] Ta pojav je zelo zanesljivo znamenje začetne kontemplacije. Človek se približuje molitvi vere, molitvi kontemplacije. Bog je zdaj spremenil svoje delovanje. Pojmovni način meditiranja je prešel v nepojmovni način kontemplativnega spoznanja.[21]

S kontemplacijo se človek vedno bolj odpira posvečevalnemu božjemu delovanju, ki prinaša razumu luč in volji ljubezen. Meditacija, ki jo spremlja življenje, pripravljeno na odpoved, teži za tem, da se osvobodi pritiska čutov in jih podredi višjim zahtevam duha. Potem uporablja tudi te, da iščejo Boga. Vse to pa ustvarja v notranjosti prijetno čustveno razgibanost, ki je velikokrat vir mnogih dobrih sklepov in namenov.[22]

Ko doseže človek po meditaciji in odpovedi določeno stopnjo »poduhovljenja« svojih čutnih sposobnosti, nastaja v njem popolnejša, kontemplativna molitev.

---

[16] Notte Oscura I. 8, 3.
[17] Salita del Monte Carmelo II. 13, 2; glej tudi Notte oscura I. 9, 8.
[18] Prim. Notte Oscura I. 13, 2.
[19] Prim. Notte Oscura I. 3, 4.
[20] Prim. Notte Oscura I. 3, 6—7.
[21] Prim. Salita del Monte Carmelo II. 13, 2; 14, 6—7.
[22] Prim. Salita del Monte Carmelo II. 12, 3.

## 2. Aktivna noč duha

Človek se mora osvoboditi in rešiti navezanosti na stvari, in prav tako tudi navezanosti po svoje razumevati, uživati in občudovati. Ko odstrani vse, kar ni Bog, doseže božjo podobnost in se prenavlja v Bogu.[23] Tega pa nikakor ne more doseči brez temeljitega očiščevanja, in to ne samo nižjega čutnega človeka, temveč tudi višjega duhovnega. Zato je razumljivo, da preide Janez od Križa iz aktivne noči čutov v aktivno noč duha. Po tej noči človek že precej napreduje v duhovnem življenju. Noč duha je posebnost tistih, ki začno prehajati h kontemplaciji. Bistvo noči duha je v tem, da se človek duhovno odtrga od vsega, ne samo čutnega, ampak tudi duhovnega, se popolnoma nasloni na nadnaravno vero in se v njej bliža Bogu.[24]

Duh se očiščuje z delovanjem duhovnih sposobnosti uma, spomina in volje. Teološke kreposti vera, upanje in ljubezni imajo nalogo, da jih očistijo. Vera razum, upanje spomin in ljubezen voljo.

### a) Vera očiščuje razum

Janezovo misel, kako vera prenavlja in očiščuje razum, bi mogli kratko izraziti: Nobena ustvarjena in ne zamišljena stvar ne more človekovemu razumu služiti kot neposredno sredstvo za zedinjenje z Bogom. Samo vera je bližje, primerno in neposredno sredstvo, ki vodi človeka k Bogu.[25] Da dokaže to misel, navaja najprej splošen dokaz. »Vsa sredstva morajo biti primerna svojemu cilju. Da se človekov razum bliža Bogu, kolikor je v tem življenju mogoče, mora izbrati primerno sredstvo, ki ga z Bogom povezuje in mu je neposredno podobno. Pri tem je treba poudariti, da od ustvarjenih stvari, tako višjih kot nižjih, nobena človeka neposredno ne zedinja z Bogom in mu tudi nobena ni neposredno podobna.«[26] Potem še naprej pojasnjuje svojo misel. »Čeprav je res, da je med Bogom in stvarmi neka zveza, saj se v njih kažejo njegove lastnosti, je vendar kljub temu neskončna razlika med božjim in njihovim bistvom. Zato je nemogoče, da bi se razum sam prek stvari združil z Bogom.«[27] Samo vera je neposredno in primerno sredstvo, ki človeka notranje združuje z Bogom. »Med vero in Bogom je takšna podobnost, kakršna je razlika med Bogom, ki ga gledamo, in Bogom, v katerega verujemo. Bog je neskončen, tako nam ga vera tudi predstavlja, je troedin in takega vera razodeva.«[28] To resnico pojasnjuje s svetopisemsko podobo o posodah Gedeonovih vojakov, »ki so držali luč v rokah, pa je niso videli, ker so jo imeli skrito v temnih posodah. Po so te posode razbili, se je pokazala luč. Ob smrti se tudi naše posode ‚razbijejo' in takoj se pokaže božja slava in božja luč, ki jo prinaša nadnaravna vera.[29] Nadnaravna vera je skrivnostna lestev, po kateri se bližamo Bogu. To je svojevrstno in primerno sredstvo, ki človeka notranje osebno združuje z Bogom, kakor napoveduje že prerok Ozej: »S teboj te zaročim, to je zedinite se z menoj po veri.«[30]

---

[23] Prim. Salita del Monte Carmelo II. 4, 3.
[24] Prim. Salita del Monte Carmelo II. 7, 5.
[25] O tem zelo obširno razpravlja zlasti v drugi knjigi Salita del Monte Carmelo.
[26] Salita del Monte Carmelo II. 8, 3.
[27] Salita del Monte Carmelo II. 8, 3.
[28] Salita del Monte Carmelo II. 8, 4.
[29] Salita del Monte Carmelo II. 10, 4.
[30] Notte Oscura II, 2, 1.

Janez od Križa pripisuje zlasti teološki kreposti vere sposobnost in nalogo očiščevanja razuma v kontemplaciji, ki je ljubezensko spoznavanje Boga. Veri pripada »oko duha, notranje gledanje Boga.«[31] Človek naj se popolnoma prepusti notranji luči vere in bo gotovo prišel do vedno tesnejšega osebnega odnosa z Bogom.

### b) Upanje očiščuje spomin

Prenova razuma ne bi veliko ali nič koristila, če se ne bi hkrati očiščeval tudi spomin. Saj je to stečišče, v katerem niso samo tiste oblike spoznanja, ki pridejo z razumom, temveč so tu tudi razni vtisi čutov. »Spomin se mora rešiti in izprazniti vsega spoznanja in oblik, tako da ni v njem vtisnjenih nobenih sledov in odtisov. Biti mora gladek in prazen, pozabiti mora na vse, kot da še nič ni šlo skozenj.«[32]

To očiščevanje spomina mora napraviti upanje. »Vsaka posest nasprotuje upanju, kakor pravi sv. Pavel: ‚Upanje pa, ki se vidi, ni upanje.' Čim bolj si praznimo spomin, tem bolj upamo, in čim bolj upamo, tem bolj smo delavni in prizadevni na poti k Bogu. Človek toliko več doseže v duhovnem življenju, kolikor več upa. Upa pa tem bolj, čim bolj se je notranje osvobodil in rešil vsega. Mnogi, žal, nočejo otresti s svojega spomina naslad in prijetnosti, zato so nesposobni, da bi prišli do najvišjega dobrega. Zakaj kdor se ne odpove vsemu, kar ima, ne more biti moj učenec' (Lk 14, 33).«[33]

Kako naj upanje prenavlja in očiščuje naš spomin, nam Janez od Križa zelo jasno pove. »Da človek živi v popolnem in čistem upanju na Boga, je treba delati takole: Z dejanji ljubezni naj se človek ob raznih spominih na stvari in ob različnih doživetjih notranje obrne k Bogu. O njih naj misli le toliko, kolikor je potrebno, da razume svoje dolžnosti in jih izpolnjuje.«[34]

Na drugem mestu pa svetuje, »da se spomnimo spoznanja o raznih stvareh, kadar so imele dober učinek in to napravimo zato, da v sebi poživimo spoznanje in ljubezen do Boga.«[35] Tako hitro praznimo in očiščujemo svoj spomin in notranje svobodni bolj zahrepenimo po Bogu.

### c) Ljubezen očiščuje voljo

»Če bi očistili razum in spomin, a ne tudi volje, bi pravzaprav še nič ne dosegli.«[36] Očiščevanju volje pripisuje Janez največji pomen. »Vse delo za zedinjenje z Bogom je odvisno od volje in njenih nagnjenj. Volja, ki je velikokrat takó posvetna, mora postati božja in edina.«[37] Potrebno je očistiti voljo, in to s teološko krepostjo ljubezni.

Vera nam odkriva Boga, upanje si ga želi, ljubezen pa si ga prisvoji, in to potem, ko je temeljito očistila voljo, tako da je docela nenavezana na stvari.[39] Bistvo ljubezni je namreč v tem, da človek uskladi svojo voljo z

---

[31] Salita del Monte Carmelo II. 1, 2.
[32] Salita del Monte Carmelo II. 1, 4.
[33] Salita del Monte Carmelo III. 7, 3.
[34] Salita del Monte Carmelo III. 14, 1.
[35] Salita del Monte Carmelo III. 6, 3.
[36] Salita del Monte Carmelo III. 15, 1.
[37] Salita del Monte Carmelo III. 15, 2.
[38] Prim. Notte Oscura II. 21, 6; Salita del Monte Carmelo III. 15, 1.
[39] Prim. Notte Oscura II. 18, 5.

božjo, »da obe volji odločata in delujeta kot ena.«[40] Ljubezen je torej popolna pokorščina, popolna zvestoba in popolna predanost Bogu, ki zdrobi in sežge vsako navezanost, ki skuša zasužnjiti voljo. Ko je volja prosta vsake navezanosti, more šele želeti in hoteti, kar želi in hoče Bog. Nikakor pa seveda ni dovolj, da se odpovemo samo vsemu materialnemu in čutnemu svetu, ki je v nas in okrog nas. Svoje srce moramo znati prav odtrgati tudi od tistih stvarnosti, ki so nam pomagale k Bogu, a niso Bog.

Z očiščenjem volje po ljubezni je končana aktivna noč. Ko je volja očiščena, je človek napravil vse, kar je v njegovi moči, da se bliža Bogu. »Če človek s svoje strani napravi vse, kar more, je nemogoče, da bi tudi Bog ne storil vsega, in se mu vsaj v skrivnostni tišini ne dal in razodel. Kakor posije zjutraj sonce v tvojo sobo, če ti odpreš okno, tako bo Bog, ki ne spi, prišel v prazno dušo in jo napolnil z božjimi darovi. Bog bdi nad našo dušo kakor sonce, da se ji podari.«[41]

### 3. Pasivna noč čutov

Videli smo, da pomeni noč čutov prehod od meditacije h kontemplaciji, in to po mučni notranji suhoti, katere znake smo tudi že spoznali.

Že v meditaciji, v trenutkih posebne zbranosti, daje Bog bežna nadnaravna razsvetljenja in spoznanja. Ko se poveča molitev notranje preprostosti in zbranosti, postaja to razsvetljenje vedno bolj bogato, vse do stanja, ko more človek ves čas meditacije prebiti v notranji prisrčnosti z Bogom. To je najbolj neopazna in nevsiljiva oblika notranjega poučevanja.[42] Do sedaj je človek iskal Boga v meditaciji in se mu bližal, sedaj pa je Bog sam tisti, ki deluje v njem, človek pa bolj pasivno sprejema njegovo delovanje, ki ga notranje prenavlja, razsvetljuje in posvečuje. Bog »odtrga človeka od čutnega življenja, da ga dvigne v duhovnemu življenju.«[43] Potrebno je očistiti čute, kolikor ti ovirajo delovanje duha. Če človek vzdržuje svoje notranje življenje na ravni čutnega, ne bo to življenje nikdar postalo pravo duhovno življenje, in se tudi nikdar ne bo notranje docela približal Bogu v njegovi neposrednosti, temveč vedno samo po temnosti in premišljevanju stvari.[44] Bog, ki je absoluten, neizmeren in transcendenten, ne more imeti nič skupnega z ustvarjenimi stvarmi. Človek more najti Boga zares le, če se odpove vsem stvarem in celo sam sebi in to po radikalnem očiščenju čutnih in duhovnih sposobnosti.[45]

Ker pa človek ne more doseči popolnega očiščenja in prerojenja samo s svojimi naravnimi človeškimi močmi, je potrebno, da v to notranje delo poseže Bog sam, in sicer takó, da ostane človek pasiven in samo sprejema. To notranje očiščevanje poteka za ceno zelo hudih notranjih bolečin, ki trgajo človeka od stvari in tudi od njega samega. Odpoved je pot k popolnosti. Kolikor bolj se človek dviga v notranji prostosti, toliko bolj uspešno je božje delovanje. In kolikor bolj neovirano in uspešno postaja božje delo-

[40] Salita del Monte Carmelo I. 11, 3.
[41] Fiamma viva d'amore B 44.
[42] Prim. Cantico spirituale 29, 12.
[43] Notte Oscura I. 8, 3.
[44] Prim. Salita del Monte Carmelo II. 12, 1.
[45] Prim. Notte Oscura I. 14, 4.

vanje, toliko bolj se zmanjšuje človekovo prizadevanje, dokler se končno ne zedinita v popolnem notranjem soglasju.[46]

Prvi božji posegi povzročajo praznoto čutnega življenja. Bog se nekako zakrije in človeka pusti v mučni samoti, brez notranje vneme in razsvetljenj, z mnogimi neprijetnostmi in bolečinami. Podrejanje in prilagajanje čutov duhu poteka takó, da so jim odvzeti prijetni užitki in zadovoljstva. Ta prvi prihod notranje praznote je pogoj, da se more človek dvigniti od »mesenega« sveta v duhovnega. Vse sposobnosti, ki so bile v službi čutov, sedaj obogatijo in uglasijo delovanje duha. Ker nimajo več lastne »hrane«, zapadejo v suhoto in absolutno praznino. Suhota pri molitvi prihaja torej od nesposobnosti čutov, da bi se prilagodili duhovnemu dinamizmu. Suhota, ki jo spremlja velikodušno in zvesto življenje, je znamenje božje bližine, znamenje Boga, ki sedaj veliko bolj zanesljivo in pristno deluje kakor pa v čutni razgibanosti. Ta neposredni stik in sodelovanje z Bogom dela meditacijo zelo težko, če ne že včasih celo nemogočo, ustvarja pa začetek kontemplativne molitve.[47]

Meditacijo ustvarjajo diskurzivna dejanja, ki jih prek oblik in podob poraja domišljija. Opira se vedno na čutno ravnanje in domišljijo, ki ima tu zelo pomembno vlogo. Ko pa se Bog neposredno razodeva, postanejo besede in premišljevanje nepotrebne. Sedaj ostane samo eno: molčati in ljubiti. Kadar se nam Bog daruje, prihajajo besede zelo redko.[48]

To, kar dela suhoto mučno, je dejstvo, da človek ne more premišljevati. Delovanje Svetega Duha je še vedno zelo obzirno in ne prinaša tistega notranjega zadovoljstva, ki spremlja podarjeno kontemplacijo. [49] Kontemplacija v noči čutov še ni podarjena kontemplacija. Je le še bolj srečanje razsvetljenja s preprosto dejavnostjo duše, naraven sad meditacije, ki se nekako oblikuje v intuitivno spoznanje, prešinjeno z ljubeznijo.[50]

Seveda pa ima noč čutov v suhoti in grenkobi tudi svojo tolažbo in veselje. Če Bog odvzame užitke in ugodja čutom, stori to zato, da bi bolj uživali v izbranih stvareh, pripravlja nas na višje stopnje duhovnega življenja.[51] »Med notranjo suhoto, in to navadno takrat, ko nič ne mislimo, podeli Bog prijetnost duha, čisto ljubezen, včasih pa tudi različna duhovna spoznanja, da jih potem v ljubezni uresničimo.«[52]

Na vprašanje, koliko časa traja noč čutov, pravi Janez od Križa, da je to največ odvisno od božje volje.

Velja pa tu neko splošno načelo: toliko bolj prisrčno in osebno bo zedinjenje z Bogom, kolikor bolj temeljito je očiščenje.[53]

### 4. Pasivna noč duha

Da se človek zedini z Bogom v globini kontemplativnega izkustva, ki se uresničuje na visokih stopnjah duhovnega življenja, mora iti še prek druge »puščave« in se podvreči nadaljnjemu, še bolj temeljitemu očiščevanju,

---

[46] Prim. Notte Oscura II. 3, 1.
[47] Prim. Notte Oscura II. 17, 1—2.
[48] Prim. Notte Oscura I. 9, 8—10.
[49] Prim. Notte Oscura I. 13, 10.
[50] Prim. Salita del Monte Carmelo II. 13, 1—4.
[51] Prim. Notte Oscura I. 14, 4—8.
[52] Notte Oscura I. 13, 10.
[53] Prim. Notte Oscura I. 14, 5—7.

ki pripravlja človeka na tiho mučeništvo in ga usposablja na molitev v »duhu in resnici« (Jan 4, 23).

Čeprav je noč čutov dolgo trajala, vendar ni mogla dokončno opraviti svoje naloge, temveč je samo pripravila čustvenost na temeljito očiščenje, ki poteka v pasivni noči duha. »Nepopolnosti čutov dobivajo svojo moč od duha, od duhovnih sposobnosti. Tu so korenine, dobre in slabe želje in nagnjenja. Dokler niso te očiščene, ne morejo biti odstranjene nepopolnosti in škodljivosti čutov.«[54] Očiščenje čutov je glede na očiščenje duha samo vhod in začetek kontemplacije in ima namen ter nalogo, da podredijo čute duhovnim sposobnostim, saj jih prav čuti ovirajo, da se ne morejo tesneje združiti z Bogom. »Zvijačnost starega človeka je v duhovnih sposobnostih.«[55] Samo noč duha more človeka osvoboditi vseh njegovih slabosti in nasprotij, »da hodi v temi — to je nenavezanosti na stvari — in čisti veri. Saj je vera najbolj zanesljiva in najbolj primerna pot do notranje osebnega zedinjenja z Bogom.«[56]

Pravilna naravnava in poduhovljenje naših sposobnosti in nagnjenj je seveda delo Svetega Duha. To Janez od Križa zelo jasno pove: »Kdo bi se mogel osvoboditi slabih nagnjenj in teženj, če ga ti, o Bog, v svoji čisti ljubezni ne dvigaš k sebi. In kako bi se grešen človek mogel približati tebi, če ga ti, Gospod, ne dvigneš s tisto roko, s katero si ga ustvaril.«[57]

Očiščenje duha po notranjem temeljitem preoblikovanju vseh duhovnih sposobnosti pomeni prehod od tako imenovane contemplatio semipassiva h kontemplaciji zedinjenja, prehod od temne noči v svetlo luč. Ta prehod ne poteka v neprestani zaporednosti, temveč navadno v večjih ali manjših »skokih«, odvisno od luči v skrivnostni igri notranjih nasprotij in napetosti. To pa je spet odvisno od duhovne strukture posameznega človeka in njegovega sodelovanja s Svetim Duhom, predvsem pa od načrta, ki ga ima Bog z vsakim človekom.

Janez od Križa primerja delo in uspeh kontemplativne ljubezni v noči duha s tole prispodobo: »Kakor ogenj, preden spremeni les v plamen in žerjavico, izsuši, ko prežene vso vlažnost, ki je v njem. Potem ga počrni in da neprijeten vonj. Ko ga počasi izsuši, prehaja k luči. Odstrani vse neprijetne in temne snovi, ki so ognju nasprotne. Končno ga razgreje od zunaj, vname, spreminja vase in mu da svojo toploto. Ko se to zgodi, nima les več svoje dejavnosti, razen težnosti in kvantitete, pač pa vse lastnosti in dejavnosti ognja. Je suh in suši, je vroč in greje, je svetal in sveti, je lažji, kakor je bil prej, preden mu je dal ogenj vse te svoje lastnosti. Isto moremo reči o ognju ljubezni kontemplacije, ki človeka, preden ga zedini in preoblikuje vase, očisti vseh lastnosti, ki mu nasprotujejo. Božje očiščevanje odstrani vse slabe in pokvarjene lastnosti, ki jih človek sam ne more videti, ker so preveč zakoreninjene v njem. Ne zaveda se, da ima v sebi toliko negativnih lastnosti. Toda ko mu jih božji ogenj položi pred oči, da jih odstrani, jih v temni noči kontemplacije vidi dovolj jasno.«[58]

---

[54] Notte Oscura II. 3, 1.
[55] Notte Oscura II, 2, 1.
[56] Notte Oscura II. 2, 5.
[57] Fiamma viva d'amore B 32.
[58] Notte Oscura II. 10, 1.

Notranja luč, ki prihaja iz podarjene kontemplacije, čeprav nerazločno in nejasno, osvetljuje neizmerno božjo svetost na eni strani, na drugi strani pa veliko človekovo revščino. V tem skrivnostnem božjem delovanju ni samo tema, temveč je predvsem luč. Posebno velika notranja luč je to, ko doživlja in okuša božjo navzočnost, ki daje njegovemu notranjemu življenju gotovost, harmonijo, veselje, pogum in neizmerno moč.[59]

## Sklep

Res je, da tudi drugi teologi in duhovni pisatelji v glavnem tako razlagajo, kako pride človek do notranjega osebnega združenja z Bogom. Vendar pa je tudi res, da je nauk o notranjem očiščenju in prerojenju najbolj jasno in globoko razložil Janez od Križa; ta dosledno zahteva notranjo prostost, če hočemo v resnici krščansko živeti in v tem življenju napredovati. V njegovi temni noči ne gre pravzaprav za nič drugega kot za »poevangeljenje« vseh človeških sposobnosti in zmožnosti. Gre za prerojenje vsega človeka. Noč naj prečisti vso njegovo dejavnost, zlasti naj ga osvobodi egoizma. Človek naj se odpove vsakemu egoističnemu odnosu do stvari, da bo mogel najti Boga in živeti z njim v prisrčnem osebnem odnosu. V Bogu bo imel potem vse in vse stvari bo pravilno vrednotil.

Duhovnost Janeza od Križa s svojo temno nočjo človeka resnično notranje prenavlja. Osvobaja ga njegovih kompleksov, notranje tesnobe in mu tudi uspešno pomaga, da pravilno in harmonično razvije svoje naravne sposobnosti, da so potem zdrava podlaga nadnaravnim. Zato pa je njegova duhovnost tako sproščena in pristna, zato pa tudi tako prikupna in blizu današnjemu človeku.


## Povzetek

### TEMNA NOČ JANEZA OD KRIŽA

France Oražem

Razprava kratko pokaže, kako Janez od Križa uči, da je temna noč očiščevanja pot do spoznanja nadnaravnih stvarnosti in osebnega notranjega zedinjenja z Bogom.

Po njegovem nauku je temna noč duše pot, ki jo mora prehoditi, da se v prisrčnem prijateljstvu sreča z Bogom. To je najprej pot odpovedi, pot notranje prostosti. Kakor ni noč nič drugega kakor pomanjkanje svetlobe, ko izginejo vsi predmeti, ki jih v svetlobi vidimo, tako z zatajevanjem vseh teženj nastopi noč duše, ko več ne hrepeni za materialnimi dobrinami, ampak duhovnimi.

Janez od Križa razlikuje aktivno in pasivno noč. Aktivna noč je v tem, kar more človek sam napraviti in dejansko tudi napravi za notranjo prostost in nenavezanost na stvari. Pasivna noč pa je božje delo v duši. Človek to delo samo spremlja z notranjo pripravljenostjo in dobrohotnostjo. Poleg tega razlikuje tudi noč čutov in noč duha. V noči čutov se človek reši in osvobodi vseh čutnih želja po svetnih stvareh, vsega, kar ugaja volji, kakor tudi vseh naslad volje. V noči duha pa se osvobodi ne samo čutnih užitkov, temveč tudi duhovnih. Naslanja se samo na nadnaravno vero in se z njo vedno bolj bliža Bogu. Pri tem prejema človek veliko notranje razsvetljenje in spoznanje, ko doživlja in okuša božjo navzočnost, ki daje njegovemu notranjemu življenju gotovost, harmonijo, veselje, pogum in neizmerno moč.


[59] Prim. Notte Oscura II. 11, 7; 13, 1—5.

**Zusammenfassung**

DIE DUNKLE NACHT DES HL. JOHANNES V. KREUZ

France Oražem

Die Abhandlung will sehr kurz anzeigen, wie der hl. Johannes v. Kreuz lehrt, dass die dunkle Nacht der Reinigung ein Weg zur Erkenntnis der übernatürlichen Wirklichkeiten und zur persönlichen inneren Vereinigung mit Gott ist.

Seiner Lehre nach ist die dunkle Nacht ein Weg, den die Seele beschreiten muss, um in herzlicher Freundschaft Gott begegnen zu können. Dies ist zuerst ein Weg der Entsagung, ein Weg innerer Freiheit. Die Nacht ist nichts anderes als Fehlen des Lichtes, wo alle Gegenstände, die wir sonst im Lichte sehen, entschwinden; so bricht mit der Verleugnung alles Begehrens die Nacht der Seele an, wo sie nicht mehr nach materiellen sondern nach geistlichen Gütern strebt.

Johannes v. Kreuz unterscheidet die aktive und die passive Nacht. Die aktive Nacht besteht darin, was der Mensch selbst tun kann und wirklich auch tut, um die innere Freiheit und Losschälung zu erreichen. Die passive Nacht ist aber ein Gotteseingriff in die Seele. Der Mensch kann diesen Eingriff Gottes mit innerer Bereitschaft und mit Wohlwollen nur begleiten. Daneben unterscheidet er auch die Nacht der Sinne und die Nacht des Geistes. In der Nacht der Sinne wird der Mensch aller Sinneslüste nach weltlichen Dingen befreit; befreit auch von allem, was dem Willen gefällt, und auch von allen Willenslüsten. In der Nacht des Geistes wird er aber auch der geistlichen und nicht nur der sinnlichen Genüsse befreit. Er stützt sich nur auf den übernatürlichen Glauben und nähert sich immer mehr Gott. Dabei empfängt der Mensch grosse innere Erleuchtungen und Erkenntnisse, als er Gottesanwesenheit, die seinem inneren Leben Sicherheit, Harmonie, Freude, Mut und übermächtige Kraft verleiht, erlebt und kostet.

Anton Strle

# DUHOVNIK IN PREDSTOJNIKI

Če hočemo odnos duhovnika (prezbiterja) do predstojnikov razumeti tako, kakor je skladno z naukom 2. vatikanskega cerkvenega zbora, je pač potrebno ustaviti se vsaj na kratko ob teoloških temeljih za ta odnos. In kateri so ti? Povzemimo jih v dve točki. Najprej je to povezanost hierarhičnega oziroma službenega duhovništva sploh s celotno Cerkvijo in z nalogo, ki jo ima Cerkev sredi človeštva in celotnega stvarstva. Drugo pa je povezava prezbiterjevega duhovništva s tistim posvečenjem in poslanstvom, ki sta dana škofovskemu kolegiju kot nasledniku kolegija apostolov. O tem



* Predavanje na tečaju za duhovniško duhovnost v Ljubljani, 6. 7. 1974.

bomo govorili v prvem delu. Tako bomo potem laže razumeli posamezne prvine pravilnega prezbiterjevega odnosa do predstojnikov. To bo predmet našega razmišljanja v drugem delu.

## I. TEOLOŠKI TEMELJ ZA ODNOS DUHOVNIKA DO PREDSTOJNIKOV

### 1. Povezanost službenega duhovništva s celotno Cerkvijo

Pomembno je, da na službeno ali hierarhično duhovništvo ne gledamo kot na nekaj ločenega, izoliranega od celotne Cerkve in njene skupne poklicanosti, skupnega poslanstva, ki ga ima Cerkev sredi sveta. Koncil pravi: »Da bi verniki zrasli v eno telo, ‚v katerem vsi udje nimajo istega opravila' (Rimlj 12, 4), zato ... je Kristus, kakor je bil sam poslan od Očeta, poslal apostole, po apostolih pa storil deležne svojega posvečenja in poslanstva tudi njihove naslednike škofe. Njihova služba pa je bila v podrejeni stopnji izročena duhovnikom, da bi v duhovniškem redu kot sodelavci škofovskega reda izvrševali od Kristusa poverjeno apostolsko poslanstvo« (D-PO, 2, 1). S tem je Kristus človeku kot telesno-zgodovinskemu bitju primerno poskrbel, da bi bila »znamenje in orodje za notranjo zvezo z Bogom in za edinost vsega človeškega rodu« (C-LG 1), »orodje odrešenja vseh ljudi« (C-LG 9, 2), »vesoljni zakrament odrešenja« (C-LG 48, 2).

Kakor hitro je starodavna »apostolska vera« (symbolum apostolicum) dobila polnejšo obliko, je bila v tretjem delu veroizpovedi, ki se nanaša na Sv. Duha, Cerkev imenovana kot »communio« (od cum = z, in unio = združenje), in sicer kot »communio sanctorum«. Izraz pomeni najprej skupnost ali povezanost Kristusovih učencev v odrešenjskih dobrinah, ki so učinkovite v Sv. Duhu. Najvažnejša od teh dobrin je prav sv. evharistija. Tisti, ki so deležni povsem nezasluženega daru evharistije, so povezani med seboj, ker so povezani s Kristusom, križanim in poveličanim. Tako dobi »communio« osebnostni značaj. Ali še bolje: Ta communio ima že od vsega začetka osebnostni značaj, ker je evharistični dar ravno Kristus sam.[1] Občestvo v odrešenjskem daru je zato občestvo v Kristusu, ki napravlja svojo Cerkev za novozavezno božje ljudstvo, »ljudstvo, zbrano v edinosti Očeta in Sina in Svetega Duha« (C-LG 4). Y. Congar pravi: »Ta Cerkev je bistveno ‚communio' (koinonia). V njej eksistiram s tem, da sem deležen življenja, ki nam je skupno, ki prihaja iz iste glave, iz iste Duše, iz istih počel. Ta konkretna nadprostorninska in nadčasovna realnost me obdaja, me nosi, me poraja in me hrani v moji duhovni biti. Kaj bi bil, kaj bi bila moja vera, kaj bi bila moja molitev, če bi bil prepuščen sam sebi in postavljen sam v navzočnost sv. pisma? Vse sem prejel od Cerkve in v njej; tisto, kar prispevam k njej, je le najmanjše povračilo, v vsej celoti vzeto, iz zaklada, ki mi ga je priobčila. Sem le moment neskončnega življenja, ki se personalizira v meni (in ta osebnostni vidik je veličasten!), a me obdaja in presega, ki je bilo pred menoj in ki bo za menoj.«[2]

---

[1] Prim. M. Schmaus, Der Glaube der Kirche II, München (M. Hueber) 1970, 386.

[2] Y. Congar, nav. H. de Lubac, Paradoxe et Mystère de l'Eglise, Aubier-Montaigne 1967, 24 sl.; prim. A. Strle, Koncilski nauk o duhovništvu prezbiterjev, v: BV 29 (1969) 299 sl.

Novozavezno odrešenjsko občestvo v Sv. Duhu je bilo navzoče že v dvanajsterih apostolih, ki so bili skupaj z drugimi Jezusovimi učenci in njim na čelu prvo jedro Cerkve, utemeljene na apostolih in poslane v svet, da bi bila zakrament tistega odrešenja, ki prihaja do nas od Boga po Kristusu (prim. Šks I. d., 3). Od tega prvega jedra naprej je Cerkev kot občestvo v Kristusu in v Sv. Duhu za trajno ostala bistveno istovetna in bo to ostala kljub vsem silnim nasprotujočim tokovom zgodovine ter kljub vsej človeški slabosti, nezvestobi in izdajstvom do konca časov.[3] V njej je Kristus navzoč za svet in v njej deluje kot Odrešnik sveta, da bi »zbral razkropljene božje otroke« (Jan 11, 52) in »pritegnil k sebi« (Jan 12, 32) vse ljudi, če se le ne upirajo trdovratno vse do konca vabilom božje ljubezni (prim. Šks I. d. 3, 2).

In prav za uresničevanje tega večnega božjega načrta je Kristus postavil službeno duhovništvo in določil »nositelje svete oblasti« zato, da »služijo svojim bratom, da bi se vsi, ki spadajo k božjemu ljudstvu in jim zato pripada resnično krščansko dostojanstvo, svobodno in urejeno trudili za isti cilj« (C-LG 18, 1; Šks I. d. 4, 7).

Najbrž se bo kdo vprašal: Kakšno zvezo pa ima vendar vse to z našo temo o duhovniku in njegovem odnosu do predstojnikov?

Odgovoriti je treba: Zelo tesno zvezo! Če je za Cerkev bistveno to, da je »communio« in že na osnovi sv. krsta ena sama bratska skupnost, lahko bi rekli zakramentalno bratstvo (prim. C-LG 28, 1), potem je za vernike v celoti nekaj bistvenega, da si resnično prizadevajo živeti kot občestvo.[4] Še bolj pa se zahteva za nositelje službenega duhovništva, da živijo in delujejo v duhu bratskega občestva in v skladu s tistim zakramentalnim bratstvom, ki temelji v mašniškem posvečenju. In kako bi to mogli dosegati, če bi se ne izogibali vsega, kar takšnemu občestvu nasprotuje, ter storili vse, kar je v njihovih močeh, da bi se to občestvo krepilo in raslo? Bistvena poklicanost nositeljev službenega duhovništva je, da služijo graditvi, spopolnjevanju in rasti odrešenjskega občestva Cerkve. To pa nosi v sebi neprestani poziv k evangeljsko oblikovanim odnosom med duhovniki samimi in posebej poziv k pravim odnosom do predstojnikov.

Na to misli škofovska sinoda iz l. 1971, ko pravi, naj bo vse življenje in delo duhovnikov »signum eminens communionis ecclesialis«, odlično znamenje cerkvenega občestva (Šks II. d. II, 1, 1), znamenje in orodje za graditev in rast cerkvenega občestva, kateremu naj služijo v zveličanje človeštva.

Pri tem je bilo treba pripomniti vsaj eno. Občestvo je več kakor zgolj vsota ljudi, podobno, kakor je organizem več in nekaj drugega kakor gola vsota posameznih udov. Individualizem, ki bi v občestvu gledal le na vsoto posameznih oseb in bi občestvo reduciral le na posameznike, prav tako ne ve, kaj je občestvo, kakor tega ne ve kolektivizem, ki se mu oseba povsem vtopi v skupnosti in odpravlja vsako pravo samostojnost in enkratnost osebe. Pralik, prapodoba, pravzor vsakega občestva, posebno pa še Cerkve, je sv. Trojica; v njej na eni strani obstaja dovršena in brez ostanka pri-

[3] Prim. H. de Lubac, n. d. 19 sl.
[4] Prim. C. Floristan-M.Useros, Teologia dell' azione pastorale, Roma (Edizioni Paolina) 1970, 672.

znavna skupnost v numerični enoti božje narave vseh treh oseb, na drugi pa je dovršena samobitnost treh oseb, ki so druga od druge realno različne.[5]

Duhovniki bodo v povezanosti s svojimi škofi in drugimi predstojniki le tedaj mogli uspešno spolnjevati svoje poslanstvo, če se bodo skrbno izogibali tako individualistične kakor kolektivistične miselnosti in bodo v svojih odnosih do predstojnikov storili vse, da bi se spolnila Jezusova molitev ob slovesu pri zadnji večerji — molitev za edinost med apostoli in po njih za edinost med vsemi Jezusovimi učenci, da bo svet veroval in spoznal Očetovo ljubezen do človeštva (Jan 17, 20—23).[6]

## 2. Edinost posvečenja in poslanstva kot osnova za odnose duhovnika do predstojnikov

Ko odlok o službi in življenju duhovnikov v 7. členu začne govoriti o odnosih med škofom in zborom duhovnikov, pravi: »Vsi duhovniki so obenem s škofi deležni prav istega Kristusovega svečeništva in Kristusove službe tako, da že to edinstvo posvečenja in poslanstva terja njihovo hierarhično občestvo s škofovskim redom« (D-PO 7, 1). Prvotni osnutki za odlok o prezbiterjih so osnovo za prezbiterjevo razmerje do škofa in drugih predstojnikov videli v nečem drugem, v nečem, kar je skupno vsem kristjanom. Evangeljski sveti — tako je bilo rečeno — so za vse kristjane najučinkovitejše sredstvo za dosego popolnosti; torej se morajo tudi prezbiterji po svojih najboljših močeh truditi za spolnjevanje evangeljskih svetov. Tako je prvotno besedilo prikazovalo odvisnost prezbiterjev od škofa po zgledu pokorščine (poslušnosti), kakršno so redovniki dolžni svojim predstojnikom. — Sámo po sebi temu sicer ni mogoče kaj posebnega ugovarjati. Vendar pa s tem globlji temelj in zares pravo merilo za prezbiterjevo razmerje do škofa in drugih predstojnikov ni bilo dobro označeno.[7]

Drugače je to v končnem besedilu odloka. Tu je naveden zakramentalno-ontološki in hkrati pastoralno-eksistencionalni temelj kot merilo za kakršnekoli odnose prezbiterja do predstojnikov. V zakramentu posvečanja je zakoreninjena celotna prezbiterjeva deležnost pri poslanstvu oznanjevanja božje besede, obhajanja bogoslužja in vodstva vernikov, s tem pa je z vso močjo naglašen tudi nadnaravno-odrešenjski značaj vse pastorizacije[8] in pravzaprav tudi vsega duhovnikovega življenja in delovanja, posebej še njegovih odnosov do nositeljev tistega posvečenja in poslanstva, ki ga je Kristus izročil Cerkvi.

Koncil ugotavlja, da duhovnik po škofovem posredovanju prejme delež pri tistem posvečenju in poslanstvu, ki ga je od Kristusa prejel škof, ta pa je to posvečenje in poslanstvo prejel po posredovanju zastopnikov škofovskega kolegija, ki je po polaganju rok skozi stoletja povezan s kolegijem apostolov. Vse izvira od Kristusa, ki je posvečenje in poslanstvo, prejeto od Očeta, v blagor vse Cerkve in celo vsega človeštva izročil apostolskemu

---

[5] F. Hoelbeck, Das Mysterium der Kirche in dogmatischer Sicht, v: F. Hoelbeck-Th. Sartory (Hrsg.), Mysterium Kirche in der Sicht der theologischen Disziplinen, Salzburg (O. Müller) 1962, 226.

[6] Prim. A. Feuillet, Les »sacrifices spirituels« du sacerdoce royal des baptisés (1 P, 2, 5) et leur préparation dans l'Ancien Testament, v: NRTh 106 (1974) 725 ss.

[7] Glej P.-J. Cordes, v: LThK ZVK III (1968) 176.

[8] Prim. A. Grillmeier, v: LThK ZVK I (1966) 251.

kolegiju, od tu pa je prešlo na naslednike apostolov s Petrovim naslednikom na čelu. Jasno je torej, da duhovnik nihče ni iz svojega in nihče duhovniškega poslanstva ne more in ne sme opravljati tako rekoč na svojo roko, neodvisno in ločeno od svojega škofa in sploh škofovskega zbora, brez globoke bitne in — da se tako izrazimo — funkcionalne povezave z vsemi drugimi duhovniki, ki podobno kakor svetovni episkopat in v zvezi z episkopatom sestavljajo duhovniški zbor ali kolegij s škofom na čelu in naj svoje poslanstvo opravljajo zborno, kolegialno.

Prezbiterjevo posvečenje in poslanstvo prihaja po polaganju rok od Kristusa, ne pa po »demokratični« poti, iz ljudstva, pa naj bi bilo to tudi cerkveno ljudstvo; sicer pa tudi skupno duhovništvo vseh krščenih ne prihaja iz človeških moči in človeških storitev, temveč iz Kristusa, iz krstne včlenitve v živi tempelj nove zaveze, ki je križani in poveličani Kristus sam (prim. Jan 2, 19—22; 1 Pet 2, 4—10). »Mašniško posvečenje« (ordinacija), po katerem prezbiter postane na poseben način živo orodje velikega duhovnika Kristusa, pomeni v bistvu to, da človek ne more sam iz sebe, iz svoje moči in zasluženja zavzemati pravega daritvenega odnosa do Boga — takšen odnos do Boga more izvrševati le tedaj, če prejme od zgoraj bitno deležnost pri Kristusovem duhovništvu.[9]

Popolnoma napačno je torej, če si odnos med duhovniki in laiki kdo predstavlja po modelu sociologije kot odnos med socialnim stanom vladajočih in stanom vladanih. Takšno sociološko umevanje je povsem neadekvatno temu, za kar tukaj gre, in prekriva religiozno stvarnost. Isto velja za odnos prezbiterjev do škofovskega zbora, pa tudi za odnose npr. med kaplani in župniki, med župniki in dekani ter podobno. S takšnim sociološkim gledanjem postane spačeno in prekrito ravno tisto, kar je v Cerkvi odločilno: v Cerkvi gre namreč za naše vključevanje v Kristusa, velikega duhovnika in pričevavca, da bi tudi mi vsi dobili dostop k Očetu po Sinu v Sv. Duhu (Ef 2, 18) in bi tudi vsemu ostalemu človeštvu z vso svojo eksistenco »oznanjali slavna dela njega, ki nas je iz teme poklical v svojo čudovito luč« (1 Pet 2, 9).

Škofovska sinoda iz l. 1971 pravi v svojem tekstu o službenem duhovništvu: Temeljno in vodilno načelo »za praktično vzpostavitev ali prenovitev vzajemnih odnosov med škofom in prezbiterji« je izraženo v koncilskem odloku o službi in življenju duhovnikov, ki poudarja, da »že sama edinost v posvečenju in poslanstvu terja hierarhično občestvo duhovnikov s škofovskim zborom« (Šks II. d. II, 1, 3). Z drugimi besedami: Prezbiterji so skupaj s škofi, seveda po posredovanju škofov in v odvisnosti od njih, deležni enega samega posvečenja in poslanstva. V tej deležnosti pri posvečenju in poslanstvu, ki izvira od Kristusa in je naravnano na služenje Cerkvi kot »vesoljnemu zakramentu odrešenja«, je vsebovana nujna zahteva po ustreznih odnosih prezbiterjev do svojega škofa in do drugih predstojnikov.

Kaj pomeni »hierarhično občestvo«, »hierarchica presbyterorum communio cum ordine Episcoporum«? Čisto neposredno ta izraz ni dobro razumljiv. Gre za dve besedi: za »communio« in za »hierarchica«. Kaj je »communio«, občestvo, to smo vsaj nekoliko videli že v prvem delu. Ta pojem



[9] Glej J. A. Jungmann, v: Wortgottesdienst . . ., Regensburg 1965, 25—30.

je bil v stari Cerkvi v veliki časti, kakor je še danes zlasti na Vzhodu.[10] Z njim je mišljeno v glavnem tisto v zakramentalno-kristološki stvarnosti zakoreninjeno razmerje med udi Kristusovega skrivnostnega telesa, kakršno je obstajalo med prvimi kristjani. Apostolska dela pravijo o njih: »Bili so stanovitni v nauku apostolov in bratski skupnosti, v lomljenju kruha in molitvah ... Množica teh, ki so verovali, je bila enega srca in duha« (Apd 2, 42; 4, 32).

Takšno občestvo obstaja in naj bi bolj in bolj obstajalo med vsemi člani Cerkve v vseh časih; v povezavi s tem občestvom in za snovanja ter uspevanje tega občestva pa je potrebno in od Kristusa določeno še posebno občestvo tistih, ki so povezani med seboj s skupno deležnostjo pri poslanstvu, ki ga ima Kristus kot glava odrešenjskega občestva.

O tem občestvu je rečeno, da je »hierarhično«, to se pravi: Tu ni vse na isti ravni, marveč obstajajo neke stopnje v deležnosti pri enem samem posvečenju in poslanstvu. Razmerje med duhovnikom in škofom koncil prikazuje, izraža s pojmi, ki izražajo tako podrejenost kakor tudi skupnost. Podrejenost s tem, da uči: Prvotna in bistvena oblika službenega duhovništva je episkopat; prezbiterat pa je le v odvisnosti od episkopata deležnost pri tistem službenem duhovništvu, ki ga je Kristus izročil zboru apostolov in škofovskemu zboru kot nasledniku apostolskega zbora (prim. C-LG 21, 2).[11] Skupnost pa je izražena s tem, da koncil duhovnike označuje za škofove sodelavce, pomočnike, organe, nosivce delnih dolžnosti, ki so v celoti postavljene pod škofovo vodstvo.

Koncil hoče povedati: Razmerje med duhovniki in škofi ter drugimi predstojniki naj bi na temelju skupne in hkrati organsko urejene deležnosti pri enem samem posvečenju in poslanstvu bilo zares takšno, da bi moglo biti čimbolj jasno in učinkovito znamenje in orodje za ostvarjanje nadnaravne bratske občestvenosti v celotni Cerkvi. Narava službenega duhovništva sama je živ klic po uresničevanju tega, kar je imel pred očmi sv. Ignacij Antiohijski. Vsa Cerkev naj bi bila podobna pevskemu zboru. Škof načeluje koncertom Cerkve, ki v podobnosti z nebeškimi koncerti ne potihnejo ne podnevi ne ponoči. »Kakor je namreč Jezus Kristus, naše neločljivo življenje, misel Očetova, tako so tudi škofje, ki so raztreseni po vsem svetu, v misli Jezusa Kristusa. — Zato se spodobi, da soglašate s škofovo mislijo ... Kajti vaši častitljivi, Boga vredni duhovniki se tako ujemajo s škofom kakor strune na citrah. Zaradi tega se Jezus Kristus v vaši edinosti in soglasni ljubezni opeva. Pa tudi vsak zase bodi zbor, da boste, sami soglasni v istem mišljenju, povzeli božji napev v edinosti in z enim glasom prepevali po Jezusu Kristusu čast Očetu.«[12]

V tej luči tudi moremo videti pomen avtoritete in oblasti v Cerkvi. Avtoriteta je že etimološko »pospešujoča«, »pomnožujoča« instanca — tukaj sredstvo za rast in razcvet vsega odrešenjskega občestva Cerkve.[13] In oblast

---

[10] Glej »Nota praevia« h konstituciji o Cerkvi (LG), slov. prevod, v: Dogmatična konst. o Cerkvi, Ljubljana 1966, str. 70 sl.; razlaga k temu J. Ratzinger, v: LThK ZVK I (19665 353 sl.

[11] Glej A. Strle, Koncilski nauk o duhovništvu prezbiterjev, v: BV 29 (1969) 297 sl.

[12] Ignacij Antiohijski, Efež. 3, 2 in 4, 1. 2: Fr P. Omerza, Spisi apostolskih očetov, Celje 1939, 106 sl.; glej o tem H. de Lubac, Méditation sur l'Eglise, Aubier 1953, 197.

[13] Prim. H. U. v. Balthasar, Klarstellungen. Zur Prüfung der Geister, Freiburg i. Br. (Herder-Bücherei) 1971, 80 sl. U. v. Balthasar ugotavlja, da iz anarhije, ki bi jo radi nekateri uvedli v Cerkev, nujno nastane nekje despotizem.

je v Cerkvi vse drugo kakor despozitizem, je samo razodevanje tiste Gospodove oblasti (»exousia«: Šks I. d., 5, 1), ki ni namenjena gospodovanju, temveč služenju, da bi ljudje dobili »oblast« (ali »pravico«) postati božji otroci in sredi sveta žive priče, da se je eshatološka edinost človeštva z Bogom in človeštva med seboj kljub vsem nasprotujočim videzom že začela.

Ko smo si ogledali teološke oziroma kristološko-ekleziološke temelje za urejanje odnosov duhovnika do predstojnikov, preidemo sedaj na drugi del.

## II. POSAMEZNE PRVINE DUHOVNIKOVEGA ODNOSA DO PREDSTOJNIKOV

Škofovska sinoda iz l. 1971 v naslonitvi na koncil poudarja, da skupna deležnost pri prav istem Kristusovem posvečenju in poslanstvu že sama po sebi uključuje zahtevo po hierarhičnem občestvu, to se pravi po takem medsebojnem razmerju med duhovniki in škofi, ki nosi na sebi z ene strani pečat iskrenega evangeljsko-bratskega in prijateljskega sodelovanja pri izvajanju skupnega poslanstva, z druge strani pa brez pridržka priznava vodstveno mesto škofovstva in sploh tisti red, ki je po Kristusovi volji nujno potreben za plodovito izvrševanje odrešenjskega poslanstva Cerkve.

Nato pa škofovska sinoda nadaljuje: »Tako službo avtoritete kakor tudi službo — ne zgolj pasivne — pokorščine je treba izvajati v duhu vere, z vzajemno ljubeznijo, v sinovskem in prijateljskem zaupanju, v nenehnem in potrpežljivem dialogu. Tako se bodo skupni napori in odgovorno sodelovanje duhovnikov s škofom izkazovali kot iskreni, človeški in hkrati nadnaravni (prim. C-LG 28; Š-CD 15; D-OP 7).

Osebnostna svoboda v skladu z lastno notranjo poklicanostjo in z od Boga prejetimi karizmami in pa urejena medsebojna povezanost vseh v slúženju občestva ter v prid izpolnitvi poslanstva — to sta dva pogoja, ki morata biti značilnost pastoralnega delovanja Cerkve (prim. D-PO 7). Jamstvo je škofova avtoriteta, izvrševana v duhu slúženja« (Šks II. d., II., 1, 4.5).

Vzemimo iz tega teksta kot oporne točke za naše razmišljanje o odnosu duhovnika do predstojnikov troje: a) pokorščina, b) ljubezen, c) osebna svobodnost hkrati z medsebojno povezanostjo.

### 1. V duhu vere izvrševana in odgovorna pokorščina

Sem in tja se je tudi med nas zajedla misel, kakor da je avtoriteta v Cerkvi in dolžnost pokorščine cerkveni avtoriteti nekaj, kar je bolj za v muzej kakor pa za naš čas. Pokorščina naj bi veljala samo tedaj, ko človek sam neposredno vidi, da je tako prav, kakor je bilo ukazano ali priporočeno. Veljala naj bi torej v vseh primerih le t. i. stvarna avtoriteta, nikoli pa ne formalna avtoriteta, pravica ukazovanja na osnovi službenega mesta, ki ga ima kdo v Cerkvi. Takšni miselnosti je seveda popolnoma nerazumljivo, kako to, da je mogel tak mož, kakor je bil papež Janez XXIII., za svoje véliko življenjsko vodilo imeti izrek »Oboedientia et pax!« Tudi to ji je ne-

razumljivo, zakaj je koncil pri orisu posebnih duhovnih zahtev v duhovniškem življenju začel s pokorščino, ki ji je pridružena ponižnost (D-OP 15).

A če koncil začenja s pokorščino (D-PO 15), je to namenu odloka o službi in življenju duhovnikov mišljeno programatično. Pokorščina ustreza prav teološkemu bistvu cerkvene službe. Najprej gre seveda tukaj za poslušnost Bogu, ki pošilja. Pokorščina je tukaj vzeta v strogem smislu, kakršnega ima beseda »oboedientia« (grško hypakoé): poslušanje božjega glasu in odzivanje temu glasu. Kakor je Pavel o sebi mogel reči, da gre »vezan v Duhu v Jeruzalem, ne vedoč, kaj se mu bo tam zgodilo« (Apd 20, 22), tako naj se tudi duhovnik v vsem svojem duhovniškem delovanju, v spolnjevanju svojega poslanstva, daje voditi Svetemu Duhu, kar je možno le tedaj, če zna pri-sluškovati, »kaj govori Duh cerkvam« (Raz 2, 7) in posebej njemu samemu. Na jasnem si mora biti glede tega, kakor naglaša odlok, da »božje delo, za katero ga je poklical Svetu Duh, da ga opravlja, presega vse človeške moči in vsako človeško modrost«, da so njegovi talenti in možnosti v popolnem nesorazmerju do naloge, ki mu je izročena. Če hoče vsaj nekoliko biti kos tej nalogi, potem se bo moral v vsem svojem načrtovanju in delovanju predajati vodstvu zveličavne volje Boga, ki hoče zveličanje vseh ljudi, in bo zapostavljal svojo samovoljnost, svojo lastno modrost. Poslušen toliko, kolikor se bo dajal na voljo Bogu kot njegovo živo orodje za zveličanje ljudi. Konkretno bo to voljo odkrival in izpolnjeval v vsakdanjih opravilih, ko bo »ponižno služil vsem, ki so mu bili od Boga zaupani v okviru njegove službe in mnogovrstnih dogodkov njegovega življenja« (D-OP 15, 2); in vedno znova bo svoje delo presojal pred očmi vsevednega Boga.[14]

S takšnim začetkom je koncil na vso moč poudaril, da gre tukaj za pokorščino, ki je povsem zakoreninjena in utemeljena v veri. In označil je najgloblji in zares pravi smisel Krščanske pokorščine sploh. Sleherna pokorščina v odnosu do katerekoli **človeške** avtoritete ima pravzaprav samo ta smisel, da bi bil človek bolje **pokoren** Bogu, v čigar službi je ta avtoriteta in od katerega izhaja. **Človeška** avtoriteta in vodstvena oblast, in to tudi v Cerkvi in ravno v Cerkvi, mora seveda biti táka, da služi **božjim** namenom in omogoča videti božje namene.[15]

V takšni luči se pokorščina do cerkvene avtoritete »izkazuje kot dejanje vere in ljubezni... Prek vseh oseb in reči išče le Enega: Boga. Z njim se hoče verujoči človek zediniti; njegovo voljo hoče spolnjevati. V tem je vsa pokorščina. Tukaj črpa pokorščina svojo večnostno vrednost. In le takó se obvaruje pred zablodami, h katerim bi moglo voditi preveč človeško mišljenje in čutenje. Kjer manjka ta teološka podlaga, tam se pokorščina zlahka izrodi v klečeplazenje, priliznjenost, servilni strah ali le rutinsko spolnjevanje ukazov.«[16] Pokorščino je treba »izvajati v duhu vere« (Šks II. d., II, 1, 4).

Papež Janez XXIII., o katerem je znano, da je že od petindvajsetega leta starosti naprej izrečno imel za svoje življenjsko geslo »oboedientia et pax«, je na duhovnih vajah l. 1903, ko je imel dobrih dvaindvajset let, v svoj Dnevnik duše tole zapisal:

---

[14] Glej Fr. Wulf, v: LThK ZVK III, 211 sl.
[15] Wulf, n. d. 212.
[16] Fr. François de Marie OCD, Der Gehorsam und göttliche Tugenden, v: J. Zürcher SMB (Hrsg.), Die Gelübde im Ordensleben, Bd. I, Einsiedeln (Benzinger) 1956, 108; celotna razprava 108—131.

»Vera je tako splošna krepost, da zlasti med duhovniki sploh ne mislimo nanjo. V krščanskem življenju je vera kakor zrak. Kdo misli na zrak, ki ga vdihavamo? Meni pa se zdi, da je ta krepost v praktičnem življenju zelo pomembna.

Svojo vero hočem varovati kot svet zaklad in si hočem posebno prizadevati, da spoznam tistega duha vere, ki počasi izginja pod tako imenovano zahtevo kritike v luči novega časa. Če mi bo Gospod podaril dolgo življenje in možnost, da bom tak duhovnik, ki bo Cerkev imela kaj koristi od njega da bodo rekli o meni, da sem bil duhovnik žive vere. To mi bo v večjo čast od katerega koli drugega naslova. Preprost duhovnik hočem biti enega kova s papežem, in ves zanj, vedno tudi v neizrečenih, tudi v najmanj vidnih in najmanj slišnih stvareh. Biti hočem tak duhovnik, kakršni so bili nekoč tisti dobri, stari duhovniki iz Bergama. Spomin nanje živi blagoslovljen. Ti niso videli in niso hoteli videti več, kakor je videl papež, ali več, kakor so videli škofje. Hoteli so čutiti z duhom Cerkve... Rad imam kritiko in z vnemo bom zasledoval zadnje izsledke njenih raziskovanj, vedno bom na tekočem z novimi sistemi, z njihovim neprestanim razvojem, zanimal se bom za vse nove težnje... Vselej pa se bom tudi trudil, da bom v ta razpravljanja, v katerih prečesto dobe premoč nepremišljena navdušenja in slepilni videzi, vnesel veliko zmernost, soglasje, uravnovešenost in jasnost presoje, ne ločene od pametne in previdne širine obzorja. V zelo dvomljivih stvareh bom rajši kot nevednež molčal, kakor da bi tvegal trditve, morda različne od pravega mišljenja Cerkve... Vedno bom pazil, da se tudi za las ne oddaljim od mišljenja Cerkve.«[17]

Takó papež Janez Dobri. Precej drugače, kakor pa je danes marsikje prišlo v navado. Glede francoskih razmer npr. je G. Martelet lansko leto zapisal: »V naših dneh vsaj je vse preveč kristjanov in zlasti vse preveč klerikov v polni drami, ker trmoglavo vztrajajo pri tem, da gledajo na Cerkev samo z očmi tistih, ki ne verujejo. Res je, da je obstajal čas, ko je celota kristjanov in duhovnikov preveč zviška presojala naziranje neverujočih. Danes pa obstaja nasprotna nevarnost. Začeli so misliti in govoriti, češ da bi ne bilo lojalno, če bi kot kristjani imeli sodbo vere, ki bi se tako mogla izmakniti tistim, ki ne verujejo. Navsezadnje bi verske stvarnosti in zlasti Cerkev ne smele biti za kristjana nič drugega kakor tisto, za kar jih sicer ima kdo, ki o tem govori, ne da bi imel glede tega vero! Najprej pogled, nato ravnanje brez ljubezni preideta pri takih kristjanih od samozadostnosti k sumnji in se končata v obsodbi; vera izhlapi v grenkobo in oporekanje; in človek se lepega dne vpraša, kaj vendarle še dela v taki Cerkvi, ki so jo zapustili že tolikeri ljudje ali ki jo vsaj napadajo.«[18] Glede nekaterih pojavov v Nemčiji, pojavov, ki kažejo, kako tudi nekateri, ki še hočejo biti katoličani, odklanjajo vsakršno avtoriteto in vsakršno pokorščino v Cerkvi, pa pripominja J. Ratzinger ob knjigi B. van Onna-M. Stankowskega, Kritischer Katholizismus (Fischer-Bücherei 1969): »To knjigo bi bilo treba kot obvezno čtivo naložiti vsem tistim nespametnim romantikom, ki v pokoncilski Cerk-

[17] Janez XXIII., Dnevnik duše in drugi spisi. Odlomki, Ljubljana 1968, 58 sl.; Giovanni XXIII., Il giornale dell'anima, Roma 1965[4], 181 sl.

[18] G. Martelet, De la sacramentalité propre à l'Eglise ou d'un sens de l'Eglise inséparable du sens du Christ, v: NRTh 105 (1934) 34 sl.

vi ne morejo odkriti nič drugega kakor blagodejni nemir (heilsame Unruhe).«[19]

Seveda bi bilo krivično, če bi take pojme kar posplošili. Vendar je dobro, da si pred tem ne zapiramo oči, da ne bomo še mi pomagali rušiti, namesto da bi gradili.

Da je duhovnik v stvareh, ki se nanašajo na izvrševanje duhovniške službe, dolžan škofu spoštljivo pokorščino, to jasno sledi ne morda le iz kakih asketičnih razlogov, marveč tudi in še posebej že iz odvisnosti prezbiterjevega posvečenja in poslanstva od škofa in sploh od škofovskega zbora. Ta dolžnost pokorščine se nam pokaže toliko strožje obvezujoča, čim jasneje vidimo, kako pomembno poslanstvo je zaupano nositeljem službenega duhovništva v Cerkvi kot odrešenjskem občestvu sredi sveta. Podobno je — mutatis mutandis — pokorščina potrebna in obvezujoča tudi npr. v odnosu dušnopastirskih sodelavcev svojemu župniku kot vodju določenega dušnopastirskega območja.

Iz dejstva, da je prezbiter deležen enega samega Kristusovega posvečenja in poslanstva, pa sledi, da njegova poslušnost škofu in drugim predstojnikom **ne sme biti zgolj pasivna.** Nikakor ni za duhovnika ideal tisto, kar včasih hvali določena asketska literatura: kakor da bi naj duhovnik samo izpolnjeval, kar mu škof ukaže ali vsaj izrečno priporoči, in potem je lahko vesel in miren, kajti ne bo ga zadela nikakršna odgovornost, za vse je odgovoren le škof. Takšnega odlaganja odgovornosti s svojih ramen bi nihče več ne smel prikazovati kot ideal. Koncil govori o **»odgovorni** pokorščini« (D-PO 15, 3: oboedientia responsabilis), in pravi, da mora biti ta pokorščina »prežeta **z duhom sodelovanja«** (D-PO 7, 2: cooperationis spiritu perfusa). Duhovniška pokorščina mora biti torej odgovorna, ne neodgovorna. Ta odgovornost pri pokorščini jasno sledi kot zahteva prezbiterjeve deležnosti pri škofovski službi, prejete v zakramentu svetega reda in s kanoničnim poslanstvom (D-PO 7, 2). Razodeva se v tem, da tisto, kar pokorščina nalaga, ne jemljemo pasivno in minimalistično (»modo cadaverico«), temveč da izvedemo tako, da bo imelo čim večji uspeh.

V duhu sodelovanja izvajana pokorščina se naslanja prav na njeno odgovornostno naravo in zahteva, da duhovnik ne čaka vsega samo od zgoraj, od škofa, od raznih svetov in podobno. Duhovnik naj ne samo golo izpolnjuje ukaze, marveč naj bo resnično škofov sodelavec in sodelavec drugih duhovnikov z mislijo in delom. Takšna usmerjenost bo prezbiterja nagibala, da bo vneto in hkrati modro iskal tudi novih potov za čim večji blagor Cerkve in za učinkovitost njenega poslanstva (prim. D-PO 15, 2). To čisto gotovo velja najprej za prostor, ki je pravno in po škofovi volji prepuščen duhovniku kot njegov pastoralni prostor in že zato tudi prostor za njegovo iniciativnost. Vendar pa to velja tudi za področja, na katerih duhovniki ne morejo delovati iz svoje lastne pobude in uvajati novosti brez škofove odobritve ali privoljenja; in tudi še za širši krog, za stvari, ki jih duhovniki sploh ne morejo sami izvajati, so poklicani k odgovornemu sodelovanju s škofom, k iniciativnemu pospeševanju pastoralnih prizadevanj.[20]

---

[19] J. Ratzinger, Das neue Volk Gottes. Enwürfe zur Ekklesiologie, Düsseldorf (Patmos) 1970², 160.

[20] Prim. T. Šagi-Bunić, Svećenik kome da služi, Zagreb (Kršč. sad.) 1970, 68 sl.

Pogoj za vse to pa je tudi prizadevanje za tisto, kar bo predmet naslednje točke.

### 2. Ljubezen, zaupanje in dialog

Koncil daje pri govorjenju o prezbiterjevem odnosu do škofa prvo mesto iskreni ljubezni (sincera caritas) in nanjo navezuje pokorščino (oboedientia): »Svojemu škofu naj bodo (duhovniki) vdani z iskreno ljubeznijo in pokorščino« (7, 2). Pozneje je večkrat govor o **»pastoralni ljubezni«** (caritas pastoralis) kot tisti, ki naj nagiblje prezbiterja k poslušnosti do predstojnikov: »Pastoralna ljubezen sili duhovnike, ki v tem občestvu (Cerkve) delujejo, da svojo lastno voljo v pokorščini posvečajo službi Bogu in bratom in da v duhu vere sprejemajo in izvajajo, kar jim zapoveduje ali priporoča papež, lastni škof in drugi predstojniki« (15, 2).

Ta primat ljubezni v odnosih prezbiterja predstojnikov je temeljne važnosti. »Pastoralna« se imenuje zato, ker je bistveno povezana s celotno pastoralno nalogo, te pa noben duhovnik ne more opravljati drugače kakor v hierarhičnem občestvu celotnega telesa Cerkve (prim. D-OP 16, 2) in je bistveni pogoj za uspevanje pastoralnega dela v vsej škofiji in še čez. Če je Jezus že splošno dejal: »Kar ste storili kateremu izmed mojih najmanjših bratov, ste meni storili« (Mt 25, 40), koliko bolj to velja v duhovnikovem odnosu do predstojnikov, na katere je treba nanašati Jezusovo besedo: »Kdor vas posluša, mene posluša, in kdor vas zaničuje, mene zaničuje« (Lk 10, 16). In to tembolj, ker imajo odnosi med duhovnikom in predstojniki neposreden pastoralni odmev in prizadevajo tudi ljubezen do celotnega občestva vernikov.[21]

Ni pa mogoče govoriti o pravi ljubezni, če ni **prijateljskega zaupanja** v predstojnika in njegovo dobro voljo. Škofovska sinoda iz leta 1971 to izrečno poudarja. Ta »amicalis fiducia« (Šks II. d., II, 1, 4) bo nujno odpravljala predrzne sodbe o predstojnikovih namenih in se varovala vsake neumestne kritike in duha nekakšnega razrednega boja, ki se ponekod hoče vtihotapiti tudi v sámo svetišče Cerkve, češ da bo samo tako mogoče o pravem času uresničiti prenovo. Po pravici danes poudarjamo, da ne smemo kar tako obsojati tistih, ki so zunaj Cerkve. Ena glavnih misli 2. vatikanskega cerkvenega zbora je, da mora biti za kristjana vsak kontakt, celo miselni kontakt z ljudmi, tudi z ateisti, prežet s pristno človeško in hkrati nadnaravno ljubeznijo. Saj ostane Bog navzoč tudi tam, kjer ne verujejo vanj, celo tam, kjer bi hoteli uničiti vsako misel nanj.[22] Ali naj bi na to veliko misel koncila duhovniki pozabljali tedaj, ko gre za odnose med nami samimi, posebej za odnose do predstojnikov, ki imajo tudi v zelo neugodnih in slabih primerih vsaj nekaj dobre volje?

Tu bi bilo treba omeniti jedko in uničujočo **kritiko**, s katero se danes tudi katoličani, ne izvzemši duhovnike, neredko obračajo zlasti zoper preteklost Cerkve. Znani zgodovinar in politik baron Georg von Hertling je je že l. 1905 napisal o kritiki misli, ki jih je še danes dobro upoštevati. Takole pravi: »Nergaška kritika, rušenje zaupanja v dobro voljo vodilnih osebnosti, prezirljivo presojanje obstoječih uredb, prenapeto poudarjanje resnične ali

[21] Glej več o tem Šagi-Bunić, n. d. 67 sl.
[22] Cardinal G. M. Garrone, Qu'est-ce que Dieu?, Paris (Desclée) 1969, 15.

domnevne škode, ki nastaja zaradi napak v vodstvu — to je na cerkvenem področju v svojih posledicah daleč bolj nevarno kakor na državnem. Seveda ne za uvidevnega človeka. Ta zna razlikovati med idealom in stvarnostjo, med tem, kar bi de iure (po pravu) moralo biti, in tem, kar vedno znova iz tega napravi človeška slabost. Uvideven človek ne obupuje nad resnico krščanskega odrešenjskega nauka, ko je prisiljen izvedeti, da to resnico včasih popačijo praznoverska ravnanja, da jo nevredni duhovniki kdaj onečaščajo, da je zlorabljena z odurno dobičkaželjnostjo. On ve, s kako močnimi vezmi nas vse druži pokonci tisto, kar so nam izročili prednamci, ve, kako težko je odstraniti to, kar je zgodovinsko nastalo ... Toda nimajo te uvidevnosti vsi. Širokim krogom ta uvidevnost popolnoma manjka. K temu se potem pridruži še to, da se življenje modernega sveta mnogokrat giblje v tirih, ki so nadnaravnemu verovanju kristjanov tuji, če ne naravnost sovražni. Tako navadno polovičarje, omahujoče, maloverne ostra sodba zoper cerkvene osebnosti ali brezobzirna kritika znotraj Cerkve tu ali tam obstoječih ali dopuščanih uredb katastrofalno prizadene. Ti mislijo, da morajo zlomiti palico nad celotno katoliško pobožnostjo, če zvedo, da je kaka neokusna iznajdba neumnežev izročena prekletstvu smešnosti. Zakaj vse to govorim? Ker bi rad poudaril misel, naj kot kritik ali reformator svoje Cerkve pred javnostjo nastopi le, kdor ima voljo in moč, da bo tisto, kar je spoznal za izboljšanja potrebno, tudi v resnici izboljšal, ali pa je vsaj v takem položaju, da bodo njegovim grajam prisluhnili na odločujočem mestu. Če tega ni, postane pri najboljših namenih le slabotnim pohujšanje in sovražnikom veselje.«[23] — Glede kritike v Cerkvi pravi J. Ratzinger: Danes skoraj že vnaprej velja za znamenje obskurantizma in nevarne reakcije, če pri kom ugotovijo, da govori drugače, namesto, da bi kritiziral.[24] Nastala je nekakšna moda, v kateri spada kritika naravnost k dobremu tonu med kristjani, ki Cerkev — čeprav se tega dobro ne zavedajo — umevajo dejansko kakor nekakšno oblastvo, nekakšno gosposko in kot organizacijo, ki ji je mogoče naprtiti odgovornost za lastne polome.[25] Seveda — poudarja drugje Ratzinger — »tisto, kar je Cerkvi danes potrebno, niso proslavljalci obstoječega. Potrebni so marveč ljudje, v katerih ponižnost in pokorščina nista nič manjša kakor strast za resnico, ljudje, ki vsem možnim nesporazumljenjem in preskušnjam navkljub dajejo pričevanje, z eno besedo ljudi, ki Cerkev bolj ljubijo kakor komodnost in to, da bi jih drugi pustili pri miru«.[26] V vsakem pogledu pa velja: »Kdor se čuti nekako prisiljenega, da bi kritiziral, bo moral prej premisliti vrsto vidikov. Vprašati se bo moral, ali ima potrebno gotovost, ki legitimira takšno ravnanje; in to bo moral tem bolj skrbno premisliti, čim večja je stvar, zoper katero se obrača. Kajpada pa mora pred vsakim pravim verskim povedkom ugasniti vsaka kritika kot taka; obenem je prav tako gotovo, da je vsak povedek, ki je spodaj pod tem, načelno spremenljiv in ga je zatorej mogoče tudi kritizirati. Kljub temu pa bo moral vsakdo, ki hoče v takem primeru kritizirati, biti temeljito in trdo kritičen zoper sam sebe. In gotovo je zlasti v našem času skepticizma zelo zdravilno, da obstaja

[23] Georg von Hertling, nav. R. Graber, Athanasius und die Kirche unserer Zeit, zu seinem 1600. Todestag, Abensberg (J. Kral) 1973³, 44 sl.
[24] J. Ratzinger, n. d. (gl. op. 19) 279.
[25] Ratzinger, n. d. 76.
[26] Ratzinger, n. d. 263.

mesto, ob katerem kaos človeških mnenj zadene ob avtoriteto, ki ne poziva k diskusiji, marveč k poslušanju in k poslušnosti. Razen tega je treba upoštevati še sobrata, ki je slaboten v veri, dalje neverni svet, pa tudi slabotnost lastnega verovanja, ki more vse preveč zlahka ugasniti, če se človek postavi nazaj za pregrajo kritike in se končno potegne v zagrenelost nerazumljenega človeka.«[27]

Omenimo na kratko še dialog, čeprav zasluži veliko pozornost. Škofovska sinoda iz l. 1971 pravi, da mora biti »nenehen in potrpežljiv« (constans et patiens). Že sam pojem dialoga je povezan z iskreno dobrohotnostjo. Pravi dialog zahteva od nas — tako omenja papež Pavel VI. — »takšnega duha, kakršnega bi radi prebudili in pospeševati v drugih, ki nas obdajajo: duha, ki je lasten tistemu, ki čuti, kako resno je apostolsko poslanstvo; ki se zaveda, da ne more svojega zveličanja ločiti od zveličanja drugih; ki končno stalno skrbi za to, da bi oznanilo, ki mu je bilo zaupano, prešlo v obtok govorice, skupne vsem ljudem.«[28] In odlikuje naj se dialog po jasnosti, krotkosti, zaupanju in razsodnosti.[29] Kako potreben je med duhovniki med seboj in v razmerju do predstojnikov zares »nenehen in potrpežljiv« dialog, nam postane zlasti jasno tedaj, če pomislimo na resničnost koncilove ugotovitve: »Noben duhovnik ne more ločeno ali takorekoč posamič docela spolniti svojega poslanstva, ampak le z združenimi močmi, skupaj z drugimi duhovniki, pod vodstvom tistih, ki Cerkev vodijo« (D-OP 7, 3).

### 3. Osebnostna svoboda in hkrati urejena medsebojna povezanost

Tekst škofovske sinode pravi: »Osebnostna svoboda v skladu z lastnim notranjim klicem in od Boga prejetimi karizmami (posebnimi darovi), hkrati pa urejena medsebojna povezanost vseh v slúženju skupnosti za izpolnitev poslanstva — to sta dva pogoja, ki urejata Cerkvi lasten način pastoralnega delovanja (prim. D-OP 7, 3). Jamstvo teh pogojev pa je škofova avtoriteta, ki naj jo vrši v duhu slúženja« (Šks II. d., 1. 5).

Na prvi pogled se bo morda komu zdelo, da govorjenje o »osebnostni svobodi« ni dobro v skladu s prejšnjim stavkom, ki govori o pokorščini. Dejansko pa je ravno pravilno izvrševana pokorščina temelj človekovi svobodnosti. Koncil naglaša, da ravno prava pokorščina »vodi do bolj zrele svobode božjih otrok in po svoji naravi zahteva, da duhovniki, prepojeni z ljubeznijo, pri spolnjevanju svoje naloge razumno iščejo novih poti in da svoje načrte skupno predlagajo ter potrebe izročene jim črede živo razodevajo, vedno pripravljeni podvreči se sodbi tistih, ki imajo v rokah vodstvo božje Cerkve« (D-OP 15, 2).

Seveda je tukaj mišljen krščanski pojem svobode. Danes se tudi med kristjane — tako trdi Y. Congar — zajeda preveč zgolj negativen pojem svobodnosti: svobodnosti **od**; nimamo pa dovolj pred očmi pozitivnega pojma svobode, ki je svoboda **za.** Prostost od zunanje prisile je le ena stopnja svobodnosti, in sicer ne najvišja. Svoboda je predvsem notranja in pozitivna kvaliteta eksistence. Svoboda ni v tem, da delam, kar hočem, da sem prost vseh trdnih točk, vseh vezanosti in obveznosti, da brez prisile in neovi-

---

[27] Ratzinger, n. d. 264.
[28] Papež Pavel VI., okr. Ecclesiam suam, z dne 6. avg. 1964, v: AAS 64 (1964) 644; slov. prev. Ljubljana 1965, št. 82.
[29] Pavel VI., n. m. 644 sl.: slov. prev. št. 83 sl.

rano »pojem svojo lastno pesem.« Prava svobodnost je v tem, da sem sposoben delati tisto, k čemur me nagiblje milost, torej svobodnost za dobro.[30] Y. Congar, ki o tem obširneje govori, pristavlja: »Najvišja stopnja svobode ni avtonomija (kakor je hotel Gide), temveč popolna teonomija, kar se uresničuje po nezasluženem daru Svetega Duha... Pota svobode niso, kakor je mislil Adam, kakor misli Sartre in kakor spontano misli v nas meseni človek — ta pota svobode niso pota eksaltacije avtonomnosti, marveč so to pota odvisnosti, sestopanja, izročitve samega sebe drugim. Svoboda se realizira samo v ljubezni. Ne s tem, da je človek samo 'za sebe', navzoč sebi, marveč s tem, da je za drugega, navzoč drugemu... Kdor izgubi, tisti najde.«[31]

A različni so darovi (prim. 1 Kor 12, 4), s katerimi naj bi vsakdo uresničeval svojo svobodnost v ljubezni, tako realiziral, da ne bi oviral, temveč pospeševal pravo svobodnost drugih, tudi cerkvenih predstojnikov, in tako služil skupni odrešenjski nalogi Cerkve. In naj bi se vsakdo veselil te različnosti, tega bogastva glasov, ki ni niti eden povsem enak drugemu. Le škoda, da ostane toliko darov v Cerkvi, tudi med duhovniki, neuporabljenih ali slabo uporabljenih in toliko talentov zakopanih. Pomagati bi morali drug drugemu, da bi tolikšno bogastvo ne ostalo mrtev kapital ali pa bilo pod pretvezo pluralizma uporabljano bolj za rušenje kakor za graditev Cerkve. Osebnostna svoboda v skladu z lastno poklicanostjo in z darovi, prejetimi od Boga, hkrati pa medsebojna povezanost vseh v službi skupnosti in v prid poslanstva! Nikoli bi ne smelo biti tako, da bi tudi za nas moralo biti naslovljeno, kar je pisal sv. Klemen Rimski Korinčanom: »Prepirljivi ste, bratje, in ljubosumni v stvareh, ki vodijo k zveličanju... Toda ali nimamo enega Boga, enega Kristusa, enega Duha milosti, ki je razlit na nas? Ali nismo vsi enako poklicani h Kristusu. Zakaj razdiramo in trgamo ude Kristusove, se upiramo proti lastnemu telesu in gremo tako daleč v svoji nespameti, da smo pozabili, da smo drug drugemu udje?«[32]

Na prireditvi francoske revije ICI je l. 1972 govoril o teh stvareh p. A. Liégé in poudaril: Ne kakofonija ne monofonija ne polifonija, ampak simfonija — to je ideal v Cerkvi, ki je občestvo in ne kolektiv: Edinost v različnosti![33] Ne številke ne uniformirani avtomati, ampak osebe s svojo lastno odgovornostjo pred živim Bogom, poklicane k svobodi božjega otroštva. Toda — in prav zato — edinost! Da ne bi hotel peti vsak svojo melodijo, takšno, ki ustvarja neznosno kakofonijo, ampak da bi »bili soglasni v istem mišljenju ter bi povzeli božji napev v edinosti in z enim glasom,« z mnogoternimi glasovi, ki se pa zlivajo v neizrekljivo bogato enoto. Le tako se bo Cerkev zares izkazovala kot mati svobode božjih otrok, kot odrešenjsko občestvo. Pevski zbor bo zadonel tako močno in tako očarljivo, da se temu času ne bo mogoče izogniti.[34]

Božja hiša, ki je Cerkev, pravi sv. Avguštin, »se gradi s petjem«, »cantando aedificatur«.[35] Živi kamni se zbero skupaj in se zložijo v enoto, vabeč

---

[30] Y. Congar, Si vous êtes mes témoins, Paris (Cerf) 24—26.
[31] Congar, n. d. 26—28.
[32] Sv. Klemen Rimski, List Korinčanom 45, 1 in 46, 6. 7: Spisi apostolskih očetov, Celje 1939, 92—94.
[33] P.-A. Liégé, Pour une Eglise symphonique, v: Informations catholiques internationales n. 418 (15. 10. 1972) 12—16; prim. tudi CS-GS 92, 2.
[34] Gl. H. de Lubac, v op. 12 n. d. 197.

drug drugega k veselju, kakor poje stara latinska pesem za praznik posvečenja cerkva. Tedaj se po besedah istega Avguština ljubezen zlije čez rob občestva in se razlije navzven; peti hoče z vso zemljo.[36] »Vsak poziv prehiteva, pozorna je na vsako bedo in steguje roko tistim naproti, ki so v smrtni senci — in, prebujeni ob glasu lire, se dvignejo, da bi šli Cerkvi naproti in se srečali z njo ..., da bi jih Kristus iztrgal iz starega zla in strahu ter napravil, da bi na njihovih ustnicah zadonela tista vedno nova pesem, ki vsem ljudem razglaša, kako sladek je njegov jarem in kako lahko njegovo breme.[37] In njihova dela mečejo na noč sveta svetlo luč in pokrivajo z oživljajočo roso suhoto puščave.


Povzetek

DUHOVNIK IN PREDSTOJNIKI

Anton Strle

**I. Teološki temelji za odnos duhovnika do predstojnikov.** — Iz tekstov 2. vat. koncila je mogoče povzeti predvsem dva teološka temelja, po katerih je mogoče pravilno presojati in urejati ta odnos: 1. Dejstvo, da je Cerkev kot občestvo (communio, koinonia) v Kristusu in Sv. Duhu v celoti duhovniška (kraljevo duhovstvo!) — in to pod vodstvom nositeljev službenega duhovništva. Celotno delo in življenje teh naj bo torej »odlikujoče se (eminens, izrazito) znamenje te občestvenosti Cerkve« (Škof. sin. 1971, O službi in življ. d. 2. d., II, 1), da vsa Cerkev bolj in bolj postane »znamenje in orodje za notranjo zvezo z Bogom in za edinost človeškega rodu« (2 Vat. C 1). — 2. »Že sama edinost v posvečenju in poslanstvu terja hierarhično občestvo duhovnikov s škofi« (D 2. d., II, 1, 3; prim. D 7, 1).

Iz tega dvojega sledi nujni imperativ za pravilno, bratsko-občestveno, obenem od Kristusa postavljeni (hierarhični) red priznavajoče razmerje duhovnikov od škofov in med seboj. Pogrešitev zoper »communio hierarchica« (bratstvo, pravi red v naravnanosti na apostolat v Cerkvi in svetu!) je pregrešitev zoper bistveno nalogo »duhovniškega bratstva« in s tem zoper namen Cerkve.

**II. Posamezne prvine pri oblikovanju tega odnosa.** — Te so: 1. V duhu vere izvrševana pokorščina škofu (in sploh predstojniku), a ne pasivna, temveč odgovorna, »oboedientia responsalis« (D 15, 3), prežeta z duhom sodelovanja (D 7, 2), ki naj bo iskreno, človeško in nadnaravno (Škof. sin. 1971, D, 2. d., II, 1, 4). — 2. Ljubezen, prijateljsko zaupanje, nenehen in potrpežljiv dialog (pr. t.). — 3. Osebna svoboda v skladu z lastno poklicanostjo in z od Boga prejetimi darovi — in urejena medsebojna povezanost v službi skupnosti ter v prid poslanstvu celotne Cerkve v odrešenje sveta (pr. t., 5; D 7, 3).



**Zusammenfassung**

DER PRIESTER UND DIE VORGESETZTEN

Anton Strle

I. Theologische Grundlagen für die Beziehung des Priesters zum Vorgesetzten. — Aufgrund der Texte des II. Vaticanums können wir vor allem zwei theologische Grundlagen, die uns eine richtige Beurteilung und Regelung dieser Bezierung ermöglichen, nennen: 1. die Tatsache, dass die


[35] Sv. Avguštin, Sermo 27, 1.
[36] Isti, Sermo 33, 5.
[37] Isti, Sermo 9, 8.
[38] Sv. Pavlin iz Nole, Ep. 23, 33 sl. — Vse tu navedene tekste gl. v: H. de Lubac, v op. 12 n. d. 197 sl.

Kirche als Gemeinschaft (communio, koinonia) in Christus und dem. Hl. Geise durchaus priesterlich (königliches Priestertum!) ist — und zwar unter der Führung des Amtspriestertums. Alles Tun und Leben desselben sollte also »ein ausgezeichnetes Zeichen dieser gemeinschaftlichen Natur der Kirche« sein (Bisch. Synode 197, PO 2. d., II, 1). Die ganze Kirche sollte so immer mehr »ein Zeichen und Mittel der inneren Verbindung mit Gott und der Einheit des Menschengeschlechtes« werden (LG 1). — 2. »Schon die Konsekrations und Sendungs-einheit fordet eine hierarchische Gemeinschaft der Priester mit den Bischöfen« (PO 2. d., II, lr, 3; cfr. PO 7, 1).

Daraus folgt der verbindliche Imperativ für die richtige Beziehung der Priester zu den Bischöfen und untereinander, die brüderlich-gemeinschaftlich sein und die von Christus aufgestellte Ordnung anerkennen soll. Gegen »communio hierarchica« (Brüderlichkeit, die rechte Ordnung, hin zum Apostolat in der Kirche und in der Welt zielend) sündigen heisst es gegen wesentliche Aufgabe »der priesterlichen Brüderlichkeit« und damit gegen den Zweck der Kirche sündigen.

II. Einzelne Elemente bei der Formung dieser Beziehung. — Diese sind: 1. Aus dem Glauben ausgeübter Gehorsam dem Bischof (und allgemein dem Vorgesetzen) gegenüber, und zwar »oboedientia responsabilis« (PO 15, 3). mit dem Geiste der Mitarbeit durchdrungen (PO 7, 2), die aufrichtig, menschlich und übernatürlich sein soll (Bisch. Synode 1971, PO 2. d., II, 1. 4). — 2. Die Liebe, freundschaftliches Vertrauen, steter und geduldiger Dialog (1. c.). — 3. Persönliche Freiheit in Übereinstimmung mit eigenem Berufensein und mit den von Gott empfangegen Gaben — und geordnetes wechselseitiges Verbundensein im Dienste der Gemeinschaft und zum Wohle der Sendung der ganzen Kirche für die Erlösung der Welt (1. c., 5; PO 7, 3).

Tone Stres

# RELIGIJA KOT DRUŽBENA PRAKSA

Že nekaj let objavlja Marko Kerševan vedno bolj zanimive članke s področja religiologije. Tako je počasi izdelal znanstveni teoretični model za celotno razumevanje in preučevanje religioznega pojava. Pred meseci je pri Mladinski knjigi izšla njegova knjiga Religija kot družbeni pojav. V njej je sintetiziral svoje poglede in podal, kot ga imenuje, prispevek k marksistični teoriji religije. Ker so njegovi pogledi med najbolj zanimivimi pri nas, zaslužijo našo pozornost. Namesto da bi napisal samo recenzijo ali skopo poročilo o tej knjigi, objavljamo študijo o Kerševanovi marksistični teoriji religije; tu upoštevam vse njegove važnejše dosedanje razprave, ki v marsičem dopolnjujejo in osvetljujejo, kar je povedanega v njegovi knjigi. Ta študija je del obširnejše razprave o razvoju marksističnega pojmovanja religije v povojni Jugoslaviji, ki bo kmalu izšla kot knjiga.

* * *

»Gre torej za **krizo religije** (predvsem tradicionalne), gre pa tudi za **krizo definicije religije**, predvsem tradicionalne.«[1] Takó je Š. Bahtijarević ozna-

[1] Š. Bahtijarević, Mladi između religije i ateizma, Naše teme XVI (1972), 12, 2073.

čila stanje, ki je zavladalo v jugoslovanski marksistični teoriji religije okoli leta 1970. Vedno bolj je postalo kazno, da je neumestno in neprimerno trditi, da religija ni nič drugega kot iluzija ali opij. Pa tudi humanistična opredelitev religije kot odtujitve se je izkazala za vedno bolj pomanjkljivo. Takó opozarja S. Vrcan, da je trditev, »da vsaka religioznost po svoji definiciji pomeni antisocialistično in antirevolucionarno politično orientacijo«, negotova.[2] Tudi praktično politično stališče do religije se je vsaj na videz spremenilo. Komunisti se ne mislijo več boriti proti religiji kot takšni, temveč proti klerikalizmu. Takó izrecno pravi B. Vušković: »Zdi se mi, da nas religioznost kot drugačen odgovor na metafizičnem področju ne moti, temveč nas moti religiozna ideologija, ki religioznost razredno politično instrumentalizira v antikomunistične namene.«[3]

Marksistična teorija religije se je ponovno znašla pred osrednjim vprašanjem: kaj religija sploh je, kako opredeliti naravo in bistvo religioznega pojava, in sicer onstran vseh zgodovinskih naprednih in reakcionarnih, odtujevalnih in neodtujevalnih oblik. Ta kriza je marksistično teorijo religije primorala, da se je začela zanimati za to, kaj vedo povedati o religiji druge znanosti, predvsem nemarksistična sociologija, fenomenologija in psihologija religije.

### 1. Strukturalno-funkcionalistični sociološki model

Značilno za sodobno sociologijo je, da vedno bolj opušča zgodovinske in evolucionistične interpretacije in metode sociološkega raziskovanja. E. Durkheim, V. Pareto in M. Weber so zadnji trije veliki sociologi, ki so v svojih sintezah združevali po eni strani globalno vizijo razvoja človeške družbe, po drugi strani pa interpretirali, opisali in razložili življenje sodobnih družb. Medtem ko se je sociologija na vzhodu — in tudi pri nas — dolgo oklepala razvojnega, zgodovinskega načina v razlaganju družbenih pojavov, se je na zahodu empirična sociologija bolj in bolj odrekala zgodovinskim interpretacijam in v imenu znanosti zahtevala bolj funkcionalistično in strukturalno sociološko metodo. Sociologija opušča genetično sociološko metodo. Človekovo vedenje hoče razložiti z njegovim mestom in njegovo funkcijo, ki ju ima v določenem družbenem sistemu. Če hočemo potemtakem razumeti sodobno sociologijo, moramo analizirati njene teoretične modele obstoječih družb.[4] Perspektiva se je bistveno spremenila. Sociolog ne dela več preseka skozi čas, skozi zgodovino, temveč skozi sedanjost, ali kot pravijo strukturalisti, sinhronija ima prednost pred diahronijo. Sociologija se torej odpoveduje želji po vesoljnem ključu zgodovine in se zadovoljuje z razlago omejenih določenih in zaprtih družbenih sistemov.

Sodobna funkcionalistična in strukturalno usmerjena sociologija ima številne predhodnike, ki so ji zapustili bogato in zelo raznoliko dediščino. Najpomembnejši med njimi so E. Durkheim s svojim sociologizmom, B. Malinowski z absolutnim funkcionalizmom, H. Spencer in A. R. Radcliffe-Brown z organicističnim in strukturalističnim pojmovanjem družbe. V najnovejšem času pa je lingvistika s svojim fonološkim modelom strukturalistično meto-

[2] S. Vrcan, Vjera i politika, Naše teme XVI (1972), 12 2013.
[3] B. Vušković, Klerikalizem i religioznost, Naše teme XVI (1972), 12, 2024.
[4] Prim. R. Aron, Les étapes de la pensée sociologique, Paris, 1967, 598-599.

do ponovno uveljavila in od lingvistike jo sprejemajo bolj ali manj skoraj vse humanistične vede, med njimi tudi sociologija. Proti koncu šestdesetih let je strukturalizem absolutiziral načela strukturalne lingvistike in fonologije. Čeprav je danes prvotno modno navdušenje za strukturalistične teze že precej pojenjalo, pa strukturalna znanstvena metoda ni prenehala biti uporabna in plodna v posameznih humanističnih vedah. Strukturalistična pretiravanja so se izkazala kot neutemeljena, na zgolj znanstvenem področju pa so strukturalni miselni modeli še vedno uporabni in pomagajo k boljšemu poznavanju in ustreznejši razlagi družbenih pojavov, med njimi seveda tudi religije. Jedro strukturalne metode je v načelu, da je vsak družbeni pojav del neke celote, nekega sistema ali strukture. Zato ga ni mogoče razumeti ali razložiti, če ga iz tega sistema izločimo. Dva, na prvi pogled podobna ali enaka pojava nista enaka, če pripadata dvema različnima sistemoma. Če ju primerjamo ne glede na oba sistema, ki ju določata, nam ta primerjava nič ne pove ali razloži. Sistem, sinhronija ali sočasnost so za razlago družbenih pojavov večjega pomena kot pa izvor, zgodovina ali vzrok. Na dlani je, da je bila s tem definicija religije kot ostanka preteklosti, kot posledice neznanja in nemoči ponovno postavljena pod vprašaj in so se skoraj vse klasične marksistične definicije religije razodele kot neustrezne.

Razumljivo je, da se je marksizem moral opredeliti do strukturalističnega pojmovanja družbe in človeka. Razumljivo je tudi, da so humanistično usmerjeni marksisti, na primer H. Lefèbvre in R. Garaudy, strukturalizmu odločno nasprotovali, in sicer v imenu humanizma, saj je strukturalizem v svojih pretiravanjih zanikal, da bi bil človek kot subjekt popoln nosilec svoje usode. Drugi marksisti pa so strukturalno metodo humanističnih ved vzeli kot dejstvo. Še več, trditi so začeli, da sta marksistična znanstvena metoda in način obravnavanja pravzaprav v skladu s strukturalno funkcionalističnim sociološkim modelom. Najvplivnejši zagovornik te nove marksistične smeri je francoski marksist L. Althusser. Kot nepomirljiv nasprotnik humanističnega marksizma je strogo ločil med spisi mladega in zrelega Marxa. Po njegovem je bil mladi Marx pod močnim vplivom Hegla in Feuerbacha ter njune, v svojem jedru humanistične problematike. Kategorija alienacije, ki jo je Marx v tem času pogosto uporabljal, je v poznejših, zrelih Marxovih delih povsem izginila. Po letu 1845 naj bi bil Marx humanistično problematiko povsem opustil, opustil filozofijo ter se posvetil resnično znanstvenemu preučevanju zgodovine.

Pravo marksistično znanost vidi Althusser tam, kjer je odpravljena genetična ali zgodovinska znanstvena metoda. Marksizem ne sme spraševati po zadnjem temelju ali zadnji osnovi. Po tem sprašujeta filozofija in ideologija, to pa je največkrat eno in isto. Zato je bila vsa dosedanja filozofija le nekritična ideologija. Marksistična znanost zgodovine se pa za takšno spraševanje več ne meni. »Dokazovanje **temelja** (osnove, baze) ne ustreza več našim kritičnim zahtevam«[5], pravi L. Althusser.

V tej zvezi je treba omeniti, da so nekateri temeljni aksiomi strukturalistične misli in metode ter tudi načela, ki jih zagovarja L. Althusser, v skladu z najsodobnejšo filozofsko problematiko. Ta se največkrat sklicuje na F.



[5] N. Althusser, Pour Marx, Paris 1971, 117.

Nietzscheja; ta je vso dotedanjo filozofijo, moralo in religijo obdolžil nihilizma, nihilizma, ki si ga pa niso upale priznati in mu pogledati v oči. Bežale so pred njim. Konkretni, telesni, snovni, vsakdanji svet, ki so mu odrekale zaupnico, pa so skušale nato — da bi nihilizmu ubežale — utemeljiti z nekim drugim svetom, onstranskim temeljem, moralnim idealom ali Bogom Očetom. Vendar pred nihilizmom ni treba bežati. Kdor je nihilizmu pogledal v oči, kdor se je odrekel in odpovedal namišljenemu utemeljevanju stvari v drugem svetu, je popoln, dovršen nihilist, ki je nihilizem pripeljal do konca in ga že samo s tem pustil za seboj. Nastopila je torej doba otroštva, kot pravi Nietzsche v »Tako je dejal Zaratustra.«[6] Gre za veselo pritrditev stvarem, takšnim, kot so. Tudi Heidegger, ki vso dosedanjo filozofijo opredeljuje kot ontoteologijo, ker je bila v celoti posvečena iskanju temelja bivanja izven bivanja kot takega, sledi Nietzscheju, čeprav ga hoče preseči. In s S. Bretonom lahko ugotovimo, da resnično vsa ontoteologija počiva na treh temeljnih postulatih, ki jih Breton imenuje henološki, ontogenetični in epistrofični postulat. Henološki postulat predpostavlja bistveno enotnost, monizem vsega bivanja in bitja, ontogenetični postulat izhaja iz prepričanja, da se je vse razvilo iz enega samega počela, epistrofični postulat pa predvideva in pričakuje končno vrnitev vsega v počelo. Omega se bo združila z alfo in bodo uresničene smiselnost, smotrnost in dovršenost. Zato so vsi ti osnovni trije postulati po svoji podzavestni funkciji in namenu soteriološki, izvirajo iz želje in hotenja po odrešenju. »Ta soteriološka komponenta, ki je razvidna v vsaki teologiji in v vsaki filozofiji zgodovine, zaključuje krog ontoteološke misli«[7]. Prav te podzavestne in nepriznane soteriologije se sodobna filozofska misel sramuje in se ji hoče izogniti.

Ko sodobna filozofija odklanja ontoteologijo, v resnici ne dela nič drugega, kot na svojem področju dopolnjuje proces sekularizacije, ki se je začela v 17. stoletju, ko se je zahodni človek nevede in podzavestno odločil, da bo sebe v družbenem, političnem in individualno psihološkem življenju utemeljil iz samega sebe. V ta namen je zavračal najprej cerkveno in religiozno varuštvo, končno pa se je hotel osvoboditi slehernega varuštva, pa naj bo nekakšna kozmična arhitektura ali pa religiozna integracija. Vendar se je le počasi in s težavo otresal starega načina mišljenja. Če ni več potreboval Narave ali Boga, pa na primer pri Feuerbachu in Marxu, še potrebuje Človeka ali Bitje, potrebuje neko zadnjo danost, neki zadnji **temelj** in zadnjo enovitost, zaradi katere šele so vse stvari in vsi pojavi dobili svoje mesto, svoj smisel in svojo vrednost. Zahteva po zadnjem temelju, izvoru in hkrati smislu vsega označuje vso ontoteološko miselnost. Hkrati pa gre za prikrito zahtevo po obvladanju, po volji po moči, kajti do tega temelja se človek hoče dokopati in z njim razpolagati.

Ta ontoteološka volja po moči je dosegla svoj vrhunec v Heglovem sistemu, kjer so svet, družba, zgodovina v vseh njihovih pojavnih oblikah povezani z dovršeno arhitekturo med seboj sklenjenih determinacij, ki se vzajemno posredujejo druga drugi. Vsaka posamičnost je trenutek, mo-

[6] Prim. F. Nietzsche, Tako je dejal Zaratustra, Ljubljana 1974, 28.
Prim. tudi: G. Morel, Nietzsche III, Création et métamorphoses, Paris, 1971, 13—17.

[7] S. Breton, La théologie de l'histoire devant la réflexion philosophique: La théologie de l'histoire Herméneutique et Eschatologie, Paris 1971, 148. Prim. tudi delo, ki je vse posvečeno vprašanju počela v filozofiji: S. Breton, Du Principe, Paris, 1971.

ment in prvina enega samega genija, ki se ves razodeva hkrati v celoti in v vsaki posamičnosti. Absolutni duh se poraja s to edinstveno in vesoljno arhitekturo dialektično povezanih določil in takó sklepa ves sistem z odrešenjskim in odrešujočim samozavedanjem, popolno kontemplacijo samega sebe, v misli, ki je sama sebi našla ustrezen in enakovreden predmet. Absolutni duh je mišljenje mišljenja, absolutno znanje. Zgodovina je dovršena, posamičnost odrešena same sebe, absolut je sklenjen v sebi. Ker pa marksistični humanizem, podobno kot pred njim Feuerbach, v bistvu sprejema Heglovsko ontoteološko miselno strukturo in samo zamenjuje nosilca ali vsebino te strukture, ko namesto Duha ali Ideje postavi Človeka, ostaja še vedno ujet v ontoteološko misel in se od nje bistveno ne razlikuje.

L. Althusser je torej dosleden, ko zavrača razvojni, ontogenetični pogled na dogajanje. Ko govori o zgodovini, ne misli več na zgodovino v smislu filozofije ali teologije zgodovine. Althusserjev pomen izraza zgodovina izključuje vsako teološko oznako ali smer. Zato za Althusserja marksistična dialektika ni več Heglova, »temveč čisto druga dialektika«[8]. S Heglovo dialektiko zavrača Althusser tudi vse izraze, ki so z njo v najtesnejši zvezi, kot so pojmi nastanka, temelja in posredovanja (mediacije). Zanj so to »nevarne teoretične fikcije«, ki dajejo samo »poceni rešitve«, predvsem pa so ideološko obremenjene, saj so nastale z ideologijami in v njihove namene[9]. Podobno velja tudi za pojem alienacije.

## 2. Znanost, filozofija, ideologija

Marksistična znanost zgodovine se mora torej varovati ideologije. Ko Althusser govori o ideologiji, prideva temu pojmu pomen, ki ga ne smemo zamenjati s pojmom ideologije kot sredstva, s katerim kakšen družbeni razred brani in ohranja ter opravičuje svoj družbeni položaj. Althusserjev pomen ideologije je širši, določimo pa ga lahko, če ga primerjamo pojmu »teorije«, ki je njegovo nasprotje. Pri Althusserju pomeni teorija znanost, teorija teorije pa filozofijo. Ta pa ni samo nekakšna superepistemologija, temveč ima tudi svojo politično funkcijo. Po Althusserju naj bi bila filozofija srednica med znanostjo in politiko.[10] Ideologija pa se razlikuje od filozofije in od teorije. Ideologija je nasprotje znanosti. Znanost, ki je objektivna, vodijo samo interesi teoretičnega znanja, čisto spoznanje objektivnega sveta, ne glede na osebne človekove želje in interese. Ideologijo pa vodijo interesi, ki ne izhajajo iz spoznavnih potreb. Teorija je torej zadeva teoretičnega razuma, ideologija pa je, če privzamemo Kantovo delitev razuma, stvar predvsem človekovega praktičnega razuma, njegovih osebnih, iracionalnih prizadevanj in eksistencialnih potreb. Ideologija je torej neznanstveno opredeljevanje do sveta in njegovih pojavov. Toda poudarjanje neznanstvenosti nima istega pomena kot pri dialektičnomaterialističnem opozarjanju na ideološko in religiozno neznanstvenost. Pri dialektičnem materializmu je ta neznanstvenost posledica neznanja in nemoči, pri Althusserju pa izvira iz človekovih osebnih, praktičnih in eksistencialnih potreb, ki jih nobeno golo znanje ne more samo po sebi potešiti.

---

[8] L. Althusser, Lénine et la philosophie, Paris 1972, 59.
[9] L. Althusser, Lire Le Capital, I, Paris 1971, 77—78.
[10] Prim. L. Althusser, v op. 8 n. d., 42.

Ideologija ima svoje mesto in funkcijo v vsaki družbi. Tudi v tem se Althusserjev pojem ideologije razlikuje od Marxovega in nasploh klasičnega pojmovanja ideologije. Pri Marxu in v klasičnem marksizmu ima ideologija razredno funkcijo, se pravi, da je v službi nekega razreda in zagovarja njegove interese. V brezrazredni družbi tudi ideologije v tem smislu ne bo več. Pri Althusserju in v sodobnih strukturalnih sociooloških modelih ima ideologija trajno družbeno funkcijo. Zadovoljuje potrebe družbe kot take, ne pa samo potrebe kakšnega razreda. Vsaka globalna družba potrebuje za svoje normalno funkcioniranje tudi svojo ideologijo, zato ideologija ni samo zmota ali prevara. »Človeške družbe izločajo ideologijo kot za svoje dihanje in zgodovinsko življenje nepogrešljivo prvino in ozračje. Samó ideološko pojmovanje sveta si je moglo predstavljati družbo brez ideologije in dopustiti utopično zamisel sveta, kjer bi vsaka ideologija (in ne samo njena določena oblika) izginila brez sledu in bi jo nadomestila znanost. Iz takšne utopije se je na primer porodila misel, da bi bilo moralo moč nadomestiti z znanostjo ali pa bi ona sama postala vseskozi znanstvena, ali pa, da bo znanost odpravila religijo in nekako zavzela njeno mesto«.[11]

Takó kategorija ideologije nima nobenega negativnega vrednostnega prizvoka. Althusser opredeljuje ideologijo zgolj strukturalno in funkcionalno, obenem pa tudi sinhronično, iz njene vloge v družbenem sistemu, kjer igra nepogrešljivo vlogo. Lahko sicer predvidevamo, da bodo določene oblike ideologije izginile, nikoli pa ne bo izginila ideologija kot takšna. Tudi je ni mogoče nadomestiti z znanostjo, ker imata znanost in ideologija dve različni družbeni funkciji. Ideološko funkcijo opravlja lahko samo ideologija; pravzaprav vse, kar to funkcijo opravlja, je ideologija.

Ideologija in znanost, čeprav sta različni, sodita v kategorijo družbenih praks. Pojem družbene prakse pa je eden temeljnih pojmov Althusserjeve teorije o družbi.

### 3. Družbena praksa

Pojem družbene prakse je tesno povezan s pojmom proizvodnje. Družbene prakse niso nič drugega kot svojevrstni načini spreminjanja narave, kjer se kakšna naravna danost spremeni v človeški proizvod. Praksa je torej človekova in družbena dejavnost, ki naravno danost preoblikuje v človekov in družbeni proizvod. Tisto, po čemer se prakse med seboj razlikujejo, pa ni niti predmet sam niti končni proizvod, ki iz te prakse nastane, temveč način spreminjanja, preoblikovanja prvobitne naravne danosti.[12]

Družbena praksa posamezne družbe je splet številnih, med seboj različnih praks, ki se lahko delijo še naprej v še natančneje določene družbene prakse. Pri naštevanju osnovnih družbenih praks Althusser ni vedno dosleden, odvisno od tega, kako podrobno posamezne prakse povezuje v širše okvire. Lahko rečemo, da razlikuje štiri osnovne, med seboj bistveno različne. Osnovna družbena praksa, ki v zadnji instanci in samo v tej določa vse druge prakse, je proizvodna praksa, s katero človek spreminja naravo v potrošniški predmet. K tej osnovni in določujoči družbeni praksi, ki pa ni nujno tudi najpomembnejša praksa kake družbe, je treba prišteti

[11] L. Althusser, v op. 5 n.d., 238—239.
[12] Prim. L. Althusser, v op. 5 n.d., 167.

še politično, teoretično in ideološko družbeno prakso.[13] Ideologija sodi torej med štiri osnovne družbene prakse.

Ideološko družbeno prakso je mogoče deliti še naprej in ima različne oblike: politiko[14], moralo, pravo, umetnost in religijo. Predmet, ki ga te prakse spreminjajo in preoblikujejo, je človekova zavest. Ideologija oblikuje n spreminja človekovo zavest, usklaja jo z drugimi družbenimi praksami in pri vsem tem ohranja tudi svojo relativno samostojnost.

Bistvena značilnost Althusserjeve interpretacije marksizma je v doslednem odklanjanju teorije odseva, tudi družbenega odsevanja. Vsota družbenih praks, ki sestavljajo prakso kake globalne družbe, je skupek različnih dejavnosti, ne pa skupek dejavnosti in pasivnega odsevanja. Ker Althusser zavrača sleherno teorijo odseva, povsem drugače pojmuje razmerje med različnimi družbenimi dejavnostmi, družbenimi praksami, drugače tudi pojmuje dialektiko samo. Heglov dialektični model je izhajal iz postulata neke osnovne zakonitosti, nekega **temelja** vsega dogajanja, namreč dialektične triade duha, ki je bila imanentna ne samo celotnemu sistemu, temveč vsakemu delu posebej. Vsa celota sistema se je zrcalila v delu, vsak del je povzemal celoto. Ista dialektična zakonitost je veljala v celoti in v vsakem njenem delu. Heglov sistem postulira istost temelja, geneze in cilja, henološkega, ontogenetičnega in epistropičnega počela. V stalinistični in v humanistični verziji je marksizem nenehno težil k tej heglovski strukturi in dialektiki. Mišljenje, narava in zgodovina so se razvijali po istih osnovnih dialektičnih zakonih, ista dialektika je veljala na treh ravneh človeške družbe, v ekonomiji in v njeni dvojni nadgradnji: pravno-politični objektivni strukturi in subjektivni družbeni zavesti. Teorija odseva sama je bila zasnovana na henološkem, ontogenetičnem in epistropičnem postulatu, se pravi na postulatu o neki zadnji istosti vsega, kar je. Tudi humanistični marksizem je izhajal iz podobnega postulata, le da je namesto materije postavil v središče vsega dogajanja človeka. Človek je bil nosilec vesoljne dialektike. L. Althusser pa je opustil vse te postulate in tudi obe verziji marksističnega pogleda na svet. Ne išče in ne teži več k neki zadnji istosti, nekemu temelju in osnovnemu zakonu, ki bi veljal na vseh različnih ravneh družbene prakse. Po njegovih trditvah je takšna ambicija vedno ideološka. Znanost priznava različnost družbenih področij, njihovo dokončno disparatnost. Različne ravni družbene prakse in življenja je treba različno obravnavati, vsaka ima svoje specifične lastnosti, specifične zakone razvoja, svojo dinamiko in svojo dialektiko. Vsa različna področja družbene dejavnosti, vse različne družbene prakse so med seboj povezane, vplivajo druga na drugo, toda to vplivanje je vsakokrat svojevrstno in ga je treba vsakokrat tudi posebej določiti in raziskati. Samo takó se je mogoče ogniti ideološkemu nasilju nad stvarnostjo, znanost resnično empirično in objektivno zasnovati ter obravnavati človeško družbo in njen razvoj resnično znanstveno, ne pa ideološko ali filozofsko. Tudi vsaka ideologija je celota

---

[13] Prim. L. Althusser, v op. 5 n. d., 167—168.

[14] Politika kot oblika ideologije se razlikuje od politike kot ene temeljnih oblik družbene prakse. Ideološka politika razredne družbe, je neznanstvena ter spontana. Politika kot temeljna družbena praksa pa je politika, ki na znanstvenem temelju historičnega materializma »preoblikuje« in »spreminja« družbene odnose v nekaj kvalitetno novega, česar politika kot ideologija ni zmožna. Prim. v op. 5 n. d., 168.

zase, ima svojo specifično problematiko znotraj sklopa vseh drugih ideologij. Primer marksistične ideologije vidi Althusser v marksističnem humanizmu. Ta torej ni marksizem, temveč marksistična ideologija. Ta ideologija je bila potrebna in je v določenem trenutku, namreč ob boju proti stalinizmu, se pravi drugi marksistični ideologiji, igrala nepogrešljivo vlogo. Toda marksistični humanizem ne izraža jedra marksizma, marksistični humanizem je samo ena izmed ideologij, ki jih poraja ali »izloča« brezrazredna družba. Če je bila v razredni družbi ideologija sredstvo, s katerim so življenje ljudi urejevali v korist vladajočemu razredu, ima v brezrazredni družbi druga ideologija namen in vlogo ljudem pomagati, da svoje življenje pojmujejo in usmerjajo v korist vsem ljudem. V primerjavi s stalinističnim etatizmom je humanistična marksistična ideologija veliko bolj ustrezala brezrazredni naravi socialistične družbe.[15]

Marksizma ni mogoče zreducirati na humanistično ideologijo. Marksizem je teorija, je znanost o družbenih dogajanjih, ne pa ideologija brezrazredne družbe. Humanistični pojmi osebe, odtujitve, podvojenosti, fetišizma, popolnega ali integralnega človeka niso znanstveno uporabni, temveč so ideološki pojmi, ki imajo svoje mesto in svojo vlogo v humanistični ideologiji in filozofiji človeka, ne pa v marksistični znanosti ali teoriji.[16] Althusser odločno zahteva, da humanistične ideologije ne gre mešati z znanstveno teorijo, kakor tudi ne socialističnega humanizma z marksistično znanostjo ali teorijo. Humanistična ideologija in marksistična teorija sta dve različni družbeni praksi, ki ju je treba znati dobro razločevati in natančno razmejiti.[17]

Osnovna razlika med teorijo in ideologijo je v tem, da teorija kaže na to, kako stvari so, ideologija pa izraža želje, kako naj bi stvari bile. Ideologija izraža družbeno podzavest, kar pomeni, da ne izraža družbenih odnosov takšnih, kot so, temveč takšne družbene odnose, ki jih imajo ljudje v svoji domišljiji in pri tem celo mislijo, da jih v resnici imajo. Ideologija ne opisuje resničnosti, temveč izraža voljo, upanje ali pa nostalgijo po neki resničnosti.[18] Zato Althusser opredeljuje ideologijo kot »sistem (z lastno logiko in doslednostjo) predstav (podob, mitov, idej ali pojmov, odvisno od okoliščin). Ta sistem ima svojo zgodovinsko eksistenco in vlogo v določeni družbi. Ne da bi načenljali vprašanje razmerja med kako znanostjo in njeno (ideološko) preteklostjo, recimo, da se ideologija kot sistem predstav razlikuje od znanosti po tem, da je pri njej družbeno praktična funkcija bolj pomembna kot pa teoretična funkcija, se pravi funkcija čistega spoznanja«.[19]

### 4. Pojem družbene prakse in religija

Althusserjeva dokaj izvirna interpretacija Marxovega učenja o družbi je v marksističnem svetu naletela na sorazmerno velik odmev. Za nas pa je tukaj Althusser pomemben predvsem zato, ker je zelo močno vplival na

[15] Prim. L. Althusser, v op. 5. n. d., 242—243.
[16] Prim. L. Althusser, v op. 5. n. d., 246.
[17] Prim. L. Althusser, v op. 5 n. d., 248.
[18] Prim. L. Althusser, v op. 5 n. d., 240.
[19] L. Althusser, v op. 5 n. d., 238.

enega naših najvidnejših, najizvirnejših in najbolj plodovitejših teoretikov religije, M. Kerševana.[20]

Podobno kot Althusser tudi Kerševan strogo loči med humanistično ideologijo ali svetovnim nazorom in marksizmom kot znanostjo. Čeprav se tudi kot znanost marksizem »bolje počuti« v materialističnem ali laičnem svetovnonazorskem okviru, na katerega je navezan in iz katerega je tudi izšel, pa ga ni mogoče istiti z nobenim svetovnim nazorom. Kot znanost je marksizem zavestno ne humanizem, ali bolje, ahumanizem.[21]

Iz povedanega nujno sledi, da bistvo marksistične teorije religije ne more biti v tem, da nasproti religioznim trditvam postavimo nekaj materialističnih tez dialektičnega materializma, kot je največkrat storila stalinistično zasnovana teorija religije. Tudi ni stvar marksistične teorije religije nasprotovati religioznim stališčem s humanistično laičnih izhodišč in proti trditvam o obstoju Boga zagovarjati postulat, da je človek za človeka najvišja bitnost, da se človek ustvarja sam s svojim delom, da je človek nujno samostojno bitje, ki samo išče in daje smisel svojemu delovanju in bivanju[22] Za marksistično stališče do religije ni značilno nič drugega kot znanstvenost. »Bistven odnos med marksizmom in religijo je odnos **znanstvene teorije do enega svojih objektov,**«[23] pravi M. Kerševan.

Iz takó opredeljenega pojma marksizma logično sledi, da mora biti marksistični znanstvenik bolj zvest znanstveni metodi klasikov marksizma kot pa njihovim ugotovitvam. »Za oblikovanje marksistične teorije religije in prvenstvenega pomena sam o d n o s klasikov marksizma do religije; bistvenega pomena je teoretični **status** in narava njunih opredeljevanj in karakterizacij religije«.[24] Ko pa raziskuje konkreten Marxov in Engelsov odnos do religije in presoja njune opredelitve religije, pride do sklepa, da je njun osebno in načelno odklonilen odnos do religije pač pogojen z njuno razsvetljensko in mladoheglovsko dediščino in z zgodovinskimi okoliščinami in zahtevami delavskega revolucionarnega boja. Še važnejša pa je njegova ugotovitev, da je vsaka klasična izrečna opredelitev religije pomanjkljiva in torej ne more biti izhodišče za celovito marksistično teorijo religije. »Manjka predvsem preciznejša in izčrpnejša opredelitev specifičnosti religije, zlasti pa — ob občih ugotovitvah, da je religija človeški in družbeni proizvod — manjka prikaz, **kako** človek ali pa družba tak specifičen proizvod proizvajata, kako ta proizvod kot specifičen proizvod deluje, kako poteka specifično religiozno prisvajanje sveta.«[25]

Kerševan se ni takoj naslonil na Althusserja. V začetku je tudi on v soglasju z vso klasično marksistično teorijo religijo opredeljeval kot »posebno obliko družbene zavesti.«[26] Pod Althusserjevim vplivom pa je namesto

---

[20] M. Kerševan je objavil vrsto člankov in razprav po raznih strokovnih revijah in zbornikih, kjer je počasi izoblikoval nekaj temeljnih izhodišč za celostno marksistično teorijo religije. V svojem zadnjem delu, knjigi Religija kot družbeni pojav, Ljubljana 1975, je prej objavljeno gradivo večinoma povzel in ponekod dopolnil, ponekod stališča omilil ali podrobneje razložil.

[21] M. Kerševan, Sporna vprašanja in nesporazumi našega razgovora o religiji, Nova pot XX (1968), 7—9, 342.

[22] Prim. M. Kerševan, v op. 21 n. d., prav tam. Prim. pa tudi v istem smislu: M. Kerševan, K razpravam o marksizmu, ateizmu in religiji v samoupravni družbi, Teorija in praksa X (1973), 7—8, 700.

[23] M. Kerševan, v op. 20 n. d., 342.

[24] M. Kerševan, Religija kot družbeni pojav, Ljubljana 1975, 236.

[25] M. Kerševan, v op. 24 n. d., 52.

[26] M. Kerševan, v op. 20 n.d., 332.

pojma pasivnega in subjektivnega zavestnega odseva vzel kot osrednjo teoretično kategorijo pojem proizvodnje. Tudi ideologije so načini proizvodnje, zato je religija »specialna oblika družbene proizvodnje«[27] in kot takšna »specifičen način človekovega prisvajanja sveta« [28] To pojmovanje je izhodiščna izvirnost in posebnost Kerševanove teorije religije.

Ko razčlenjujemo in opisujemo kako družbeno prakso kot proizvodnjo, moramo določiti najmanj štiri prvine: 1. snov ali surovino, se pravi predmet, ki ga s tisto prakso preoblikujemo; 2. proizvodna sredstva; 3. proizvodne odnose in 4. učinek ali končni proizvod te prakse. Izdelati celovito teorijo religije kot družbene prakse zahteva potemtakem določiti in opredeliti, katere so njene zgoraj omenjene štiri prvine. K temu bo potrebno še dodati raziskavo o razmerju med religiozno prakso in drugimi družbenimi praksami. Takšna je tudi Kerševanova zamisel marksistične teorije religije.[29]

Predmet ali material, ki ga človek spreminja s svojo religiozno prakso, ni zunaj človeka, saj religija ni materialna produkcijska praksa. Snov ali surovina religiozne prakse ne more biti drugega kot sama človekova zavest in v tem je religiozna praksa podobna vsem drugim ideološkim praksam. Religija neposredno ne spreminja materialnega sveta niti družbenih institucij, temveč preoblikuje človekovo zavest. Takó smo prišli do novega, dokaj subtilnega razlikovanja, ki bi ga lahko primerjali razlikovanju med stvarjo samo na sebi in stvarjo za nas, ali razliki, ki jo je določena epistemologija vnesla med »Objekt« in »Gegenstand«. Svet zunaj človeka je »Objekt«, stvarni predmet. Njegova subjektivna podoba, občutki, predstave, vtisi, skratka, zavest o stvarnem predmetu pa je »Gegenstand«, ki bi ga lahko imenovali zavestni predmet. Kot vse druge ideologije, tudi religija stvarno preoblikuje samo slednjega. Surovina, materia prima ali prvotna snov religiozne prakse, kot ta zavestni predmet imenuje Kerševan, je prav določen tip zavesti.

Ker pa je med stvarnim in zavestnim predmetom najtesnejša zveza, smemo prvotno snov religiozne prakse določiti z ustreznim stvarnim predmetom, čeprav se religiozna praksa nanj neposredno ne nanaša. Prvotna snov ali predmet religiozne prakse je tisti zavestni kompleks misli, čustvovanja in hotenja, ki ga človeku zbujajo neobvladani in zaradi te neobvladanosti ogrožajoči ga pojavi. To so pojavi, »ki predstavljajo v danem času za človeka dane kulture izrazito **afirmacijo njemu tuje moči**« in »jih ne obvladujemo, a jih na neki način moramo obvladati.«[30] Pri sami identifikaciji teh pojavov ali stvarnih predmetov, »realnih objektov« religiozne prakse zajame Kerševan vsa tri temeljna območja pojavov: naravne, družbene in psihične. Jasno pa je, da niso vsi naravni, družbeni in psihični pojavi takšni, da bi se pred njimi človek znašel kot pred tujo močjo. Takšni so samo dvojni: osnovni in pa nenavadni naravni, družbeni in psihični pojavi. Samo ti so človeku nedostopni, pred njimi je brez moči in jih s svojimi drugimi praksami, materialno-tehnično, znanstveno, umetniško ali družbeno-politično ne more nadzirati, obvladati niti osmisliti.[31] »Figurativno gledano, bi lahko rekli, da je objekt religije vse, kar je na **robovih** človeškega sveta v dani

[27] M. Kerševan, Religija kot družbeni pojav, v: Šola in religija, I, Ljubljana 1972, 23.
[28] M. Kerševan, v op. 27 n. d., 33.
[29] Prim. M. Kerševan, v op. 24 n. d., 63.
[30] M Kerševan, v op. 24 n. d., 71.
[31] Prim. M. Kerševan, v op. 27 n. d., 26; v op. 24 n. d., 72—73.

družbi in kulturi — bodisi da so ti robovi pravzaprav **temelji** (osnovne vrednote in pravila, predstave o svetu, produkcijski načini, jezik, življenje) bodisi **meje** (smrti, trpljenje) bodisi robovi ‚odprtin', kjer v urejeni človekov svet vdirajo neobvladljive in ogrožajoče izjemne sile.«[32]

Na prvi pogled Kerševanova opredelitev stvarnega predmeta religiozne družbene prakse ni nič novega. Vsa klasična marksistična religiologija je učila, da je religija nastala kot izraz nemoči pred naravnimi in družbenimi silami. Vendar Kerševan bistveno dopolnjuje stare znane trditve. Opozarja namreč, da ni dovolj reči, da religija izraža človekovo nemoč, saj to nemoč izražajo tudi znanost, umetnost in tehnika. Vsaka človekova praksa je v nekem pomenu izraz človekove nemoči, ker je vsaka nastala, da bi to nemoč po svoje presegla. »Očitno se namreč ob kritičnih situacijah, ob človeški nemoči nasproti svetu pojavljajo tudi umetnost, znanost, nereligiozni svetovni nazori, ki v tem smislu na svoj način ravno tako odražajo in izražajo človekovo nemoč.«[33] Zato religija ni konkurent in ni nadomestek drugih praks, temveč le njihovo dopolnilo. Prek nje človek obvladuje tisto, česar druge prakse ne morejo obvladati. Ni pa nujno, da bi takšna zadnja, drugače neobvladljiva vprašanja bila vedno in povsod ista. Morajo pa vedno in povsod biti zadnja vprašanja. Če določena vprašanja prenehajo biti zadnja in jih začne človek uspešno reševati z drugimi praksami, pri tem pa nastalih novih zadnjih vprašanj obstoječa religija ni več sposobna reševati, naznanja to, da bo morala izginiti.[34]

Iz povedanega je razvidno, da z določitvijo predmeta religiozne prakse še nismo uspeli določiti, v čem je njena specifičnost, njena posebnost. Religiozna praksa ni nič manj proizvodna in aktivna od drugih praks in tudi z njo človek nekaj obvladuje. Res je, da se razlikuje od tistih praks, ki stvarni predmet neposredno spreminjajo. Ona spreminja le zavestni predmet, človekovo zavest. Toda to delajo vse ideološke prakse in tudi znanstvena praksa. Predmet religiozne prakse nam še ni razodel njene specifičnosti. Iskati jo bo treba v načinu, **kako** religiozna praksa obvladuje neobvladane situacije. Ta specifičen način je **doživetje svetega.** Ker pa je to znana religiološka kategorija, moramo Kerševanovo stališče podrobneje opredeliti ne samo v njem samem, temveč tudi v razmerju do drugih teorij religije, s katerimi se tukaj zbližuje, a hkrati tudi od njih razlikuje.

### 5. Pomen doživetja svetega

Že v okviru humanistično-marksistične teorije religije se je dokončno uveljavilo stališče, da religija ne izvira zgolj iz družbenih anomalij in tudi ni samo eden izmed regulativnih mehanizmov družbe. Posamezniki se zatekajo k »religioznim iluzijam in tolažbam« zaradi svojih povsem osebnih in individualnih nerešenih vprašanj in stisk, kot so vprašanje o smislu življenja, strah pred smrtjo, bolezen in razni neuspehi. Ker si človek kot posameznik takšnih in podobnih vprašanj ne bo nikoli nehal zastavljati, ne bo nikoli mogoče izkoreniniti religije s samimi družbenimi reformami in revo-

[32] M. Kerševan, v op. 24 n. d., 73.
[33] M. Kerševan, O prevedenem delu in avtorju knjige, v: S. A. Tokarev, Vera v zgodovini narodov sveta, Ljubljana 1974, 410.
[34] Prim. M. Kerševan, v op. 33 n.d., 411; v op. 24 n.d., 72—76.

lucijami. V religioznosti posameznika se ne zrcalijo samo družbeni, temveč tudi osebni, psihični konflikti. Z individualno in psihično osnovo religioznosti je prišla na dan tudi vloga, ki jo v religioznem življenju igra človeška čustvenost, doživetje. Zelo shematično bi lahko rekli, da je klasična stalinistična, dialektično materialistična ali »znanstveno socialistična« teorija religije poudarjala skoraj izključno družbeno naravo religije. Pojmovala jo je ko prehoden, zmoten nadomestek za manjkajočo znanost. Humanistično-marksistična teorija religije pa je upoštevala tudi individualno psihično plat religije in je temu dosledno v njej videla trajno, čeprav vedno odtujevalno možnost celostnega človekovega doživljajskega razmerja do življenja in sveta. Kljub tem razlikam pa se obe različici marksistične teorije strinjata, da religija ne more biti izviren avtonomen in ireduktibilen pojav, temveč je le kompenzacija ali iluzijski ter odtujitveni nadomestek za manjkajoče bolj pristno, bolj človeško, stvarno in konstruktivno reševanje družbeno ekonomskih, razrednih, političnih in psihičnih napetosti, nenormalnosti in stisk. Še več, religija z drugimi ustreznejšimi poskusi konkurira in jih s tem tudi ovira.

Althusserjevo strukturalno pojmovanje družbenih praks že omogoča drugačno gledanje na religijsko ideološko družbeno prakso. Po njegovem so vse prakse kljub vsej vzajemni odvisnosti nekonkurenčne in ireduktibilne. Ostaja pa vprašanje, po čem se loči religiozna praksa od drugih praks. Poudarjati samo čustvovanje in iracionalnost religioznega življenja in ravnanja je premalo. Bilo je potrebno podrobneje opredeliti naravo, status, predvsem pa učinek religioznega izkustva, čustva ali doživetja. Ta problematika pa je nujno obrnila Kerševanovo pozornost k tisti znanosti o religiji, ki se je prav izrečno ukvarjala z raziskovanjem in določanjem religioznega izkustva, k fenomenologiji religije. Že samo mesto in vloga, ki so ju v sodobni znanosti o religiji zavzeli fenomenologi religije, kot so R. Otto, G. van der Leeuw, G. Mensching, M. Eliade in J. Wach, sta morala nase opozoriti našega teoretika religije, da je iskal čim bolj celoten teoretičen model in skušal vanj integrirati vse, kar je bilo o religiji znanstveno ugotovljenega, če bi naj bilo res, da je glavna značilnost marksističnega odnosa do religije znanstvenost. Prva in izhodiščna značilnost fenomenologije religije je začetna odpoved vsaki želji interpretirati religijo z nekih drugih, vnaprejšnjih stališč. Tako pravi G. van Leeuw: »Zgodovina religije, filozofija religije, psihologija religije in po nesreči tudi teologija so vsaka po svoje stroge vladarice, ki bi rade svojim podložnikom naložile jarem, ki ga že imajo pripravljenega zanje. Fenomenologija religije želi ne samo biti drugačna od njih, temveč bi jih rada, če je mogoče, naučila malo skromnosti.«[35] Ta fenomenološka »epohé« vsaj načelno omogoča priznanje, da je religija lahko tudi avtonomno, specifično in ireduktibilno človekovo doživetje. Druga in temeljna značilnost fenomenologije religije pa je poudarjanje religioznega izkustva ali doživetja svetega. Religija je v svojem jedru in v svoji funkciji predvsem izkustvo ali doživetje skrivnosti, svetega, povsem drugega. Doživetje svetega ni ena izmed prvin religije, ki bi obstajala poleg drugih, poleg dogmatike, kulta in organizacije. Institucionalizirane in zunanje religijske



[35] G. van der Leeuw, La religion dans son essence et ses manifestations, Paris 1970, 667.

prvine so samo zunanji izraz notranjega izkustva. »Nobene dogme, nobenega bogoslužnega dejanja ne moremo razumeti drugače kot odsev doživetega izkustva,« pravi Van der Leeuw.[36] Podobno trdi tudi R. Otto. Sveto ni predmet racionalnega mišljenja, temveč izkustva in doživetja. Kot takšno »živi v **vseh** religijah kot njihova svojevrstna in najbolj notranja lastnost, brez katere bi sploh ne bile religije.«[37]

Tudi Kerševan zagovarja stališče, da ima v religiji doživetja svetega osrednji pomen. S tem se loči od vseh tistih, ki to doživetje omalovažujejo ali celo zanikajo, ker v religiji ne vidijo drugega kot popačen odsev človeške nemoči pred naravo in družbo. Loči pa se tudi od tistih, ki priznavajo vlogo in pomen individualnega religioznega čustvovanja in doživljanja, vendar mu prisojajo samo kompenzacijsko vlogo, mesto pa mu odrejajo poleg drugih prvin religije, ne pa v njenem središču. Končno pa s tega stališča zavrača tudi funkcionalistični poskus opredeliti religijo. Funkcionalistična opredelitev ne priznava nobene nespremenljive substance vsake religije, temveč si prizadeva »z analizo **odnosov med pojavi** odkriti, kateri izmed njih v dani družbi opravljajo funkcijo religije.«[38] Noben pojav bi torej ne bil religijski sam po sebi, temveč samo zaradi religiozne funkcije, ki jo opravlja v določeni družbeni strukturi. Kerševan ugotavlja, da se ta poskus ne da dosledno izpeljati, ker je prej ali slej vendarle potrebno določiti, kaj je bistvo ali narava religiozne funkcije kot take. S tem pa že prekoračimo meje čistega funkcionalističnega opredeljevanja in smo primorani podati substancialno opredelitev. »Sklep, ki se tako ponuja, je, da pri opredeljevanju religije (ali vsaj enega, **specifičnega** in vsaj doslej dominantnega, poglavitnega tipa, sakralne religije) ni mogoče mimo ‚substancialne' kategorije svetega (kot najbolj uveljavljene kategorije pri substancialnem opredeljevanju religije).«[39]

Kljub temu izdatnemu opiranju na dosežke sodobne fenomenološke znanosti religije pa se Kerševan od nje tudi oddaljuje, in sicer nič manj znatno. Povod za to najde v vprašanju o razmerju med »notranjo in zunanjo dejavnostjo«, med subjektivnim doživetjem svetega in objektivnim, teoretično dogmatičnim, praktično kultnim in družbeno organizacijskim izrazom ali pojavom. Tukaj se izredno plastično in zanimivo soočata fenomenolog religije in marksist. Fenomenolog ugotavlja, da se v doživetju sveto **razodeva,** da ima ono pobudo, ono je najprej navzoče, nato se da srečati in spoznati in končno se človek združi z njim. »In v tej navzočnosti, ni prvi tisti, ki doživlja (izkuša, fait l'expérience), temveč tisti, ki je navzoč, kajti on je sveti, močnejši, tisti, ki razpolaga z močjo,« pravi Van der Leeuw.[40] Marksist pa postavlja na prvo mesto **proizvodnjo.** Tudi religiozna praksa je proizvodna praksa. Sicer tudi fenomenolog priznava proizvodnjo. Človek proizvaja zunanje izraze doživetja, človek pospešuje sposobnost doživetja in v tem smislu, pravi Otto, je religija »vseskozi proizvod zgodovine«.«[41] Marksist gre pa tukaj še naprej, doživetje samo je človekovo delo. »Formulo, ki jo srečamo v okviru fenomenologije religije: radikalno drugo se kaže človeku (ga človek

[36] G. van der Leeuw, v op. 35 n. d., 450.
[37] R. Otto, Das Heilige, Stuttgart-Gotha 1923, 6.
[38] M. Kerševan, v op. 24 n. d., 146.
[39] M. Kerševan, v op. 24 n. d., 152.
[40] G. van der Leeuw, v op. 35 n. d., 453.
[41] R. Otto, v op. 37 n. d., 198.

doživlja), skozi tuje, nedostopno, ogrožajoče, mejne situacije — lahko torej obrnemo: človek prisvaja, kar mu je tuje in nedostopno, na religiozen način tako, da to doživlja kot skrivnost, kot izraz, znak radikalno drugega sveta, ki pa je hkrati tudi človekov svet s tem, da je človeku odprt, da omogoča doživljanje obojestranskega odnosa.«[42]

Tukaj ne moremo načeti vprašanja o upravičenosti te obrnitve. Ali silijo k temu Kerševana znanstveni razlogi ali pa neki marksističen a priori, po katerem religija ne sme biti drugega kot človeški proizvod? Vsekakor Kerševan svojega stališča podrobneje ne utemeljuje. Pač pa mu ta obrnitev omogoča, da doživetje svetega pojmuje kot človeško prakso in ga torej more vključiti v svoj teoretični model. Prav doživetje svetega je bistvo religiozne prakse oziroma je že učinek in posledica, proizvod te prakse. Zadnja za druge prakse neobvladljiva vprašanja, ki predstavljajo predmet religiozne prakse, postanejo rešena, ko jih v religiozni praksi človek dojema kot doživetje skrivnosti, povsem drugega, svetega. Doživetje je razrešitev napetosti in kot takšno učinek, sad in posledica religiozne prakse.

S tem odkritjem doživetja svetega nismo samo identificirali učinek religiozne prakse. Če je res, da specifičnost, po kateri se kakšna praksa razlikuje od drugih, ni v njenem predmetu, temveč v samem načinu proizvajanja ali prisvajanja,[43], potem smo s tem našli, kar smo iskali, namreč tisto lastnost, po kateri se religija razlikuje od drugih ideoloških praks. Doživetje svetega je specifično religiozno reševanje nerešenih vprašanj. »... religiozno doživetje je specifični učinek, brez katerega o neki praksi kot religiozni praksi ni mogoče govoriti. Samo tisti sistem, ki proizvaja religiozni učinek, funkcionira kot religiozni sistem.«[44]

Nč manj pomembno kot vprašanje po specifičnosti, se pravi po načinu in učinku religiozne prakse, ni vprašanje po »proizvodnem sredstvu« te prakse. Že iz pravkar povedanega sledi, da je to sredstvo religiozni sistem, ki je seveda religiozen samó, kolikor je dejansko sposoben proizvesti religizono doživetje svetega. Religiozni sistem sestavljajo tri vrste prvin: teorija ali religiozne pripovedi, kult ali ravnanje in materializirana simbolika ali svete stvari. Za nas je pa tukaj bolj pomembna trditev, da je šele z družbenim značajem religioznega sistema religiozna praksa res družbena praksa. »Religiozni proces, religiozna praksa, lahko že zaradi družbene narave sredstev, s katerimi dela, obstaja le kot družbena praksa. ... individualna religioznost ... je plod ... delovanja družbeno konstituirane in objektivno obstoječe religije.«[45]

Med temeljna in znana vprašanja teorije religije vseh časov sodi prav gotovo razmerje med individualno in družbeno platjo religijskega pojava. Za sociologistično durkheimovsko teorijo religija ni drugo kot družbena nadindividualna moč, s katero družba razodeva svoje potrebe in zahteva posamezniku in ga moralno obvezuje, da se ravna v skladu z njenimi interesi. Religija torej ni drugega kot stvar in zadeva družbe. Tudi klasična marksistična teorija religije z Marxom in Engelsom na čelu ostaja eno-

[42] M. Kerševan, v op. 24 n. d., 84.
[43] Prim. M. Kerševan, Narava in struktura religioznega fenomena, Problemi VIII (junij 1971), 102, 60.
[44] M. Kerševan, v op. 24 n. d., 90.
[45] M. Kerševan, v op. 24 n. d., 95.

stranska in ne vidi v religiji drugega kot pojav, ki ima svoje korenine, v družbenih in razrednih odnosih. Toda prav takó bi bilo pomanjkljivo, če bi religijo zreducirali na individualno doživljanje svetega. Prav to je tisto, kar med drugim Kerševan očita fenomenologiji religije. Ta je po njegovem videla v doživetju svetega, ki je nujno individualno, izvor religije. Sestavine objektivnega religioznega sistema bi naj bile samo njegov zunanji izraz in posledica. Kerševan tega stališča ne more sprejeti. Religiozno doživetje ni osnova, izhodišče ali izvor religioznega sistema, kakor tudi ni ena izmed sestavin religioznega sistema. Doživetje je njegov **učinek.** »Opredelili smo ga kot specifičen (religiozni) učinek družbeno formiranega in obstoječega religioznega sistema na posameznika (njegovo zavest in čustvovanje) v okviru družbenih odnosov med nosilci tega sistema.«[46]

Ker sámo doživetje svetega ni osnova religije, religija ni zgolj individualni psihološki pojav. Čistega posameznika ni, čiste religioznosti ni, »saj ni človeka, ki bi oblikoval svojo religioznost zunaj okvira kake družbe in kulture«[47] Individualni religiozni učinek se torej vedno družbeno oblikuje. Družbeno naravo religije zagotavljajo od štirih naštetih sestavin družbene prakse kar tri: predmet, sredstvo in družbeni odnosi. Predmet je lahko individualen ali družben problem. Če gre za družbeni problem, se z njim posameznik ne sooča kot posameznik, temveč kot član družbe in prek njega družba kot celota. Družbeni odnosi, ki se vzpostavljajo zaradi religiozne prakse, so že po svojem pojmu družbene narave. Pa tudi religiozni sistem, ki je proizvodno sredstvo religiozne prakse, je izrazito in bistveno družbeni pojav. Lahko pa rečemo, da je po Kerševanu družbeni značaj religiozne prakse utemeljen le z družbenim značajem njenega proizvodnega sredstva, se pravi religioznim sistemom. Tudi če človek s pomočjo doživetja svetega rešuje čisto osebna zadnja vprašanja, je to religiozna in družbena praksa, če pri tem uporablja verski sistem. Ko govori Kerševan o religiji kot taki, misli največkrat prav na religiozni sistem sam in zaradi tega tudi pojmuje religijo kot družbeni pojav. »Religija je družbeno konstituirana struktura (mišljenja — ravnanja — združevanja), ki proizvaja religiozni učinek in tako omogoča specifično (religiozno) prisvajanje sveta. Ali drugače povedano: religija kot družbena praksa je proizvajanje in vzdrževanje takega objekta — na tak način strukturiranega kompleksa mišljenja — ravnanja — združevanja, ki proizvaja religiozni učinek.«[48] Doživetje svetega ali radikalno drugega je religiozno v pravem pomenu besede samo takrat, če se »osmisli ob nekem obstoječem religioznem objektu (nekem religioznem sistemu),«[49] če se kot čista intuicija in amorfno čustvo preraste in vključi v religiozni sistem z družbenim pomenom, vlogo, pa tudi odvisnostjo od določene kulture in civilizacije. O religioznem doživetju v pravem pomenu moremo po Kerševanovi teoriji govoriti samo takrat, če je vključeno v neki objektiven družbeni religiozni kodeks verske prakse, predstav in obče-

[46] M. Kerševan, v op. 24 n. d., 142.
[47] M. Kerševan, v op. 27 n. d., 25.
[48] M. Kerševan, v op. 43 n. d., 70.
[49] M. Kerševan, v op. 43 n. d., 71. Drugod pravi, Kerševan v istem pomenu: »'Najvišja vrednota«, sfera 'zadnjega pomena' je v strogem pomenu religiozna le, kadar nastopa v 'okviru religioznega sistema kot simbol označevalec 'radikalno drugega' in jo spremlja specifično doživetje svetega« (M. Kerševan, Humanistična ideologija in religija, Problemi XI (januar—februar 1973, 121—122, 39; v op. 24 n. d., 204).

stva. Če kako religiozno doživetje, na primer mistično, ni »proizvedeno« s pomočjo obstoječega in družbeno uveljavljenega religioznega sistema, po Kerševanu nima in ne more imeti status pravega religioznega doživetja.

Vprašanje pa je, ali je Kerševanu uspelo povsem uskladiti individualno in družbeno plat religioznega pojava. Priča smo namreč dokajšnjemu paradoksu. Z ene strani Kerševan trdi, da je specifičnost religiozne družbene prakse utemeljena z njenim specifičnim učinkom, doživetjem svetega. Religiozni sistem, religiozni objekt ali »sveti kozmos« je res religiozen, če pri posamezniku »proizvaja« specifično religiozno doživetje. Če tega ni več zmožen, je mrtev ali pa ni več religiozen objekt. Učinkuje le še kot nespecifičen, nereligiozen sistem, kot učinkujejo na primer nereligiozne ideologije, nereligiozni svetovni nazori, rituali in podobno.[50] Torej je specifičnost religiozne prakse odvisna od individualnega doživljanja svetega.[51] Z druge strani pa Kerševan religioznost postavlja v odvisnost od družbenega značaja religioznega sistema. Brez tega bi se mu namreč religija pokazala kot individualni pojav. Zato mora nenadoma zožiti pojem religioznega in reči, da doživetje svetega, o katerem je trdil, da vsebuje specifičnost religioznosti, ne moremo imenovati religiozno, če ni proizvedeno z družbeno skonstruiranim in uveljavljenim proizvodnim sredstvom, religioznim sistemom. Takó Kerševanu, ki očita fenomenologiji religije, da je med drugim zreducirala razmerje med individualnim in družbenim v religiji na razmerje med doživetjem in njegovim izrazom, to isto razmerje med indvidualnim in družbenim v bistvu zreducira na razmerje med doživetjem kot **učinkom** ali proizvodom in religioznim sistemom kot proizvodnim **sredstvom.**

Če hočemo v celoti podati Kerševanovo pojmovanje religiozne prakse, nam ostane še njena četrta sestavina, družbeni odnosi, znotraj katerih ta »proizvodnja« poteka. Vprašanje je dokaj obširno, saj so religiozni družbeni odnosi določeni najprej z naravo in vsebino religioznega sistema samega, hkrati pa so tudi naddeterminirani s celotno strukturo globalne družbe. Jedro teh odnosov je podano v trditvi, da do danega religioznega sistema ljudje nimajo enakega niti enakopravnega razmerja. »Ljudje imajo praviloma neenakomeren odnos, neenak nastop do danega religioznega sistema. Vloga možnega pasivnega uporabnika (pripadnika) ali pa aktivnega razpolagalca z religioznim sistemom je dana v grobem že z naravo slednjega. Ob neenakopravnem odnosu ljudi do religioznega sistema je dana možnost za manipuliranje z njim in njegovimi pripadniki, za nastanek posebne skupinske (‚cerkvene') ideologije aktivnih razpolagalcev s sistemom.«[52] To razlikovanje med cerkveno ideologijo in ideološkim vplivom posledic religioznega doživetja, ki se izražajo v teoretičnem delu religioznega sitema, ni brez zveze s političnim razlikovanjem med religijo in klerikalizmom, ki se je v veliki meri uveljavilo v jugoslovanski politični praksi do religije prav v zadnjem času. Boj proti religiji stopa v ozadje, v ospredje pa boj proti klerikalizmu, čeprav je mnogokrat res, da nekateri tega dvojega ne ločijo in je zanje boj proti klerikalizmu samo drugo ime za boj proti religiji.

[50] Prim. M. Kerševan, v op. 24 n. d., 87—90; 241.
[51] Prim. M. Kerševan, v op. 43 n.d., 72.
[52] M. Kerševan, v op. 24 n. d., 242.

Potem ko smo razčlenili pojem religije kot družbene prakse, bomo z lahkoto razumeli druga značilna Kerševanova stališča, z nekaterimi se znatno loči od tradicionalne marksistične teorije religije.

Ko gre za identifikacijo in raziskovanje religije, opozarja Kerševan, je treba biti pozoren predvsem na sociološko religioznost množic, kajti samo ta je znanstveno relevantna, samo tam se vidi, v kaj ljudje res verujejo. Religijske formulacije teologov in filozofov, »religiozni sistemi in njihovi nosilci (cerkve in teološke šole) prej zakrivajo kot pa razkrivajo dejanske vire in funkcije religioznosti.«[53] Med bogom filozofov in teologov ter med bogom, ki vanj spontano verujejo religiozne množice, vidi Kerševan pravi prepad. Boga Abrahama, Izaka in Jakoba ni mogoče dokazati.[54] Pojmi in formulacije so sicer potrebni, vendar religioznost ovirajo. Religioznost je nekaj drugega kot znanje in pojmovanje. Teoretična in religiozna praksa nista sorodni in ne tekmujeta med seboj, zato je religija nekaj drugega kot (ne)znanje. Religija je doživetje svetega, to pa je sad molitve in tipične religiozne prakse. »... mimo molitve, meditacije in vsakega drugega rituala obstaja ‚bog' lahko le kot filozofska kategorija, obči pojem, s katerim lahko označimo rezultat enega od mogočih načinov pri sklepanju ali razlagi o ‚začetku' in ‚koncu' sveta ... Le poseben odnos in obnašanje do tistega, kar je označeno kot bog ali njegovo znamenje, izraz, glas itd. omogoča doživljanje boga ... Prav to pa je bistvena sestavina religioznega doživljanja.«[55]

Kerševanova teorija religije več ne uporablja pojma ‚družbena zavest'. Religija ni neznanstvena in iluzijska družbena zavest. Potemtakem je tudi ne moremo istiti, kot delajo dialektični materialisti, s prvotno, primitivno in neizdiferencirano obliko družbene zavesti, od katere so se vse druge oblike oddaljile in počasi emancipirale, tako da je religija le še ostanek preteklosti in obsojena, da izgine. Že sami teologi, na primer H. de Lubac,[56] so opozarjali, da je zmotno misliti, da je bistvo religije v njegovi najčistejši obliki moč najti v samih začetkih religijskega pojava. Temu stališču se sedaj pridružuje tudi Kerševan.[57] Spraševanje po nastanku in razvoju religije ni več aktualno. Dialektično-materialistični teoretiki religije so vprašanju o nastanku in razvoju religije od začetka pa do danes prisojali velik pomen. Strukturalno usmerjene humanistične vede pa ne ostajajo več na ravni zgolj genetičnega in evolucionističnega opredeljevanja in pojmovanja pojavov, kot opozarjajo epistemologi sodobnih humanističnih ved.[58] Prav takó pa je neustrezno pojmovati religijo samo kot prehodno fazo človekovega razvoja. Kerševan je kategoričen. »Tako izhodišče ni sprejemljivo, ker je v njem (skrita) domneva, da religija nima svoje specifičnosti, da je napačno znanje, neka slaba znanost, narobe-filozofija torej zmota, ki jo bo odpravila in nadomestila prava znanost ali prava filozofija. Gre za zgrešeno zoževanje bogastva v obliki človekove zavesti in v odnosu do sveta na eno samo obliko ('zna-

[53] M. Kerševan, Nekaj spornih vprašanj marksistične teorije religije, v: Izbor sociološkili razprav, Ljubljana 1970, 208.
[54] Prim. M. Kerševan, v op. 20 n. d., 330.
[55] M. Kerševan, v op. 27 n. d., 29.
[56] Prim. H. de Lubac, L'origine de la religion, v: J. Bivort de la Saudée, Essai sur Dieu, l'homme et l'univers, Paris 1957, 292—293.
[57] Prim. M. Kerševan, v op. 45 n. d., 61.
[58] Prim. L. Goldman, Epistémologie de la sociologie, v: Logique et connaissance scientifique, Paris 1967, 1002; J. Piaget, Epistémologie des sciences de l'homme, UNESCO — Paris 1970, 201—202.

nost' in ‚znanstveno filozofijo'), nasproti kateri so vse druge **deformacije,** ki nastajajo in se ohranjajo zaradi zunanjih, družbenih vzrokov, ali pa **prehodne, čeprav nujne faze** v procesu diferenciacije po izvoru enotnega in v končni fazi zopet (na višji stopnji) enotnega (človeškega) duha.«[59] Aluzija na heglovsko dialektiko absolutnega duha je očitna. Strukturalna teorija nima z njo nič opraviti. Vprašanje o prihodnosti religije se zanjo postavlja drugače, kolikor se sploh postavlja.

### 6. Prihodnost religije

Religiozna potreba, potreba po specifičnem religioznem učinku za Kerševana ni bistvena človeška potreba. Ni težko določiti, katere so bistvene biološke človekove potrebe, brez katerih zadovoljitve bi človek ne mogel preživeti. Vse drugače pa je, ko gre za njegove kulturne potrebe. Načelno je mogoče, da neke kulturne potrebe obstajajo samo zato, ker človek živi v določeni družbi in kulturi. Zato religiji kot kulturnemu pojavu ne moremo zajamčiti, da bo vedno in povsod obstajala. »Če nimamo poroštva, da je na primer religija odgovor na posebno religiozno potrebo, oziroma vezana na človeško naravo, potem tudi ne moremo izključiti možnosti, da bi utegnila obstajati družba, v kateri religije ... ne bo.«[60] Vendar je to samo hipotetična trditev. O prihodnosti religije se ni mogoče izreči. »Z opredelitvijo religije kot specifičnega sredstva za reševanje nekih problemov se vnaprej ne razglaša niti večna nujnost religije niti se vnaprej in enkrat za vselej ne predpisuje, da bo odmrla in izginila. Vse je pač odvisno od problemov, razpoložljivih sredstev ter od ljudi oz. kulture, ki ta in ta sredstva uporablja ali pa ne.«[61]

Kako daleč smo tukaj od dialektičnega materializma, ki je napovedoval slavno zmago svetle znanosti nad temino religiozne zablode, pa tudi od tistih ki so trdili, da bo integralni človek izrinil Boga! Tega prepričanja je bil bolj ali manj ves humanistični marksizem. To je sledilo iz dosledno vzetih njegovih stališč. Religija kot posledica odtujitve in njen epifenomen bo izginila, ko odtujitve več ne bo. Toda za Kerševana religija ni epifenomen. Religija je relativno samostojna družbena praksa. »Religija in druge družbene prakse ne odražajo ‚družbene baze' (materialno — produkcijskega procesa in produkcijskih odnosov) v smislu epifenomena odseva, spremnega pojava. Religija je relativno samostojna praksa, struktura, ki se ne da zavesti na druge prakse...[62] Relativna samostojnost družbene prakse, se pravi religiozne prakse, izvira iz samega pojma družbenih praks. Pa tudi narava nekaterih vprašanj, ki jih rešuje človek z religijsko prakso, nagiba Kerševana k misli, da bo religija vedno obstajala ali vsaj **lahko** vedno obstajala. Individualno psihološka vprašanja, ki so v nekem smislu »večna«, so trajni predmet mogoče religijske in religiozne razrešitve. Človek kot posameznik lahko zastavlja vprašanja, ki niso družbenega izvora. Zato bo religija lahko obstajala, tudi če družbenih predmetov za religiozno prisvajanje ali reševanje ne bo več. »Če izginevajo družbeni objekti religije, če je religija

[59] M. Kerševan, v op. 27 n. d., 23.
[60] M. Kerševan, v op. 27 n. d., 24.
[61] M. Kerševan, v op. 27 n. d., 26.
[62] M. Kerševan, v op. 43 n. d., 73.

odveč za obstoj družbenega sistema, seveda še ne izginejo vsi drugi mogoči objekti religije in možnosti za njihovo religiozno prisvajanje (zlasti na individualno-psihološki ravni).«[63]

Iz doslej povedanega je tudi razvidno, da naravnih družbenih in psihičnih realnih objektov ne moremo imenovati »izvori« religije, kot jih je imenovala tradicionalna marksistična teorija religije. V začetku je tudi Kerševan uporabljal ta izraz, ko je ugotavljal, da je še dosti »virov«, ki navajajo ljudi tudi k najbolj primitivnim oblikam religioznosti.[64] Pozneje pa je odločno zavračal táko poimenovanje. »Nesmiselno je govoriti o opisanih **objektih** religiozne prakse kot o **izvorih** ali ‚virih' religije.«[65] Razlog je razviden. Objekti sami ne povzročajo religioznega razmerja do njih, temveč človek. Človek vidi v njih razodetje svetega, zato more doživeti sveto ob različnih stvarnih predmetih religiozne prakse. Ta ni brezpogojno vezana na noben realni objekt religiozne prakse. »Ne glede na vse težave ob opredeljevanju ‚svetega' so ‚skrivnostnost', ‚moč' in nekaka obrnjenost, usmerjenost k človeku lastnosti, ki jih ima vsak objekt človekovega religioznega odnosa. Vseh teh ‚lastnosti' pa ni mogoče ugotoviti na objektih ... ‚kot takih' — temveč le ob posebnem odnosu (religioznih) ljudi do njih.«[66] Tudi sama nemoč, ki jo je klasična marksistična religiologija tako močno poudarjala in v njej videla glavni izvor religije, ne more veljati za izvor religije v pravem pomenu besede. »Nima smisla govoriti, da se religija rodi, izvira iz človeškega neznanja, nemoči, družbene bede, alienacije ipd. oz. iz želje, da bi vsaj iluzorno premagali to stanje. To ne pomeni, da navedena stanja niso v nobeni zvezi z religijo. Zgrešen pa je način njihovega povezovanja v ‚izvore religije'; mišljenje, da je s tem tako rekoč rešeno eno bistvenih vprašanj pri obravnavanju religije.«[67] Religija ni neuspel poizkus, kako premagati samo kakšno odtujitveno stanje. Religija je doživljanje svetega, izkustvo tega doživetja, ne pa spodletela znanost, domišljijska revolucija ali tolažilna kompenzacija. »Ne, religija ni človekov napor, prizadevanje ipd. Religija je doživetje, izkustvo neskončnega, absolutnega, nadnaravnega, numinoznega, svetega, skrivnostnega, ‚radikalno drugega' (Ganz anderes), srečanja z Močjo ...[68].

S tem je Kerševan načel še pomembnejšo problematiko avtonomnosti in nereduktibilnosti religiozne »potrebe«. Ustaljene tradicionalne marksistične teorije so v religiji videle le bolj ali manj škodljiv zasilen nadomestek in kompenzacijo, ki se je pojavila tam, kjer človek ni bil še zmožen bolj pristnega, dejavnega in njega bolj dostojnega družbenega ter osebnega življenja. Dosledno temu je bila marksistična politična teorija pripravljena religijo le tolerirati, kot se tolerirajo otroške in mladoletniške nezrelosti. Fenomenologija religije pa je po svoji metodi in svojih nazorskih izhodiščih vodila k priznanju avtonomnosti in nereduktibilnosti, izvirnosti in avtentičnosti človeške religioznosti. Sveto je človeška apriorna forma, ne pa anormalna zgodovinska pritiklina. Res so nekateri pojavi v naravi duševnosti in družbi neke vrste prvenstveni predmeti religioznega razmerja do njih, ven-

[63] M. Kerševan, v op. 27 n. d., 39.
[64] M. Kerševan, Ateisti in religija danes, Ljubljana 1969, 11.
[65] M. Kerševan, v op. 43 n. d., 63.
[66] M. Kerševan, v op. 53 n. d., 207.
[67] M. Kerševan, v op. 43 n. d., 63.
[68] M. Kerševan, v op. 43 n. d., 64.

dar so bolj sprožilci religioznega doživljanja in izkustva kot pa njegov vzrok ali ‚izvor'. R. Otto pravi o numinoznem ali svetem: »Izvira iz najglobljega izvora spoznanja, kar jih je v duši, seveda ne neodvisno brez določenih zunanjih dejstev in ne pred določenim čutnim izkustvom, temveč v njih in med njimi. Ne rodi se iz njih, pač pa se pojavi samo po njih.«[69] Kerševan ni daleč od takega avtonomičnega pojmovanja religije, saj trdi, kot smo pravkar videli, da za religijo ni specifično obvladovanje neobvladanih situacij, temveč doživetje in izkustvo svetega. Vedno pa še ostane nerešeno vprašanje: Ali je to doživetje svetega edini ali vsaj glavni cilj specifične religiozne prakse ali pa je to učinek, katerega cilj je drugje, v obladovanju neobvladanih objektov? Tega vprašanja pa Kerševan ni enoumno razrešil. Če je opredelil religioznost kot proizvajanje specifičnega učinka doživetja svetega, bi še pričakovali, da bo priznal popolno avtonomijo, neke vrste samozadostnost tega doživetja. Vendar je zdrsnil nazaj na čisto nadomestitveno pojmovanje religije. Religija je še vedno kompenzacija za tisto, kar je neobvladano, za človeka negativno, ker ga ogroža. Religija je negacija te negacije, nadomestek za manjkajočo stvarno afirmacijo. Pravi namreč, da v religiji postane »nečloveška narava človeška nad-narava.«[70] S tem je ostal pri tradicionalni marksistični tezi, da je religija navidezna rešitev nerešenih vprašanj, čeprav si je ustvaril nekaj možnosti za drugačno stališče. Vztraja pri trditvi, da so »marksistične, psihoanalitične in druge znanstvene analize religij razkrile vsebino religioznih predstav kot projekcijo človekovih povsem ‚zemeljskih' stanj in teženj in kot sredstvo za dosego ali kompenzacijo ‚posvetnih' ciljev.«[71] Vendar pa ne zagovarja povsod povsem istega mnenja. Dopušča tudi pristno in izvirno, avtonomno religiozno izkustvo ali doživetje svetega, ki je samo sebi namen. »Očitno stojimo pred fenomenom, ki presega religijo, pojmovano le kot projekcijo ‚zemeljskega kraljestva v oblake, ... Mistično pojmovanje boga, ‚hrepenenja po bogu', kot vrednota sama po sebi, ne pa le kot sredstvo za dosego drugih ciljev.«[72] O taki religiji pravi: »Če taka religija ni ‚oprijemljiva' z našimi kategorijami, zato še nimamo pravice ignorirati njenega obstoja . . .«[73] Končno se zadovolji z ugotovitvijo, da imamo dva tipa religij: pri prvih je v ospredju razreševanje najrazličnejših stisk in problemov psihičnega ali družbenega izvora, pri drugih pa gre predvsem za čisto doživetje svetega. Pobožna religioznost prvega tipa je bolj sredstvo za rešitev drugih vprašanj, mistična religioznost drugega tipa, ki je sicer manjšinska oblika religioznosti, pa ne išče drugega kot doživetje svetega samo. V tem smislu je to avtonomna religioznost, hkrati pa znatno neodvisna od opredeljenih religioznih sistemov in organizacij. O mistični religioznosti bi torej mogli reči, da zadovoljuje neko avtonomno in pristno človeško potrebo, čeprav s tem ni rečeno, da to potrebo čutijo vsi ljudje vseh časov in kultur. Kerševan je naklonjen Bastidovi misli, da sekularizacija zmanjšuje vlogo samo prve, kompenzacijske pobožne religioznosti, mistično funkcijo religije pa očiščuje in še bolj uveljavlja.[74]

---

[69] R. Otto, v op. 37 n. d., 131.
[70] M. Kerševan, v op. 43 n. d., 66.
[71] M. Kerševan, v op. 53 n. d., 211.
[72] M. Kerševan, v op. 53 n. d., 211—212.
[73] M. Kerševan, v op. 53 n. d., 211.
[74] Prim. M. Kerševan, v op. 24 n. d., 174.

## 7. Ambivalenca družbene funkcije religije

Ko se Kerševan sprašuje po družbeni funkciji religije, misli na to, »kakšne so posledice posameznikovega religioznega doživljanja za različne družbene pojave, ali še natančneje, za obnašanje posameznikov do različnih družbenih pojavov in v družbi sploh.«[75] Pri tem je treba izhajati predvsem iz ugotovitve, da religija povzroča, da verniki razlikujejo med svetimi in posvetnimi pojavi, kar pomeni, da so zanje določeni pojavi sveti, pomembni in torej nerazpoložljivi, drugi pa so profani, nepomembni in zato razpoložljivi ter spremenljivi.

Kaj določena religija sakralizira, posvečuje in s tem stori, da je tisto nedotakljivo in nespremenljivo, pa ni odvisno od nje same. Če želimo določiti funkcijo religije v kaki družbi, jo je treba preučiti v sklopu drugih ideologij in vseh drugih družbenih praks. Tako tudi z »drugim svetom«, »svetim kozmosom« kot takim družbena funkcija religije še ni določena, kot so skoraj redno učili klasični, dialektično materialistični in humanistični marksistični religiologi. Kerševanu pa njegov teoretični model, zasnovan na Althusserjevem pojmovanju družbenih praks, omogoča veliko bolj gibljivo in bolj dosledno obravnavanje in ugotavljanje ambivalentnosti »drugega sveta« in z njim družbene funkcije religije same. Tako pravi: »Kakšna bo konkretna družbena funkcija — reakcionarna, konzervativna, progresivna, revolucionarna — ni odvisno od njega kot takšnega, temveč od družbenega konteksta, sredi katerega se nahaja, od njegovih družbenih nosilcev in njihovega interpretiranja. Njegova vloga ni dana z njim samim, določena je — naddeterminirana je s celotno družbeno strukturo, sredi katere se pojavlja.«[76]

Tako je religija včasih zavirala, drugič zopet pospeševala družbeni razvoj. »V zgodovini lahko srečamo primere, ko so v imenu boga ali bogov zahtevali spremembo obstoječega reda, in primere, ko so v njihovem imenu posvečali obstoječe stanje.«[77] Res je bila torej religija lahko opij, lahko pa je bila ravno nasprotje opija, stimulans za spremembo. Iz tega bi torej sledilo, da je bilo od drugotnih dejavnikov odvisno, če se je nagnila na eno ali na drugo stran.

Kot marksist je Kerševan pozoren na eno samo družbeno funkcijo religije, funkcijo pozitivnega stimulansa ali negativnega zaviralca družbene spremembe. Če bi se pa vprašal po drugih funkcijah, na primer funkciji družbene integracije, bi mogel spet drugače ovrednotiti vpliv in vlogo religije. Ker pa ga zanimajo predvsem družbene spremembe, razvoj in revolucije, trdi, da je religija igrala v družbi največkrat, **praviloma** celo, konzervativno funkcijo. »**Praviloma** je bila družbena vloga religije konzervativna,«[78] in sicer iz dveh razlogov. V obstoječem redu je gledala izraz božje volje, z obljubami o plačilu na drugem svetu pa je hromila voljo po konkretnem posegu po dejavni in resnični revoluciji. Taka religija kompenzira razne primanjkljaje, in to je ena njenih osnovnih funkcij.[79] Vendar Kerševan poudarja tudi revolucionarno vlogo religije in gre ponekod njegovo razčlenjeva-

---

[75] M. Kerševan, v op. 24 n. d., 159.
[76] M. Kerševan, Savremeno hrišćanstvo i ideologija, Kultura 1971, 13—14, 83—84.
[77] M. Kerševan, v op. 53 n. d., 209.
[78] M. Kerševan, v op. 27 n. d., 31.
[79] Prim. M. Kerševan, v op. 27 n. d., 31.

nje religijske revolucionarne funkcije tako daleč, da bi iz Kerševanovih besed sledilo, da religija mora normalno igrati napredno vlogo. Religija nasprotuje posvečevanju obstoječega reda, ker je »drugi svet« tisti, ki stalno opominja, da ta svet ni najboljši od možnih svetov.[80] Poleg tega pa opaža, da religija ni protestirala proti nečloveškemu svetu samo domišljijsko. Res je največkrat protestirala v obliki utopije o boljšem svetu, a je vodila tudi k dejanski spremembi. Danes krščanstvo na primer poziva na realno spremembo sveta. »Ne gre več samo za realizacijo drugega sveta na zemlji, temveč v svetu (kapitalističnih) družbenih odnosov; v svetu proizvodnje in politike morajo biti uresničeni ideali občestvenosti in osebnosti.«[81] Najbolj pomembna pa je Kerševanova ugotovitev, da napredna družbena vloga ni religiji prilepljena od zunaj, na primer iz zgolj propagandnih ali strateških motivov. Revolucionarno razmerje do sveta je »izraz same notranje logike religioznih predstav o drugem svetu.«[82]

Kar zadeva vprašanje o usodi religije v sodobni kulturi, je Kerševan prepričan, da so religijske predstave in nauki, po kateri je »drugi« svet plačilo za vdanost in tostransko nedejavnost, preživele in bodo odmrle. Sodobni človek ne potrebuje boga, nadomestka za njegovo dejavnost. Bog »kot mašilo našega neznanja ali kot odgovor na uganko sveta v smislu nujnega elementa za razlago sveta in človeka« je postal odveč.[83] Tudi če so v sodobni kulturi nekateri ljudje, posebno še, če gre za znanstvenike, religiozni, so religiozni iz razlogov, ki nimajo nič opraviti z racionalnim sklepanjem ali znanostjo.[84] Kerševan sodi, da smo priča agonije ene oblike religije in ne vemo, kakšne druge oblike ji bodo sledile. Religije, ki je stvarnost dopolnjevala z bogom, je konec in nastaja nekaj »bistveno novega.«[85] »Sodobna religiozna misel,« o kateri pravi Kerševan, da ne čuti nobene potrebe po polemiki z njo,[86] je to kulturno dejstvo upoštevala in skušala krščansko teološko misel drugače zasnovati. Kerševan misli predvsem na teologijo mrtvega Boga, pa tudi na nekatere druge sodobne protestantske in katoliške teologe, ki jih odlikuje določena mera izvirnosti in posodabljanja.

Če torej tradicionalna religija danes izgublja svojo upravičenost, je po mišljenju M. Kerševana treba temu pojavu iskati vzroke v nekaterih kulturnih in družbenih okoliščinah. Na področju kulture je sodobna znanstveno tehnična miselnost navedla človeka, da naravnih pojavov več ne občuduje, temveč hoče naravo obvladati. S tem je človek tudi sam sebe začel drugače dojemati. Sebe ima za gospodarja in proizvajalca svojega sveta. »Človek stoji nasproti svetu — prirodi, družbi in samemu sebi kot konkretnemu psihofizičnemu bitju kot subjekt nasproti objektu.«[87] Z druge strani pa družbeni odnosi to kulturno dejstvo samo potrjujejo. Se pravi, kapitalistični in socialistični človek se zaveda, da pri organiziranju svojega družbenega in političnega življenja ne potrebuje religiozne uzakonitve. Politične instance se ne sklicujejo na božje pravo. K temu je treba dodati še, da kapitalizem

[80] Prim. M. Kerševan, v op. 76 n. d., 83.
[81] M. Kerševan, v op. 76 n. d., 82.
[82] M. Kerševan, v op. 76 n. d., 83.
[83] M. Kerševan, v op. 21 n. d., 333.
[84] Prim. M. Kerševan, v op. 64 n. d., 10—11.
[85] M. Kerševan, v op. 64 n. d., 14.
[86] Prim. M. Kerševan, v op. 21 n. d., 334.
[87] M. Kerševan, v op. 27 n. d., 35.

deloma čuti, da mu krščanski socialni nauk veže roke, ker omejuje neomejeno razpolaganje s bogastvom, se pravi, da poudarja tudi dolžnosti, ki jih ima lastnik kapitala do skupnosti. Še bolj pa je za tradicionalno religijo usodno, da vedno bolj izgublja nereligiozne družbene funkcije. Vse nereligiozne družbene institucije so se v sodobnem svetu emancipirale od Cerkve. Tako se je zmanjšala njena navzočnost v sodobni družbi.[88] Laizacija, urbanizacija, industrijska kultura in tehnična civilizacija so spremenile ves človekov miselni in doživljajski svet, to pa vpliva na spremembo razmerja med sodobnim človekom in tradicionalno vernostjo. Kakor sodobna civilizacija in kultura dopovedujeta sodobnemu človeku, da je neodvisen in mora postati čimbolj neodvisen od narave, tako se tudi sodobnemu vladajočemu razredu, pa naj bo meščanstvo ali delavstvo, kažejo družbeni odnosi kot zadeva, ki ima svojo notranjo zakonitost, ki jo je mogoče doumeti in vanjo posegati. »... Veliki buržoaziji in modernemu industrijskemu delavskemu razredu je religija, ki bi se osredotočala na družbene probleme in odnose ter njihove posledice, tuja. Oba temeljna razreda se (ko sta osveščena) preveč dobro zavedata konkretne družbene logike svoje moči in nemoči, možnosti in nemožnosti.« Za to religija lahko živi in najde največ pristašev med srednjim slojem in raznimi obrobnimi sloji.[89]

Če sodobna družba ne potrebuje religije za svojo integracijo, s tem ni rečeno, da ne potrebuje nobene ideologije, v kateri bi ljudje zavestno živeli in doživljali svoje medsebojne odnose in jih osmišljali. Nobena družba ne more biti brez ideologije. To načelo izhaja iz Althusserjevega modela družbe. Ideologija sodobnega kapitalizma in socializma hkrati, je humanistična ideologija človeka kot subjekt. Laizacija in tehnična miselnost gresta vštric s humanistično ideologijo, s pojmovanjem človeka kot ustvarjalca. »Tako doživljanje, ki se je nakazovalo že v renesansi, je danes bistvena sestavina takó ali drugače formulirane humanistične ideologije, bistvena — čeprav ne edina in ne vedno dominantna — sestavina načina, kako sodobni človek doživlja svet in samega sebe«.[90]

V sodobni družbi je religija izgubila vlogo posvečevalke nekega stanja. Sodobna družba ravno noče in ne mara sakralizacije, zato je tudi tradicionalna religija primorana, da svojo religioznost prilagodi humanističnemu ozračju, ki vlada v sodobni kulturi in miselnosti. Se pravi, da ni več mogoče sakralizirati ničesar, kar je ustvaril človek. Ker pa brez sakralizacije ne gre, lahko religija danes sakralizira samo eno stvarnost — in se v tem znajde na isti valovni dolžini kot sodobna humanistična ideologija — »človeka kot subjekt akcije«.[91] To sodobne religije tudi delajo, posebej še sodobno krščanstvo. S tem »se krščanstvo vključuje v ideologijo sodobnih družb« oziroma predstavlja eno njenih različic.[92] S tem posodobljeno krščanstvo posvečuje dva temelja, na katerih počiva kapitalistična in socialistična družba. To sta delo kot ustvarjalnost in evolucija, razvoj. Res je še vedno,

---

[88] Prim. M. Kerševan, Nekaj sociooloških vidikov religioznosti v sodobni družbi, Problemi IV (januar 1967), 49, 119.
[89] Prim. M. Kerševan, v op. 27 n. d., 38.
[90] M. Kerševan, Humanistična ideologija in religija, Problemi XI (januar—februar 1973), 121—122, 30.
[91] M. Kerševan, v op. 90 n. d., 30.
[92] M. Kerševan, v op. 76 n. d., 85.

da religija deli svet na dve sferi: sfero tega in onega sveta, samo da zdaj oni drugi, pravi, vzorni in utopični svet ni več svet onstran smrti in groba, temveč svet znotraj tega sveta, kjer je človek v polnosti priznan kot ustvarjalec.

Ta »pravi« svet je velikokrat področje privatnega življenja, kjer pride človek kot oseba popolnoma do veljave, kjer so uresničeni ideali ustvarjalne osebnosti, občestvenosti in ljubezni. Privatno področje življenja je povzdignjeno na raven »pravega sveta« tudi s humanistično ideologijo. In za religijo je zasebnost priložnost, da se posodobi. »Logika humanistične ideologije ... torej omogoča tudi reafirmiranje različnih eksplicitno religioznih tem in dejavnosti **v okviru dejavnosti privatne sfere** (in **kot** dejavnosti privatne sfere ...)«.[93]

Kerševan torej opaža, kako religija v prizadevanju za posodobljenje svoje vsebine vidi tudi v humanizmu določene možnosti, da se vceplja vanj. Pri tem pa ne gre brez težav. Religiji grozi, da ob tem prizadevanju izgubi tisto, kar je zanjo specifično. Zato je Kerševan vedno manj navdušen nad radikalizmom teologije mrtvega boga oziroma opozarja na nedoslednost ali protislovnost takšnega stališča.[94]

Kerševan ne razpravlja o miselni doslednosti združevanja humanizma z religijo oziroma s krščanstvom. To je stvar filozofije in teologije. Kot sociologa ga zanima družbeni pomen humanistične ideologije, njegovo razmerje do družbenega preoblikovanja.

Pri tem pa ni vedno zagovarjal istega stališča. Najprej je mislil, da more humanistična ideologija relativizirati vse, kar je človeškega in kar je človekov proizvod. Tudi humanizem pozna samo en absolut, človeka. Torej bi mogel iz svojih lastnih osnov desakralizirati vsak obstoječi red, vse, kar je človek konkretnega ustvaril, čeprav je samo ideologija. Pozneje pa je Kerševan svoje stališče dopolnil. Vera v Boga kot v »radikalno drugega« ni samo združljiva s sodobno humanistično ideologijo, temveč skoraj potrebna, da more humanizem vseskozi ostati humanizem. Brez pojma in vrednote »radikalno drugega« bi bil namreč v stalni nevarnosti, da »okameni« v sakralizacijo konkretnih ljudi, dejavnosti in družbenih institucij.[95] Hkrati pa se sodobna humanistična ideologija ne more povsem zanesljivo ogniti podobnemu slabemu učinku, kot ga je toliko očitala religiji.

Tudi humanizem more namreč voditi v pasivizacijo. Se pravi, da avtomatično ne vodi v čisto akcijo. »Lahko bi tvegali trditev, da vse ideologije, ki poudarjajo človekovo svobodo, odgovornost, ustvarjalnost, 'notranjost', humanizem, (lahko) po svoje posameznika odvračajo od družbene stvarnosti, sveta proizvodnje, dela in kapitala, sveta nujnosti in nesvobode, ker ga usmerjajo v zasebni svet prostega časa, potrošnje, v kraljestvo svobode, kjer je mogoča svoboda, izbiranje, osebna odgovornost (ne samo odgovornost nosilca, funkcije), samouresničenje itd. (oziroma vsaj iluzija o tem). S tem pa seveda posredno ali neposredno ohranjajo svet družbene stvarnosti, ga spreminjajo v sredstvo, v pot za vstop v ‚pravi svet', ‚odrešenje'«.[96]

---

[93] M. Kerševan, v op. 90 n. d., 40.
[94] M. Kerševan, v op. 90 n. d., 35.
[95] Prim. M. Kerševan, v op. 90 n. d., 45. in v op. 24 n. d., 197.
[96] Prim. M. Kerševan, v op. 76 n. d., 80—81.

S tem kompleksnim stališčem do religije in humanizma se je Kerševan obvaroval črno-belega slikanja religije in humanizma. Oba sodita v svet ideologij. Obema grozi nevarnost, da se spremenita v ohranjevalca določenega reda, kakor tudi lahko oba omogočata kritično stališče in spodbujata dejavno udeležbo pri spreminjanju obstoječih, dejanskih razmer.

Ko gre za aktiviranje v smislu preoblikovanja družbene stvarnosti, pa gre Kerševan še naprej. Marksizem kot znanstvena analiza družbe ima prednost pred krščanstvom, ker ima za takšno analizo potreben znanstven način preučevanja. Tega krščanstvo nima in bo moralo uporabiti marksistično znanost. Toda marksizmu primanjkuje sredstev za mobilizacijo, predvsem takrat, ko družba sama ne teži k revoluciji. V tem pa ima krščanstvo prednost pred marksizmom. Znanstveni moment je lasten marksizmu in s tega vidika ima marksizem prednost pred krščanstvom, ideološki moment pa je močnejši v krščanstvu in tu ima krščanstvo več možnosti kot marksizem. Marksizmu manjka teorija osebnosti in transcendence, na kar opozarjajo v zadnjem času predvsem R. Garaudy, pa tudi E. Bloch in nekateri drugi avtorji.[97] Zato ni čudno, da srečujemo danes poskuse, kako dopolniti eno z drugim, in to z obeh strani. Kerševan ni prepričan, da bi lahko vprašanja, na katera odgovarja krščanstvo, razglasili za zastarela, za psevdoprobleme. Tudi ko zastavlja marksizem nova vprašanja, na novo obravnava človekove probleme, a morajo stara vprašanja še vedno ostati aktualna na svoji ravni, s tem pa tudi tisti, ki nanje odgovarja.[98] Se pravi, da dialog med enimi in drugimi še ni zastarela stvar.

## Sklep

Kerševanov poskus celostne marksistične teorije religije zasluži posebno pozornost. Njegovo osnovno stališče je, da je treba strogo ločiti med marksistično znanstveno teorijo in psevdomarksističnimi ideologijami. Pri tem mu je močno pomagalo Althusserjevo razlikovanje med teorijo in ideologijo. Za Kerševana je bistvo marksizma v njegovi znanstveni metodi in ne ideološki, humanistični vsebini. S tem se Kerševan povsem loči od marksističnih humanističnih teoretikov religije. Toda prav to razlikovanje, se zdi, zastavlja nova vprašanja. Vpraševati se smemo namreč, če je marksistično znanost kot znanost še smiselno imenovati marksizem in če potemtakem sploh še smemo govoriti o tipično marksistični teoriji religije v strogem pomenu besede. Kerševan je pri oblikovanju svoje teorije religije na široko odprl vrata nemarksističnim pogledom na religijo, predvsem je upošteval fenomenologijo religije. To je povsem v skladu z načelom, da je marksizem znanstvena teorija o družbi v vseh njenih vidikih. Po tej opredelitvi bi moral biti marksizem odprt do vsega, kar ima znanstveno veljavo in naravo. Zato je Kerševan povsem dosleden, ko upošteva, kritično seveda, vse, kar nemarksistični znanstveniki vedo povedati o religiji. S tem pa, ko je postavil znanost za najvišjo razsodnico marksistične teorije religije, ko je marksizem poistil z znanostjo o družbi in vseh njenih pojavih, je problematiziral marksizem kot tak, njegovo identičnost. Če je marksizem kratko

[97] Prim. tudi M. Kerševan, v op. 76 n. d., 84—85.
[98] M. Kerševan, v op. 76 n. d., 85.

malo znanstvena teorija, potem ga ne moremo več imenovati marksizem, kajti znanost ni nikak -izem. Presega meje vseh -izmov in je znanost samo toliko, kolikor se ji to posreči in kolikor želi to doseči.

Relativnostna teorija ni »einsteinizem« in fizika kot takšna je več kot newtonizem, planckizem... V znanosti ni -izmov. Tudi v humanističnih vedah jih ni. Sociologija ni durkheimizem, paretizem ali weberizem. Ko Kerševan torej trdi, da marksizem kot tak nima nič opraviti s humanistično ideologijo, ki bi jo naša civilizacija »izločala« kot svojo ideologijo tudi brez njega, ostaja še vedno sporno, če ga moremo kratko in malo poistiti z znanostjo ali znanstveno teorijo o družbi. To bi lahko storili samo, če bi se marksizem odpovedal vsemu, po čemer hoče biti izključujoča, edinstvena in zaključena teorija, se pravi, po čemer ostaja -izem in ideologija.

Po zamisli in dejanski izdelavi je Kerševanov teoretičen model prav gotovo najbolj celoten in najbolj znanstven jugoslovanski marksistični religiološki model. Čeprav se Kerševan v marsičem oddaljuje od ustaljenih in tradicionalnih znanstvenosocialističnih etiketiranih stališč, mu je vendarle uspelo ostati zvest vsaj eni temeljni Marxovi kategoriji, pojmu proizvodnje in proizvodne prakse. Ideološko je ta kategorija dokaj nevtralna, zato je tudi njegova znanstvena teorija očiščena prenekatere klasične nepotrebne ideološke primesi. Res je, da so mnogi naši teoretiki religije v zadnjem času zagovarjali zelo strpna stališča. Toda ta strpnost ni bila tako logično izpeljana iz samih premis, kot je pri Kerševanu. To pa zato, ker so bila izhodišča ideološka in so religijo nujno negativno označevala. Primer za to najdemo pri pojmu odtujitve. Če je religija v bistvu vendarle odtujitev, je strpnost bolj začasna rešitev in izhod v sili kot pa trajen odnos.

Kot znanstvena teorija je pri Kerševanu marksizem odprt do drugih znanstvenih teorij o religiji. Avtor je posebno pozornost posvetil fenomenologiji religije. Pa tudi marksizem je pripravil in »obdelal« za srečanje s fenomenologijo. Gotovo je, da je od današnjih marksističnih interpretacij marksizma samega Althusserjeva verzija najbolj podobna znanstveni teoriji.

Ali pa se je Kerševanu v celoti posrečilo dialektizirati in uskladiti marksizem in fenomenologijo, je vprašanje, na katerega si ne bi upal brez pridržkov pritrdilno odgovoriti. Mogoče je to najbolj razvidno pri problemu, kakšno je razmerje med religijo kot individualnim in religijo kot družbenim pojavom. To nejasnost sem že omenil. Če je namreč temeljna specifičnost ali posebnost religiozne prakse doživetje svetega, ki je kot psihični pojav nujno individualno, je religija družbeni pojav le v drugotnem, oddaljenem in posrednem pomenu besede. Mislim, da je podobno zagato čutiti tudi ob vprašanju o avtonomiji in ireduktibilnosti religiozne prakse. Tukaj prihaja na dan vsa temeljna nasprotnost fenomenologije religije in marksističnega teoretičnega modela. Vprašanje, ali je religija nadomestek ali izvirna dejavnost, rešuje Kerševan z cepitvijo religije na pobožno religioznost in mistiko. To razlikovanje je vsekakor utemeljeno. Toda medtem ko se v fenomenologiji ta dva vidika religioznosti dopolnjujeta in je med njima neke vrste kontinuiteta in stopnjevanje, težita pri Kerševanu k nasprotju in izključevanju. Mislim pa tudi, da Kerševan pušča odprto filozofsko vprašanje o zadnjem pomenu realnega objekta religije. Tudi če rečemo, da je religija specifično reševanje zadnjih vprašanj, ki ostanejo nerešljiva za druge prakse,

ostane še vedno odprto, kaj to pomeni, da so nekatera vprašanja nerešljiva. Zdi se mi, da je v tej točki Kerševanov model dovolj odprt in znanstven, da ne razveljavlja neke filozofske problematike.

Na koncu se moremo vprašati še po političnih teženjih Kerševanove teorije. Kot sem že omenil, je Kerševanov model najbolj strpen. To pa ne samo zaradi izrečnih trditev, temveč zaradi ideološke nevtralnosti modela samega. Ne uokvirja ali utemeljuje samo taktično strpnost, temveč logično omogoča spoštovanje vernikov in šele s tem resnično enakopravnost. Vernikov ni treba več zgolj tolerirati kot še ne preveč okuženo okolje ali ne dovolj zrele in dorasle ljudi. Religiozna praksa ni parazit na drugih praksah. Religiozno doživetje svetega humanizira in subjektivira človeka nič manj kot druge prakse.


**Povzetek**

RELIGIJA KOT DRUŽBENA PRAKSA

Tone Stres

Marksistična teorija religije, kot jo je razvil M. Kerševan, zasluži posebno pozornost. Avtor je vzel za izhodišče marksistični pojem proizvodne prakse, ki pomeni aktivno prisvajanje sveta. Tudi religija bi naj bila ena izmed takih praks. Pri izdelavi te teorije je M. Kerševan v dokajšnji meri odvisen od Althusserjeve interpretacije marksizma, predvsem njegovega pojmovanja družbenih praks, njihove strukture in dialektike. Prav tako privzema Althusserjevo pojmovanje ideologije in razlikovanje med znanostjo in ideologijo ter opredelitev marksizma kot znanosti. Religija je torej svojevrstna družbena praksa. Njena svojevrstnost je predvsem v učinku, ki ga povzroča, se pravi v religioznem doživetju svetega. S tem da upošteva doživetje svetega in ga pojmuje kot svojevrstnost religije, se Kerševan približuje fenomenologiji religije, kateri dolguje prenekatera spoznanja, vendar se od nje tudi loči. Fenomenologija religije gleda v doživetju svetega neke vrste počelo ali celo izvor zunanjih individualnih in družbenih oblik verskega življenja. Kerševan pa pojmuje doživetje kot učinek, sad ali posledico religijske družbene prakse. Odlika Kerševanovega poskusa je poleg drugega tudi v tem, da je njegova teorija dokaj celovita in znanstvena. Ni ideološko pobarvana, zato tudi ni polemična. Ta teoretični model omogoča dokaj strpno, nepristransko in objektivno obravnavanje religijskega pojava, saj se zdi, da pušča filozofsko in teološko vprašanje o zadnjem pomenu religije odprto.



**Résumé**

LA RELIGION COMME PRAXIS SOCIALE

Tone Stres

Parmi les théoriciens marxistes yougoslaves de la religion, M. Kerševan mérite une attention particulière. Son point de départ est constitué par la définition marxienne d'après laquelle le religion serait une appropriation active du monde. Avec cette reconnaissance initiale du caractère actif de la religion M. Kerševan s'approche de la conception althusserienne de la pratique sociale. La religion serait par conséquent une forme spécifique de la pratique sociale idéologique, sa spécificité consistant dans l'expérience du sacré. Tandis que la phénoménologie de la religion voit dans l'expérience religieuse du sacré le fondement intérieur sur lequel reposent les expréssions

religieuses extérieures, M. Kerševan conçoit cette expérience comme effet et conséquence du sistème religieux social. L'expérience du sacré serait, donc produite par le dispositif religieux pour resoudre les problèmes que l'homme n'a pu resoudre par d'autres pratiques sociales. Malgré les insuffisances et les affirmations problématiques, la théorie de M. Kerševan attire l'attention par son caractère tolérant, ouvert et non idéologique. L'auter semble ne pas se prononcer sur la vérité dernière du phénomène religeux. Il n'entend pas disqualifier la problématique métaphysique et théologique.

Jože Krošl

# PASTORALNA SOCIOLOGIJA IN APOSTOLSKO DELO

Apostolsko delo duhovnikov in laikov postaja vedno bolj zahtevno in težavno.

Delo je treba opravljati v prelomni zgodovinski dobi, ko silen napredek znanosti in tehnike človeku industrijske družbe čara privide, da je sam vsemogoč ustvarjalec vseh dobrin, da se bo sam mogel rešiti vsega trpljenja in zla in da Bog, Stvarnik in Odrešenik, nima več prostora v stvarstvu in ne v miselnosti sodobnega človeka.

Prevrednotenje vrednot in njihovo materializiranje naglo napreduje, materialistična in potrošniška miselnost ter poplava nebrzdane seksualnosti skušajo omrtvičiti krščansko miselnost.

V takem ozračju sodobnega sveta mora božje ljudstvo NZ opravljati svoje poslanstvo, mora s svojim apostolskim delom nadaljevati Kristusovo odrešitveno delo.

Delo ne more biti učinkovito, če pri njem apostolski delavec poleg bogoslovnih naukov in metod ne pozna in ne upošteva tudi ozračja in družbenega okolja, v katerem oznanja evangelij, če ne pozna vseh dejavnikov, ki določeno ozračje in okolje ustvarjajo. Če tega ne pozna, ne more biti njegovo delo dovolj življenjsko in ne more najti odmeva v dušah ljudi, med katerimi deluje.

Zato se mora apostolski delavec ravnati po geslu, ki ga je Pij XII. priporočal francoskim škofom 16. januarja 1953: Glej jasno, da boš mogel delovati učinkovito.

Jasen pogled na okolje in jasen vpogled v družbeno ozračje je torej pomemben pogoj za učinkovito apostolsko delo. Vpogled daje sociološka veda in sicer sociologija religije ali verska sociologija ter njeno posebno področje, pastoralna sociologija. S sociološkimi sredstvi in metodami preučuje namreč ta veda družbo in družbena okolja, v katera je vpletena vesoljna Cerkev ter Cerkev v malem, preučuje strukture te družbe in njene interakcije s Cerkvijo, preučuje pa tudi strukture Cerkve same ter njen položaj in delovanje v družbi.

Vsak apostolski delavec, ne samo duhovnik temveč tudi laik, bi se moral temeljito seznaniti s to vedo, z njenimi delovnimi metodami in raziskovanju ter naj bi izsledke njenih raziskovanj dosledno upošteval pri svojem apostolskem delovanju.

Pomen pastoralne sociologije za apostolsko delo bo postal bolj jasen, če bomo poznali razvoj te vede.

## RAZVOJ PASTORALNE SOCIOLOGIJE

Pastoralna sociologija še ni posebna sociološka veda, temveč je le posebno področje ali posebna smer sociologije religije, ki se včasih imenuje tudi verska sociologija.

Spoznati moramo, vsaj pregledno, najprej razvoj sociologije religije, če želimo pravilno presoditi razvoj pastoralne sociologije.

Temelje sociologije religije so polagali klasiki versko-sociološke vede, Emile Durkheim, Max Weber, Ernest Troeltsch in Joachim Wach.

S sociološkimi sredstvi so preučevali razna krščanska in nekrščanska verstva v raznih družbenih sistemih in so pri tem izoblikovali temeljna dognanja o preučevanju religije v družbi.

S predstavniki versko-sociološkim smeri v poklasični dobi se ti klasiki glede pojava religije v družbi strinjajo v naslednjih sociooloških ugotovitvah: religija je empirično spoznatna družbena stvarnost, se raznovrstno prepleta z družbo, je pomembna družbeno oblikovalna sila, je pa obenem tudi pod stalnim vplivom družbe. Sociološka preučevanja interakcij med religijo in družbo pomagajo pojasnjevati družbene procese in versko-cerkvena dogajanja ter nakazujejo trend — težnjo in smer — versko-cerkvenega razvoja.

Durkheim je prvi pri svojih raziskovanjih sociološko točno določil pomen in položaj religije v družbeni ter dosegel, da je odbila religija kot družbeni pojav v eksaktni vedi primerno mesto. S tem je začel polagati znanstvene temelje sociologiji religije kot posebni sociološki vedi.

Durkheim je pa skušal s sociološkimi raziskavami tudi pojasniti bistvo in izvor religije, in sicer na podlagi svoje sociološke teorije, po kateri so družbena dejstva zase bivajoča stvarnost, družba pa ima kolektivno dušo in kolektivno zavest, ki odločilno vpliva na družbeni razvoj in na usmerjenost posameznika. Po tej teoriji je religija izraz kolektivne družbene zavesti, je produkt družbe in družba odločilno vpliva in usmerja vero in vernost ljudi (sociologizem). Zaradi tega nauka je Cerkev spočetka z nezaupanjem gledala na sociološka raziskovanja religije v družbi.

Tej vedi, ki preučuje položaj in vpliv religije v družbi, je dal Weber posebno ime Religionssoziologie, religiozna sociologija; tega so sprejeli verskosociološki strokovnjaki po vsem svetu. Weber je pri svojih sociooloških raziskovanjih verstev dognal, da se religija ne javlja zgolj v določenih gospodarskih razmerah, temveč pri vsakem narodu na vseh stopnjah njegovega družbenega in gospodarskega razvoja.

Preučevanje religije kot svojstven pojav v družbi štejemo k prvi, klasični dobi sociologije religije, k dobi velikih njenih sistematikov.

K drugi dobi bi mogli šteti novejšo sociologijo religije, ki je od druge svetovne vojne pretežno prešla iz preučevanja religije v družbi k raziskovanju institucionalizirane religije v raznih verskih skupnostih. V Evropi so verske skupnosti najbolj vidne v krščanskih Cerkvah in tako je sociologija religije dejansko postala sociologija Cerkve, njene strukture, njenega notranjega in zunanjega delovanja ter življenja.

Utemeljitelj te smeri je francoski jurist in sociolog Gabriel Le Bras, ki je dal novi smeri ime sociologie religieue — verska sociologija. Prve temelje verske sociologije sta poleg Le Brasa polagala predvsem francoski podeželski dušni pastir in sociolog Fernand Boulard ter amerikanski sociolog — jezuit Joe Fichter.

Nova smer se je na Zahodu in v Ameriki v bistvu udomačila, se še vedno spopolnjuje in je v številnih državah, tudi pri nas, ohranila naziv verska sociologija. Kadar verska sociologija preučuje versko-cerkvene pojave v pastoralne namene, se imenuje pastoralna sociologija.

## PASTORALNA SOCIOLOGIJA KOT PREMALO UPOŠTEVANA VEDA PRI NAS

Pastoralna sociologija je, kakor smo iz njenega razvoja spoznali, zelo mlada, ne dokončno izoblikovana posebna sociološka veda. Na Zahodu in v Ameriki pa je postala pomembna pomoč za posodobljenje evangelizacije in apostolskega dela sploh, tako da teološki znanstveniki kakor tudi apostolski delavci dosledno postavljajo svoja izvajanja in delo tudi na izsledke pastoralno sociološkib raziskovanj.

Pri nas še nismo tako daleč. Pastoralna sociologija je namreč le malo znana in še manj upoštevana pomoč na raznih področjih praktične teologije, in to kljub prizadevanju pastoralne sociologije, da bi se na teh področjih uveljavila. Kljub razpravam v raznih revijah pri nas, kljub brušuram in knjigi Uvod v pastoralno sociologijo, kljub seminarjem, tečajem in predavanjem na teološki fakulteti še ni prodrlo spoznanje, da mora bogoslovna znanost svoje nauke in svoje delo postaviti tudi na izsledke empiričnih sociooloških raziskovanj sodobnega sveta, posebno še v naši družbi.

Pri nas se bogoslovna znanost še vedno mnogokrat zadovoljuje samo s približnim presojanjem stanja v družbi in Cerkvi ali pa z izsledki verskosocioloških raziskav na Zahodu.

Táko stanje se tako dolgo ne bo moglo spremeniti, dokler ne bo tudi pri nas, vsaj za Slovenijo, ustanovljen znanstven pastoralno sociološki inštitut, ki bo oskrbel zanesljivo sociološko podlago za delo bogoslovnih znanosti, posebej še za apostolsko delo klera in laikov.

Priprave za delo takega inštituta so sicer že opravili škofijski pastoralno-sociološki sveti v Sloveniji v Mariboru, Ljubljani in Kopru. Znanstvenega pastoralno-sociološkega inštituta pa ne morejo nadomestiti, ker nimajo za ta namen izdelanega enotnega delovnega načrta, nimajo dovolj usposobljenih ljudi in tudi ne finančnih sredstev.

Zgornja izvajanja bi morali sedaj podkrepiti, da bi sistematsko pregledali namen, pomen in delovanje pastoralne sociologije. Na omejenem prostoru

je to nemogoče, podali pa bomo kratek pregled najpomembnejših nalog pastoralne sociologije in bežen pogled na pomoč, ki jo ta veda more nuditi apostolskemu delu.

## NALOGA PASTORALNE SOCIOLOGIJE

**Pogosta so tri nepravilna gledanja na naloge pastoralne sociologije.** Prvo gledanje ima pastoralno sociologijo za normativno vedo, drugo jo ima za teološko vedo, tretje pa za sociografijo.

Zmotna gledanja so vzrok, da pričakuje bogoslovna znanost od pastoralne sociologije več, kakor ji more ta dati, ali pa podcenjuje pomen pastoralnih izsledkov za praktično teologijo.

Po svojem razvoju je postala pastoralna sociologija empirična in ne normativna veda. More raziskovati religijo in Cerkev le toliko, kolikor sta po vidnem delovanju empirično spoznatni družbi.

Ne more preučevati niti bistva niti izvora religije in tudi ne Cerkve, ne more preiskovati resničnosti verskih naukov in tudi ne veljavnosti moralnih norm, temveč le to, kako se nauki, norme, obredi spoznatno javljajo v družbi.

Pastoralne sociologije ne smemo torej zamenjati s krščansko ali katoliško sociologijo, ki sistematizirajo krščanski (katoliški) nauk o družbi, kakor je zajet v razodetju, izročilu in enciklikah cerkvenega učiteljstva.

Pastoralna sociologija empirično preučuje le realizacijo nauka in norm v družbi, ne da bi podala svojo sodbo, če sta nauk in norme v skladu z naukom in normami Cerkve. Preučuje tudi vedenje in ravnanje ljudi, ne da bi meritorno izjavila, če je vedenje in ravnanje versko in moralno dobro ali ne.

Meritorno sodbo o stanju v družbi ali Cerkvi, ki ga je pastoralna sociologija dognala, podajejo nato bogoslovne vede.

Z empiričnem značajem pastoralne sociologije je tesno povezan njen značaj kot sociološka veda. So bogoslovni znanstveniki, ki želijo, naj bi bila pastoralna sociologija vključena v pastoralno teologijo, ker bi tako mogla evangelizaciji več koristiti, kakor more kot sociološka veda. (B. Häring, Macht und Ohnmacht der Religion, Wien 1956, str. 17, 367).

Toda razvoj pastoralne sociologije je šel v sociološko smer. Ostala je področje posebne sociološke vede, sociologije religije, in se vedno bolj razvija v posebno sociološko, ne pa v teološko vedo. Opira se na teorijo, hipoteze in tehnike sociologije, ne pa na dogme in norme teologije. Želi neposredno apostolskemu delu pomagati v sociološkem, ne pa v teološkem pogledu. Apostolskim delavcem prikazuje sociološka sredstva in metode, kako naj z njimi približujejo oznanilo sodobnemu človeku v določenem družbenem okolju. Z izsledki pa ustvarja realno podlago za evangelizacijo v sodobni družbi.

Tretje nepravilno gledanje vidi v pastoralni sociologiji le sociografijo družbenega okolja in Cerkve, le njuno opisovanje, ne pa sociologijo obeh.

Sociografija se namreč zadovoljuje zgolj z zbiranjem in objavljanjem statističnih in drugih podatkov ter z njimi prikazuje dejansko stanje določene stvarnosti. Sociološko ne analizira zbranega gradiva, na skuša odkriti

dejavnikov, mehanizmov, ki so izoblikovali dejansko stanje, ne skuša odkriti zakonitosti, po katerih so procesi potekali, in tudi ne skuša iz dognanih zakonitosti določiti trenda — težnje in smer — nadaljnjega razvoja.

Zgolj sociografski podatki zavajojo lahko k nepravilnemu presojanju dejanskega stanja glede nadaljnjega razvoja ter k posploševanju ne dovolj preverjenih podatkov.

Pomembno je, da se tudi pri sociografiji podatki, demografični in statistični, o verski praksi in pripadnosti Cerkvi pri pojasnjevanju vedno povezujejo s Cerkvijo kot celotnim družbenim sistemom. V tej povezavi dobijo podatki pravo veljavo in pomagajo vsaj nekoliko pojasniti vernost in cerkvenost ljudi.

Naloge, ki jih more pastoralna sociologija izvrševati, torej omejujejo: narava te vede, predmet, ki ga obravnava, in pa namen, ki ga ima.

**Splošna naloga pastoralne sociologije,** kakor je sedaj pojasneno, je sociološko raziskovati družbeno okolje, v katerem Cerkev deluje, in sicer raziskovati strukturo družbenega okolja in njegovo delovanje ter sociološko raziskovati strukturo in delovanje Cerkve ter raziskovati interakcije med Cerkvijo in družbo.

Pastoralna sociologija ne preučuje celotne družbe, to opravljajo obča sociologija in razne posebne sociološke vede, pač pa uporabljajo pri svojih raziskovanjih njihove izsledke.

**Pregledati je treba še posamezne naloge pastoralne sociologije;** te so številne in raznovrstne. Naraščajo iz leta v leto, kakor to zahteva sedanja doba globokega preobraževanja družbe in Cerkve ter pogosto spreminjanje medsebojnih odnosov med obema. Dinamika in obseg preobraževanja zahtevata vedno nova sociološka raziskovanja in sociološke analize, da si more Cerkev tako pri upravljanju Cerkve kakor pri evangelizaciji božjega ljudstva sproti ustvarjati zanesljivo sliko o dejanskem stanju in o predvidenem razvoju Cerkve in družbe ter more po tem uravnavati svoje delo.

Med posamezne naloge pastoralne sociologije moremo šteti najprej raziskovanje družbene in notranje strukture verskih skupnosti (župnij, dekanij, škofij), njihov položaj v družbeni skupnosti, njuno medsebojno vplivanje.

Pastoralna sociologija mora posvečati posebno pozornost vitalnosti notranje strukture Cerkve, koliko so njeni sestavni deli življenjski in koliko so trdno med seboj povezani. Raziskovati mora, v katero smer gre razvoj te strukture, ali v razrahljano strukturo sekularne skupine ali pa v razdrobljene strukture formalnih in neformalnih primarnih skupin, malih občestev, v okviru teritorialne župnije ali zunaj nje.

Pomembno je tudi raziskovanje verske slojevitosti župljanov, njihove kategorizacije po globini njihovega verskega življenja, po rednem izvrševanju verske prakse in po življenjskosti njihove vezi s Cerkvijo. Verska kategorizacija župljanov v posameznih župnijah daje solidno podlago za versko tipiziranje župnij.

V sedanji dobi, ko se preobražuje družba in prilagajamo cerkvene strukture in evangelizacijo sodobni družbi, mora apostolski delavec poznati, koliko je prilagojevanje pravilno in koliko utrjuje cerkveno strukturo ter pospešuje evangelizacijo.

V ta namen mora pastoralna sociologija sociološko raziskovati tudi vpliv raznih verskih obredov, bogoslužja in raznih pobožnosti na župljane Dognati mora razpoloženje župljanov do sprememb, dognati pa tudi mora, koliko obnovljeni verski obredi ljudi tesneje povezujejo versko med seboj ter s Cerkvijo.

Dobro je tudi, če pastoralna sociologija preuči tudi apostolsko dejavnost. Pokaže naj, koliko izpolnjuje apostolski delavec, klerik ali laik, pričakovanje župlanov: kako presojajo ljudje njegovo osebnost, kako njegovo delovanje, kje so vzroki njegovega napačnega ali manj uspešnega delovanja.

K posameznim nalogam moramo šteti tudi pastoralno sociološka raziskovanja župnij in dekanij pri posodobljenju njihovih mej ter pri pravilni lokaciji bogoslužnih prostorov v župnijah. Taka raziskovanja so obsežna in dolgotrajna, ker morajo upoštevati dolgoročen načrt gospodarskega in socialnega razvoja kraja in pokrajine pa tudi morebitno preobraževanje cerkvene strukture.

Že površen pogled na naloge pove, kako so naloge raznovrstne in zapletene ter kako globoko segajo pastoralno-sociološka raziskovanja v življenje Cerkve in delovanje apostolskih delavcev.

Vseh nalog ne morejo temeljito rešiti niti dušni pastirji sami niti škofijski pastoralni sveti, temveč le posebni pastoralno-sociološki raziskovalni inštituti za eno ali več škofij, najbolje za vso Slovenijo, kakor smo to že omenili.

## SOCIOLOŠKE NALOGE APOSTOLSKEGA DELAVCA

Že pri naštevanju posameznih nalog je bilo mogoče spoznati, kakšno popoč more pastoralna sociologija dajati apostolskim delavcem pri njihovem delu.

Toda ne gre zgolj za pastoralno-sociološka raziskovanja, temveč za nekaj drugega, temeljnega pri apostolskem delu: za sociološko poznavanje družbe, posebej še okolja, v katerem delavec deluje, in za sociološko poznavanje Cerkve, naj si bo župnija ali kako drugo njeno področje. Apostolski delavec sam že tako ne more opraviti, večine pastoralno-socioloških raziskovanj, vsak sam pa mora poznati družbo ter Cerkev.

Kaj pa je apostolsko delo, sociološko povedano? Zajema celoto sociоloških procesov, pri katerih želijo apostolski delavci sodobnemu svetu tudi s sociološkimi sredstvi posredovati nadnaravne vrednote. Apostolsko delo ni samo versko-cerkveno delo oz. opravilo, temveč je tudi družbeni proces, pri katerem poleg milosti in prizadevanja apostolskih delavcev soodločajo tudi družbene sile, tako celotne družbe kakor tudi družbeni mehanizmi krajevnega družbenega okolja.

Apostolski delavci pri nas večinoma premalo računajo s temi silami, ker jih ali ne poznajo ali pa podcenjujejo njihovo usmerjevalno moč.

Empirično zanesljivo dognano in s sistematičnim preučevanjem potrjeno dejstvo pa je: ob sedanjem silnem napredku in globokem preobraževanju celotne družbe, družbene sile vedno močneje usmerjajo razvoj družbe v materializem, v nekaterih družbenih sistemih, tako tudi pri nas, pa v materialistični ateizem.

Apostolski delavec pri svojem delu ravno tako dobro pozna in upošteva pri svojem delu nastanek in delovanje teh sil, kakor pozna in upošteva verske nauke in nadnaravna sredstva odrešenja.

Najprej mora poznati sociološke pojme, s katerimi pojasnujejo zapletena gospodarska, družbena in politična dogajanja celotne družbe. Poznati mora sestavo družbe, notranjo povezanost in delovanje družbenih odnosov in družbenih skupin, poznati mora družbene zakonitosti in njihovo usmerjevalno moč.

Apostolski delavec mora poznati, kako poteka preobraževanje sedanje družbe, njegove razvojne stopnje in dejavnike, ki izoblikujejo določene stopnje. Naučiti se mora, da zna presojati dogajanja po izoblikovalnih silah, ne pa zgolj po videzu.

Navaditi se mora, da gleda v ljudeh, med katerimi deluje, ne le božje otroke, temveč tudi sestavne dele številnih družbenih skupin, v katere so posamezni ljudje vključeni, v katerih ljudje spoznavajo različne vrednote in vzorce vedenja ter ravnanja in se po njih socializirajo, vključujejo v celotno družbo.

Pozna apostolski delavec vsaj približno število in značaj skupin, ki oblikujejo človeka v njegovem kraju? Se zaveda, da vsaka teh skupin usmerja človeka tako, kakor so usmerjene družbene sile določenega družbenega sistema?

Apostolski delavec mora pa tudi poznati položaj in delovanje Cerkve v sedanji družbi.

Vedeti mora, da je Cerkev družbena stvarnost, sestavni del tudi naše družbe, po istih družbenih osebah vpletena vanjo, vedeti mora, da družbene zakonitosti naše družbe v veliki meri usmerjajo tudi razvoj Cerkve pri nas.

Zato mora apostolski delavec dobro poznati strukturo Cerkve, njeno notranjo pa tudi njeno družbeno. Vedeti, mora, da je družbena struktura skoraj popolnoma odtujena in da odtujenost vpliva tako na položaj Cerkve v naši družbi kakor tudi na versko življenje njenih članov. So pa sociološka sredstva dobra pomoč pri povezovanju notranje strukture Cerkve z družbeno strukturo.

Problemi, ki smo jih tukaj navedli in se z njimi srečava apostolski delavec pri evangelizaciji, so sociološki. Teološka veda jih ne more rešiti, pač pa jih rešuje sociološka veda, pastoralna sociologija.

## POMOČ PASTORALNE SOCIOLOGIJE PRI APOSTOLSKEM DELU

Pomoč pastoralne sociologije pri sodobni evangelizaciji je, kakor so nam pokazala izvajanja v prejšnjem poglavju, nujna. Pomoč je sociološka in jo bomo poskusili zajeti v nekatere točke.

1. Pastoralna sociologija navaja apostolske delavce po sociološkem načelu voir, juger, agir, trezno opazovati burno vrenje v družbi in Cerkvi, navaja jih brez predsodkov presojati globoko preobraževanje sveta in spoznavati gonilne sile preobraževanja, uči jih, po zanesljivih zaključkih, dosledno opravljati svoje delo.

2. Pastoralna sociologija daje apostolskim delavcem toliko temeljnega sociološkega in versko-sociološkega znanja, da je mogoče, vsaj v bistvenih

stvareh, doumeti zapletena družbena in versko družbena dogajanja ter medsebojne prepletanje in vplivanje med Cerkvijo in državo.

3. Pastoralno-sociološka raziskovanja Cerkve ter družbenega sistema (struktura in kultura) ter raziskovanja položaja in delovanja Cerkve (župnije, dekanije, škofije) v določeni družbi prikažejo realno sliko, koliko je vernost v določenem okolju življenjska, koliko je notranja struktura Cerkve v tem okolju trdna in kolikor more Cerkev božje poslanstvo v tem okolišu opravljati. Sociološka dognanja morejo biti stvarna osnova za sodobno evangelizacijo.

Dognanja pastoralno-sociooloških raziskovanj postavijo namreč apostolskega delavca, duhovnika ali laika, znanstvenika ali praktika, na realna tla določene družbene in verske stvarnosti. Pomagajo mu, da se njegovo duhovno življenje, njegovo znanstveno in praktično teološko delo ne razvija ločeno od stvarnosti zgolj po intelektualnih vzorcih, temveč se razvija kot sestavno delovanje v družbeni in versko-cerkveni stvarnosti, v kateri apostolski delavec živi in deluje.

V sednjem času, ko se prebivalstvo pospešeno seli iz kraja v kraj, ko postajajo ljudje moderni nomadi, pomaga pastoralna sociologija apostolskemu delavcu, da globlje spozna okolje, v katerem deluje, da se vanj vživi in tudi notranje zaveže ter ga ne zajame pretirani nemir nomadov.

4. Pastoralna sociologija pri nas pa tudi kaže delovanje Cerkve v naši socialistični samoupravni družbi, kakršno dejansko je. Priporoča sociološka sredstva za evangelizacijo v tej družbi.

**Preobraževalni procesi v naši družbi niso in ne bodo enaki procesom v ostali industrijski družbi, zato evangelizacijski modeli za to družbe ne morejo biti v celoti modeli za evangelizacijo pri nas.**

Pri naših modelih je treba upoštevati bistvena načela in značilnost naše družbe (samoupravljanje, humanizem, ateizem) stopnjo razvoja medsebojnih odnosov med Cerkvijo in državo ter trend nadaljnjega razvoja odnosov in verskega življenja pri nas.

**Po vsem navedenem smemo trditi: pastoralna sociologija polaga sociološke temelje za sodobno in učinkovito apostolsko delo tudi pri nas.**

Pomoč pastoralne sociologije pri apostolskem delu, posebno še pri pastoraciji, priporoča tudi II. vatikanski koncil v raznih odlokih. Tako bi mogli vso pastoralno konstitucijo Cerkev vsedanjem svetu imenovati tehten pastoralno-sociološki vodnik za sodobno nadaljevanje Kristusovega odrešitvenega dela. V njej priporoča koncil, naj se v dušnem pastirstvu ne uporabljajo zgolj teološka načela, ampak »tudi izsledki svetnih znanosti, zlasti psihologije in sociologije, da bo tako mogoče vernike voditi k čistejšemu in bolj zrelemu verskemu življenju« (člen 62, odstavek 2).

V odloku o pastirski službi škofov priporoča koncil »sociološka in verstvena raziskovanja, ki jih opravljajo ustanove pastoralne sociologije«, da bodo pravilno spoznali družbeno okolje, v katerem verniki živijo in bodo tako mogli »bolje skrbeti za blagor vernikov« (16,5:17,3).

Bogoslovcem pa naroča koncilski odlok o duhovniški vzgoji, naj se nauče »na pravilno in po uredbah cerkvenega vodstva (uporabljati) tudi pripomočke sociologije« (20).

**Pomen pastoralne sociologije za sodobno apostolsko delo naglaša tudi jugoslovanska škofovska konferenca.** Na svojem plenarnem zasedanju v Zagrebu od 8. do 14. aprila 1975 je med drugim sprejela tudi smernice za načrtovanje pastoralnega dela pri nas. Splošne smernice naglašajo potrebo pastoralnega načrta in pastoralnih središč v naših škofijah in poudarjajo, kako velik pomen ima študij pastoralne sociologije.

**Morda bi bilo treba odgovoriti še na vprašanje: Zakaj šele v zadnjih desetletjih tako močno poudarjajo pomen pastoralne sociologije za apostolsko delo** tako duhovnikov kakor laikov?

Odgovor ni težaven. Preobraževalne sile so zajele vse celine, majajo temelje vseh držav in narodov, visoko in malo razvitih. Preobrazujejo njihove družbe, gospodarstva, kulturo, politiko. Preobraževanje je takó globoko, stalno in naglo, da se javljajo vedno novi družbeni problemi, ki jih morajo reševati družbene vede.

Cerkev je kot družbena stvarnost življenjsko povezana z družbo, tudi pri preobraževanju. Sestavljajo jo iste družbene osebe kakor družbo, nanjo vplivajo iste preobraževalne sile kakor na družbo. Če jih Cerkev pravočasno ne spozna in jih pri evangelizaciji dovolj ne upošteva, začne v preobraževalnem procesu zaostajati za družbo, postaja v svojih strukturah in modelih bogoslužja ter oznanjevanja anahronistična ter se ljudem odtujuje.

**Zanesljivo sociološko oporo za pravočasno in pravilno prilagojevanje Cerkve na posamezne stopnje sedanjega viharnega preobraževalnega procesa pa daje Cerkvi pastoralna sociologija.**

## LITERATURA


**Durkheim E.**, Les formes élémentaires de la vie religieuse. Paris 1912.

**Weber M.**, Gesammelte Aufsätze zur Religionsoziologie, 3 Bd., Tübingen 1920—21.

**Le Bras G.**, Études de Sociologie religieuse, I. Paris 1955; Paris 1956.

**Boulard F.**, Problèmes missionaires de la France rurale I., II., Paris 1945.

**Burgalassi S.**, Bilancia e prospettive della sociologia religiosa italiana, Roma 1957.

**Fichter I.**, Social Relations in the Urban Parish, Chicago 1954 (nemški: Die Gesellschaftliche Struktur der städtischen Pfarrei, Freiburg 1957).

**Houtart F.**, Sociologie et Pastorale, Paris 1963 (hrvaško: Sociologija i pastoral, Zagreb 1968).

**Kaufmann F.**, Theologie in soziologischer Sicht, Freiburg 1973.

**Krošl J.**, Uvod v pastoralno sociologijo, Celje 1973.

**Laloux I.**, Manuel d'initation à la sociologie religieuse, Paris 1967 (hrvaško: Uvod u sociologije, Zagreb 1970).

**Siller P., Biemer G.**, Grundfragen der praktischen Theologie, Mainz 1971.

**Vernon G.**, The sociology of Religion, New York 1962.



**Povzetek**

PASTORALNA SOCIOLOGIJA IN APOSTOLSKO DELO

Jože Krošl

V razpravi želi pisec dokazati, da je apostolsko delo na pomoč pastoralne sociologije nujno navezano, če želi delo biti sodobno. Pojasnjena je tudi pomoč, ki jo more ta veda nuditi.

Razprava ima štiri poglavja. V prvem je prikazan razvoj pastoralne sociologije od sociologije religije prek sociologije religieuse do posebne sociološke discipline. Razvoj še ni končan.

V drugem poglavju so navedene naloge pastoralne sociologije, in sicer splošna naloga ter posebne naloge. Obširneje so obdelana sociološka raziskovanja strukture in apostolata Cerkve, njeno sodobno prilagojevanje na razvojni proces industrijske družbe ter interakcije med Cerkvijo in državo.

V tretjem poglavju so nakazane sociološke naloge, ki jih apostolski delavec mora poznati in reševati.

V četrtem poglavju utemeljuje pisec iz dosedanjih zaključkov razprave nujnost pomoči in prikazuje, kako more pastoralna sociologija pomagati pri apostolskem delu. Dela sociološke temelje za sodobno apostolsko delo.


**Zusammenfassung**

PASTORALSOZIOLOGIE UND APOSTOLAT

Jože Krošl

In der Abhandlung wird der Beweis geführt, dass das Apostolat, wenn es zeitgemäss sein wolle, der Hilfe der Pastoralsociologie bedürfe. Gleichzeitig wird ausführlicher dargelegt, worin diese Hilfe bestehe.

Die Abhandlung ist in vier Kapitel eingeteilt. Im ersten Kapitel wird der Entwicklungsgang der Pastoralsoziologie über die Soziologie religieuse in eine spezielle Soziologie behandelt. Die Entwicklung ist noch nicht abgeschlossen.

Im zweiten Kapitel werden die Aufgaben der Pastoralsoziologie im allgemeinen und im einzelnen beschrieben. Eingehender behandelt werden die soziologischen Forschungen über die Struktur und das Apostolat der Kirche, über ihre zeitgemässe Anpassung an den Entwicklungsprozess der industriellen Gesellschaft und über die Interaktionen zwischen Kirche und Gesellschaft.

Im dritten Kapitel werden die soziologischen Aufgaben, die jeder Mitarbeiter beim Apostolat kennen und lösen muss, angeführt.

Im vierten Kapitel wird in Verbindung mit den Folgerungen aus den bis herigen Kapiteln die Notwendigkeit der Hilfe der Pastoralsoziologie für ein zeitgemässes Apostolat nachgewiesen und es wird auch die Art und Weise der Hilfe erläutert. Abschliessend wird festgestellt, dass die Pastoralsoziologie die soziologischen Grundlagen für ein zeitgemässes Apostolat aufbaue.

# DOKUMENTI

## KRŠČANSKA VERA IN DEMONOLOGIJA

Kongregacija za nauk vere je izvedencu dala nalogo, naj pripravi naslednjo študijo. Kongregacija jo močno priporoča kot zanesljivo podlago za ponovno potrditev nauka cerkvenega učiteljstva o témi: krščanska vera in demonologija. V izvirniku je bil tekst napisan v francoščini in je izšel v Osservatore Romano 4. julija 1975. Italijansko besedilo je prinesel Osservatore Romano, 26. junija 1975, str. 2 in 3. V slovenščino prevedel A. Strle.

Vsa stoletja je cerkev vedno znova zavračala razne oblike praznoverja strahu, pred satanom in hudobnimi duhovi, pa tudi različne oblike kulta in bolestno zanimanje za te duhove.[1] Bilo bi torej krivično, če bi trdili, da je krščanstvo pozabilo na vesoljno Kristusovo gospostvo in da je satana napravilo za priljubljen predmet svojega oznanjevanja, s tem pa veselo vest o vstalem Gospodu popačilo v oznanilo o terorju. Sv. Janez Krizostom je govoril kristjanom tedanjega časa: »Nikakor nam ni prijetno govoriti vam o hudobnem duhu. Vendar pa vam bo v korist nauk, za katerega je tukaj dana prilika.«[2] V resnici bi bila usodna zmota, če bi v gledanju na preteklost ravnali tako, kakor da je odrešenje doseglo že vse svoje učinke, ne da bi bilo potrebno postavljati se v boj zoper tistega, o katerem vedno znova govorijo skupaj z novo zavezo učitelji duhovnega življenja.

### Današnja nejasnost

V to zmoto bi mogli zaiti tudi danes. Mnogi namreč z raznih strani vprašujejo, ali ne bi bilo prav, če bi v tej točki znova preverili katoliški nauk, in sicer naj bi začeli s sv. pismom. Neredki menijo, da je nemogoče glede tega zavzeti kakršnokoli stališče, prav kakor da bi mogli pustiti to vprašanje neodločeno. Pripominjajo namreč, da svetopisemske knjige ne dovoljujejo izreči se niti za bivanje satana in njegovih demonov niti proti,

[1] Odločnost Cerkve zoper praznoverje najde svojo razlago že v strogosti Mojzesove postave, čeprav ta ni bila formalno utemeljena na povezanosti praznoverja z demoni. Tako je določba 2 Mojz 22, 17 brez kakega razlaganja obsojala na smrt tiste, ki so izvrševali čarovništvo; 3 Mojz 19, 26 in 31 je prepovedovala čaranje, astrologijo, klicanje duhov, pa tudi vedeževanje, in 3 Mojz 20, 27 je dodajala klicanje mrtvih; 5 Mojz 18, 10, 11 je hkrati ukazovala izgon človeka, »ki bi vedeževal, ugibal iz znamenj, vražaril ali čaral, ki bi zaklinjal, popraševal duha mrtvih ali vedežnega duha ali se obračal do mrtvih«. V Evropi zgodnjega srednjega veka so bile pri življenju še mnoge praznoverske poganske navade, kakor sledi iz govorov sv. Cezarija iz Arlesa in tudi iz knjige De correctione rusticorum« [O kmečkim ljudem namenjenem svarjenju] Martina iz Brage, iz tedanjih grajanj praznoverskih običajev (prim. PL 89, 810—818) in iz knjig pokore [libri paenitentiales]. Prvi toledski koncil (Denz.-Sch. 205) in potem koncil v Bragi (Denz.—Sch 459) sta obsodila astrologijo, kakor je to storil tudi sv. Leon Veliki v pismu Turibiju iz Astorge (Denz.Sch. 483). 9. pravilo [Regula IX] tridentinskega koncila prepoveduje izvrševanje hiromantije [napovedovanja iz potez na rokah], klicanja mrtvih itd. (Denz.-Sch. 1859). Magija in čarovništvo sta bila s svoje strani povod za zelo številne papeške bule (Inocenca VIII., Leona X., Hadrijana VI., Gregorija XV., Urbana VIII.) in za mnoge določbe deželnih sinod. Glede magnetizma in spiritizma se je mogoče nasloniti predvsem na pismo sv. oficija z dne 4. avgusta 1856 (Denz.-Sch. 283—285).

[2] De diabolo tentatore, homil. 2, 1: PG 49, 257—258.

pogosteje pa je bivanje hudobnega duha odkrito postavljeno v dvom. Nekateri kritiki mislijo, da morejo dognati stališče, kakršnega je Jezus zavzemal v tem vprašanju. Pravijo, da nobena Kristusova beseda ne jamči za realnost sveta demonov. Kjer stoji trditev, da hudobni duhovi obstoje, tam imamo opraviti — tako govorijo — le z odsevom judovskega slovstva ali pa so tista mesta odvisna od novozaveznega izročila, ne pa od Kristusa, češ da to ni del središčnega oznanila, a tudi ne pospešuje naše vere, in nam je dano na prosto voljo, da to danes obidemo.

Spet drugi, daleč bolj objektivni, a hkrati bolj radikalni, sprejemajo povedke sv. pisma glede demonov v njihovem dobesednem pomenu, takoj pa pristavljajo, da ti povedki v današnjem svetu niti za kristjane niso sprejemljivi. Tudi kristjani torej ta mesta opuščajo. Končno po mnenju nekaterih ideja o satanu, pa naj ima kakršenkoli izvor, nima nikakršne pomembnosti več. Ko se naše oznanjevanje ustavlja pri tem, da bi opravičilo idejo o satanu, izgublja svojo verodostojnost in postavlja v senco oznanilo o Bogu, ki edino zasluži vse naše zanimanje. Tako za ene kakor za druge bi ime satan ali hudič ne bilo nič drugega kakor personifikacija [poosebljenje], ki izvira iz mita ali pa naj bi izpolnilo neko nalogo. Ti imeni naj bi imeli le ta smisel, da bi dramatično podčrtavali vpliv zla in greha na človeštvo. To bi bil torej le način govorjenja, kakršnega naj naš čas demitologizira [razlaga kot mit], da bi za vernike našli novo pot, kako jim zabičevati, naj se z vso močjo bojujejo zoper zlo v svetu.

Takšna stališča, ki nastopajo z videzom znanstvenosti in jih širijo revije ter nekateri teološki slovarji, nujno ustvarjajo zmedo duhov. Verniki, ki so navajeni, da jemljejo resno Kristusov nauk in spise apostolov, imajo vtis da nameravajo takšna naziranja v javnem mnenju napraviti spremembo na tem področju. Tisti izmed njih, ki so dobro podkovani v teoloških in zlasti bibličnih vedah, se sprašujejo, do kam bo privedel ta proces demitologizacije, ki se je začel v imenu določene hermenevtike.

Spričo takšnih postulatov in zato, da bi odgovorili miselnemu procesu, ki jim je lasten, se moramo najprej na kratko ustaviti pri sv. pismu nove zaveze, da se bomo mogli v teh vprašanjih opreti na njegovo pričevanje in avtoriteto.

### Nova zaveza in njena miselna zveza

Preden si pokličemo v spomin, s kakšno duhovno neodvisnostjo se je Jezus srečaval z vladajočimi naziranji svojega časa, je pomembno opozoriti na to, da njegovi sodobniki glede angelov in demonov niso vsi imeli enake vere, kakršno se zdi, da jim danes nekateri pripisujejo in od katere bi naj Jezus sam bil odvisen. Opazka, s katero knjiga Apostolskih del osvetljuje polemiko, ki jo je med člani velikega zbora izzvala izjava sv. Pavla, nas pouči o tem, da v primeru s farizeji saduceji niso priznavali »ne vstajenja in en angelov ne duhov«; to se pravi, kakor tekst umevajo dobri razlagavci, saduceji niso verjeli v vstajenje in tudi ne v angele in demone.[3] Takó se

[3] Apd 23, 8. V miselni zvezi z judovskimi verovanji v angele in hudobne duhove ni nič takega, kar bi nas sililo, da besedo »duh«, ki ni pobliže razložena, omejimo tako, da bi pomenila samo duhove mrtvih; izraz se uporablja tudi za duhove zla, tj. za demone. To je mnenje dveh judovskih avtorjev (G. F. More, Judaism in the First Centuries of the Christian Era, zv. I, 1927, 68; M. Simon, Les sectes juives au temps de Jésus, Paris 1960, 25) in enega protestanta (R. Meyer, TWNT VII, 54).

zdi, da je bilo mnenje Jezusovih sodobnikov glede satana, demonov in angelov razdeljeno na dve popolnoma nasprotujoči si naziranji. Kako naj torej trdimo, da Jezus, ki je izganjal hudobne duhove in dajal tudi drugim moč izganjati jih, ter za njim pisci nove zaveze niso storili nič drugega, kakor da so brez sleherne kritike sprejemali ideje in navade svojega časa? Gotovo, Kristus in še bolj apostoli so bili otroci svojega časa ter so sprejemali njegovo kulturo za svojo. Vendar je Jezus na temelju svoje božje narave in razodetja, katerega je s svojim prihodom hotel priobčiti, presegel svoje okolje in svoj čas ter se izmikal njunemu določujočemu vplivanju. Saj je dovolj, da beremo govor na gori, če naj se prepričamo o Jezusovi duhovni svobodnosti kakor tudi o njegovi zvestobi do izročila.[4] Zaradi tega je Gospod tedaj, ko je odkrival pomen svojega odrešenjskega dela, moral upoštevati farizeje, ki so kakor on verovali v prihodnji svet, dušo, duhove in vstajenje. Računati pa je moral tudi s saduceji, ki tega niso priznavali. Ko so ga farizeji obtožili, da izganja demone s pomočjo poglavarja hudih duhov, bi se podtikanjem lahko izmaknil s tem, da bi se postavil na stran saducejev. Toda s takšnim ravnanjem bi postavil na laž svoje bistvo in svoje poslanstvo. Moral se je torej, ne da bi zanikal vero v duhove in vstajenje — vero, ki mu je bila skupna s farizeji —, z njimi raziti, nič manj pa se postaviti tudi v nasprotje do saducejev. Če torej hoče kdo danes trditi, da Jezusovi povedki o satanu izražajo le nauk, ki je izposojen iz tedanjega kulturnega okolja, ne da bi bil pomemben za splošno verovanje, potem se takšna trditev izkazuje že vnaprej kot naziranje, ki je zelo malo poučeno o tedanjem času in o Učenikovi osebnosti. Če je Kristus uporabljal táko govorjenje, če ga je predvsem uveljavljal v praksi s svojim odrešenjskim delovanjem, je to zaradi tega, ker ta govorica izraža nauk, ki je vsaj deloma potreben za pojmovanje odrešenja in za dosego odrešenja, ki ga je Kristus prinesel.

### Jezusovo osebno pričevanje

Tudi najpomembnejša ozravljenja obsedencev je Kristus izvršil v trenutkih, ki so v poročilih o njegovem odrešenjskem delovanju odločilni. Njegova izganjanja hudobnih duhov so izzivala in usmerjala vprašanje o njegovem poslanstvu in njegovi osebi; to dovolj dokazujejo odzivi, ki so jih ta izganjanja sprožila.[5] Ne da bi bil Jezus kdaj postavil satana v središče svojega evangelija, je vendarle govoril o njem le v očitno odločilnih trenutkih, in to v pomembnih izjavah. Najprej je začel svoje javno delovanje z dopustitvijo, da ga je satan skušal v puščavi. Markovo poročilo prav zaradi svoje treznosti zbuja živo pozornost, kakor to velja tudi za Matejevo in Lukovo.[6] Pred tem nasprotnikom Kristus stvari v govoru na gori in tudi v molitvi, katere so se od njega naučili njegovi učenci, v »očenašu«, kakor danes priznavajo mnogi eksegeti,[7] opiraje se pri tem na pričevanje številnih

[4] Ko je Jezus dejal: »Ne mislite, da sem prišel razvezovat postavo ali preroke; ne razvezovat, marveč dopolnit sem jih prišel« (Mt 5, 17), je jasno izrazil svojo cenitev preteklosti; in naslednje vrstice (19—20) potrjujejo ta vtis. Toda njegova obsodba zakonolomstva (Mt 5, 31), povzročilne postave (Mt 5, 38) itd. bolj podčrtavajo njegovo popolno neodvisnost kakor pa željo, da bi prevzemal preteklost in jo dopolnjeval. Isto moramo z večjim razlogom reči o njegovi obsodbi zoper farizejsko oklepanje izročila starih (Mr 7, 1—22).

[5] Mt 8, 28—34; 12, 22—45. Čeprav dopustimo različne razloge, ki jih vsak sinoptik daje izganjanjem hudobnih duhov, moramo vendarle priznati njihovo široko soglasje.

[6] Mr 1, 12. 13.

liturgij.[8] V prilikah je Jezus pripisal satanu vlogo nasprotovavca oznanjevanju,[9] tako na primer v priliki o ljulki na njivi hišnega gospodarja.[10] Simonu Petru je napovedal, da bodo »peklenske moči« skušale Cerkev premagati,[11] da bo satan hotel Petra skupaj z drugimi apostoli presejati kakor pšenico.[12] V trenutku, ko je zapuščal dvorano zadnje večerje, je Kristus izjavil, da »vladar tega sveta prihaja.«[13] Ko so v vrtu Getsemani vojaki prijeli Jezusa, da bi ga zvezali, je dejal, da je to ura, ko je na delu »oblast teme.[14] Kljub temu je vedel in v dvorani zadnje večerje tudi izjavil, da je »vladar tega sveta že obsojen.«[15] Ta dejanja in te trditve se dobro skladajo s celoto; vedno znova se ponavljajo in tudi vsebinsko medsebojno soglašajo; nikakor niso nekaj naključnega in ni mogoče z njimi ravnati kot z izmišljenimi podatki, ki bi jih bilo treba demitologizirati. Drugače bi bilo treba domnevati, da je zavest tistega Jezusa, čigar popolna prisebnost in samoobvladanost pred sodniki je izpričana, v tistih kritičnih urah postala plen umišljenih možganskih tvorb in je njegovi besedi manjkala sleherna trdnost. To pa bi spet bilo v popolnem nasprotju z vtisom, kakršnega so dobivali prvi poslušavci in tisti, ki bero evangelije. Zato se naravnost vsiljuje končni sklep: satan, zoper katerega je Jezus nastopal, ko je izganjal hudobne duhove, s katerim se je srečal v puščavi in v uri svojega trpljenja, ne more biti le proizvod človeške sposobnosti za pripovedovanje pravljic in za pooseblјanje idej; ne more biti le zablodeli preostanek primitivnih kultur lastne govorice.

### Spisi sv. Pavla

Res je, da sv. Pavel v pismu Rimljanom, ko v velikih potezah povzema položaj človeštva pred Kristusom, pooseblja greh in smrt, katerih strašno moč prikazuje. Toda pri tem gre v celoti Pavlovega nauka za nekaj, kar ni učinek nekega zgolj literarnega vira, marveč Pavlove budne zavesti o pomenu Kristusovega križa in o nujni potrebnosti z vero storjene odločitve, kakršno Pavel zahteva. Z druge strani Pavel ne istoveti greha in satana. V grehu namreč vidi predvsem to, kar po svojem bistvu v resnici je: človekovo osebnostno dejanje in tudi stanje krivde in zaslepljenosti, v kakršno satan človeka dejansko skuša pahniti in tam obdržati.[16] Tako Pavel jasno razlikuje satana od greha. Prav tisti apostol, ki spričo »postave greha«, kakršno čuti v svojih udih, priznava predvsem svojo nemoč, če ga ne bi pod-

---

[7] Mt 5, 37; 6, 13. Prim. Jean Carmignac, Recherches sur le »Notre Père«, Paris 1969, 305–319. Sicer pa je to splošna razlaga pri grških in nekaterih zahodnih očetih (Tertulijan, sv. Ambrozij, Kasijan). Toda sv. Avguštin in »Libera nos« latinske maše sta usmerjala k neosebnostni razlagi.

[8] E. Renaudot, Liturgiarum orientalium collectio, 2. zv. (ad locum Missae); H. Denzinger, Ritus Orientalium, 1961, 2. zv., 436. To se zdi tudi razlaga, ki se je je držal Pavel VI. pri svojem nagovoru pri generalni avdienci 15. novembra 1972, ker je tam govor o Zlu kot živem in osebnostnem počelu (L'Osservatore Romano, 16. 11. 1972).

[9] Mt 13, 19.

[10] Mt 13, 39.

[11] Mt 16, 19 razumejo tako P. Jouon, M. J. Lagrange, A. Médebielle, D. Buzy, M. Meinertz, W. Trilling, J. Jeremias itd. Zato ni mogoče razumeti, zakaj marsikdo danes Mt 16, 19 pušča ob strani, da se potem ustavlja pri 16, 23.

[12] Lk 22, 31.

[13] Jan 14, 30.

[14] Lk 22, 53; prim. Lk 22, 3; to mesto, kakor menijo, vsekakor kaže, da evangelist to »moč teme« razumeva neosebnostno

[15] Jan 16, 11.

[16] Ef 2, 1.2; 2 Tes 2, 11; 2 Kor 4, 4.

pirala božja milost,[17] prav tisti apostol s skrajno določnostjo poziva, naj se ustavljamo satanu,[18] naj ne dopuščamo, da bi gospodoval nad nami, naj mu ne damo prostora ali prilike, da bi nas skušal,[19] in naj ga stremo pod svojimi nogami.[20] Kajti satan je v Pavlovih očeh osebno bitje, »bog tega sveta,[21] zvijačen nasprotnik, različen od nas ljudi in od greha, ki nam ga prišepetava. Kakor je to v evangeliju, tako tudi apostol vidi satana na delu v zgodovini sveta, v tem, kar imenuje »skrivnost hudobije.«[22] Satana vidi dejavnega v neveri, ki noče priznavati Gospoda Jezusa,[23] in tudi v zablodi malikovalstva;[24] vidi ga v zapeljevanju, ki ogroža zvestobo Cerkve do Kristusa, njenega ženina,[25] in končno v odpadu ob koncu časov, v tistem odpadu, ki vodi k malikovanju človeka, postavljenega na božje mesto.[26] Gotovo je, da satan zavaja v greh, a se razlikuje od zla, v katerega zavaja.

### Razodetje in evangelij sv. Janeza

Knjiga Razodetja je predvsem veličastna slika, s katere žari moč in veličanstvo vstalega Kristusa v pričevanjih za njegov evangelij. Knjiga Razodetja razglaša zmagovitost žrtvovanega Jagnjeta; vendar bi se glede bistva te zmage zelo motili, če ne bi v njej videli konca dolgotrajnega boja, v katerega, uporabljaje človeške dejavnike, ki se upirajo Gospodu Jezusu, posegajo satan in njegovi angeli — eni različni od drugih — pa tudi njihovi zemeljski agenti. Prav knjiga Razodetja je tista, ki podčrtava skrivnostnost različnih satanovih imen in simbolov v sv. pismu in s tem razkriva njihovo identičnost.[27] Satanovo delovanje se v vseh vekovih človeške zgodovine razvija pred božjimi očmi.

Zato ne preseneča dejstvo, da v Janezovem evangeliju Jezus govori o hudiču in ga označuje kot »vladarja sveta«.[28] Seveda je delovanje hudobnega duha na človeka nekaj notranjega; vendar je nemogoče, da bi v njegovem pojavu videli le poosebljenje greha in skušnjave. Jezus ve, da grešiti pomeni biti »suženj«,[29] a zaradi tega nikakor ne istoveti satana s suženjstvom in grehom, ki se v suženjstvu razodeva. Hudobni duh izvaja nad grešniki samo moralni vpliv, in sicer toliko, kolikor posameznik privoli v njegova prišepetavanja.[30] Grešniki svobodno spolnjujejo njegove »želje«[31] in izvršujejo »njegova dela«.[32] Samo vtem pomenu in toliko je satan njihov »oče«, a, njim in človekovo vestjo vedno ostane razdalja, ki satansko »laž loči od pri-

---

[17] Gal 5, 17; Rimlj 7, 23.24.
[18] Ef 6, 11—16.
[19] Ef 4, 27; 1 Kor 7, 5.
[20] Rimlj 16, 20.
[21] 2 Kor 4, 4.
[22] 2 Tes 2, 7.
[23] 2 Kor 4, 4 navaja Pavel VI. v že omenjenem nagovoru.
[24] 1 Kor 10, 19. 20; Rimlj 1, 21. 22. To je praktično razlaga, ki je podana v Lumen Gentium 16 (C 16): »Često pa so ljudje, ki jih je prevaral hudobni duh, postali v svojih mislih prazni in so zamenjali božjo resnico z lažjo ter služili stvari bolj kakor Stvarniku.«
[25] 2 Kor 11, 3.
[26] 2 Tes 2, 3. 4. 9—11.
[27] Raz 12, 9.
[28] Jan 12, 13; 14, 30; 16, 11.
[29] Jan 8, 34.
[30] Jan 8, 38.44.
[31] Jan 8, 44.
[32] Jan 8, 41.
[33] Pr. t.

volitve, katero more tej laži človek dati ali se ji odreči,[34] in sicer enako kakor je razdalja med Kristusom in nami, tako vedno obstaja razdalja med »resnico«, ki jo Kristus razodeva ter predlaga veri, in vero, s katero to resnico sprejemamo.

* * *

Iz tega razloga cerkveni očetje, ki so bili na temelju sv. pisma prepričani, da so satan in demoni nasprotniki odrešenja, niso nehali opozarjati vernikov na obstoj ter delovanje satana in hudobnih duhov.

### Splošni nauk cerkvenih očetov

Že v drugem stoletju po Kristusu je Meliton iz Sard napisal delo »O hudobnemu duhu«;[35] in težko bi bilo najti enega samega cerkvenega očeta, ki bi molče prešel to vprašanje. Seveda so se tisti očetje, ki so prikazovali odrešenjski božji načrt v zgodovini, predvsem Irenej in Tertulijan, posebno trudili, da bi osvetlili delovanje hudobnega duha. Irenej in Tertulijan sta potem nastopila zoper gnostični dualizem in Marciona. Po njunem času navedimo Viktorina iz Ptuja in končno sv. Avguština. Sv. Irenej je učil, da je hudič »odpadli angel«,[36] s katerim se je Kristus, ki je v svoji osebi vzel nase boj tega sovražnika zoper nas, moral spoprijeti v začetku svojega javnega delovanja.[37] Obširneje in bolj živo prikazuje sv. Avguštin delovanje hudobnega duha v boju »dveh mest« oziroma »držav«, ki imata svoj izvor v nebesih tedaj, ko so prve božje stvari, namreč angeli, izkazali Gospodu svojo zvestobo ali pa postali nezvesti;[38] v skupnosti grešnikov je Avguštin videl skrivnostno »telo« hudobnega duha,[39] o čemer nato pozneje govori tudi sv. Gregor Veliki v svojih »Moralia« k Jobovi knjigi.[40] Očitno je večina cerkvenih očetov z Origenom opustila misel o nečistem grehu odpadlih angelov in najgloblji razlog za njihov padec videla v njihovem napuhu — to je v želji, da bi se dvignili nad svoje stanje ustvarjenosti, uveljavili svojo neodvisnost in postali kakor Bog. Poleg te pogrešitve z napuhom pa so mnogi očetje poudarjali tudi zlobo teh padlih angelov nasproti ljudem. Po Irenejevem gledanju se je odpad hudobnega duha začel z njegovo zavistjo pri ustvaritvi človeka. Človeka je skušal zapeljati v upor zoper njegovega Stvarnika.[41] Po Tertulijanovi trditvi je satan zato, da bi prekrižal Kristusov odrešenjski načrt, v poganskih misterijah po opičje posnemal Kristusove misterije.[42] Nauk cerkvenih očetov se je torej v bistvu zvesto držal povedkov in orientacij nove zaveze.

### Četrti lateranski koncil (1215) in njegova izjava o demonih

Res je, v skoraj dveh tisočletjih cerkvene zgodovine je cerkveno učiteljstvo izreklo le malo v pravem pomenu dogmatičnih izjav v demonologiji. Razlog za to je pač v tem, da se je le redkokdaj, natančno vzeto le dvakrat,

---

[34] Jan 8, 38.44.
[35] J. Quasten, Initiation aux Pères de l'Eglise, zv. I, Paris 1955, 279 (= Patrology I, 246).
[36] Adv. haer. 5, 24, 3: PG 7, 1188, A.
[37] Pr. t. 21, 2: PG 7, 1179 C-1180 A.
[38] De civ. Dei 11, 9: PL 41, 323—325.
[39] De Genesi ad litteram 11, 24, 31: PL 34, 441—442.
[40] PL 76, 694; 705, 722.
[41] Sv. Irenej, Adv. haer. 4, 11, 3: PG 7, 113 C.
[42] De praescriptionibus, c. 40: PL 2, 54; De jejuniis, c. 16: PL 2, 977.

ponudila prilika za to. Najvažnejša od teh izjav je bila izrečena ob začetku 13. stoletja, ko se je pojavila ponovna oživitev manihejskega in priscilijanskega dualizma, in sicer z nastopom katarov in albižanov. Tedanja dogmatična izjava, izražena v domačnostnem doktrinalnem okviru, je pa zelo blizu našemu občutju, ker vključuje pogled na vesoljstvo in na njegovo ustvarjenost od Boga:

»Trdno verujemo in iskreno priznavamo, da je ... Bog eno samo počelo vsega, stvarnik vseh vidnih in nevidnih, duhovnih in telesnih stvari. S svojo vsemogočno močjo je v začetku časa obenem iz nič ustvaril obojno stvarstvo, duhovno in telesno, tj. angele in zemeljski svet; nato pa še človeka, ki obsega nekako oboje, ker obstaja iz duha in telesa. Kajti hudič in drugi hudobni duhovi, ki jih je ustvaril Bog, so po svoji naravi dobri, a so sami od sebe postali zlobni. Človek pa je grešil, ker ga je zapeljeval hudič.«[43]

Jedro te izjave je trezno. Glede hudobnega duha in demonov se koncil zadovolji z ugotovitvijo, da so to stvari enega samega Boga. Po svojem bistvu niso nekaj zlega, marveč so to postali s svobodno odločitvijo svoje volje. O njihovem številu in vzroku njihovega padca pa tudi o obsegu njihove moči ni nič povedanega. Ta vprašanja, ki se ne tičejo dogmatičnega, vero obvezujočega problema, so prepustili v razpravljanje sholastični teologiji.

Kljub jedrnati kratkosti pa ostane temeljno pomembna trditev koncila, ker je to izjava najpomembnejšega koncila 13. stoletja in je jasno izražena v njegovi veroizpovedi, ki je — zgodovinsko gledano — le malo poznejša od veroizpovedi zoper katare in valdenžane[44] ter stoji v povezavi z obsodbo, izpoved torej zasluži posebno pozornost. Veroizpoved uporablja običajno zgradbo dogmatičnih veroizpovedi in jo je lahko uvrstiti mednje, začenši s koncilom v Niceji. V skladu z navedenim tekstom moremo pod našim vidikom vprašanje povzeti v dve medsebojno povezani, za vero enako važni témi: povedek glede hudobnega duha, ob katerem se bomo morali posebej ustaviti, namreč sledi izjavi o Bogu, stvarniku vseh stvari, vidnih in nevidnih, to je telesnih bitij in angelov.

### Prva téma koncila: Bog, stvarnik »vidnih in nevidnih« bitij

Povedek o Bogu stvarniku in obrazec, s katerim je ta povedek izražen. sta za naša vprašanja posebno pomembna, ker sta tako stara, da segajo njune korenine prav do nauka sv. Pavla. Ko namreč apostol poveličuje vstalega Kristusa, izjavlja, da ta Kristus izvršuje svoje gospostvo nad vsemi stvarmi, »v nebesih, na zemlji in pod zemljo«,[46] »ne le na tem svetu, ampak tudi na prihodnjem.«[47] Pavel dalje govori o Kristusovi preeksistenci in uči, da je bilo »v njem ustvarjeno vse, kar je v nebesih in kar je na zemlji, vidne in nevidne stvari.«[48] Ta nauk o ustvaritvi sveta je zelo zgodaj dobil

---

[43] COED = Conciliorum Oecumenicorum Decreta, edit. I.S.R., Bologna 1973, 3, 230: Denz.-Sch. 800.

[44] Prva v koronološki vrsti je veroizpoved lyonskega koncila (1179—1181), ki jo je govoril Valdes (ed. A. Dondaine, Arch. Fr. Pr., 16, 1946; potem veroizpoved Durandusa iz mesta Huesca pred škofom iz Tarragone l. 1208 (PL 215, 1510—1513), in končno veroizpoved Bernarda Primo l. 1210 (PL 216, 289—292). Denz.-Sch. 790—797 primerja te dokumente.

kakršna je bila izrečena nekaj stoletij prej zoper priscilijanizem.[45] Ta vero-

[45] Na koncilu v Bragi (560—563) v Portugaliji (Denz.-Sch. 451—464).

[46] Plp 2, 10.

[47] Ef 1, 21.

[48] Kol 1, 16.

svojo pomembnost za krščansko vero, ker sta gnoza in marcionizem dolgo časa skušala omajati nauk o stvarjenju, in sicer še pred maniheizmom in priscilianizmom. Zato prve veroizpovedi redno naglašajo, da je vsa »vidna in nevidna bitja« ustvaril Bog. Ta nauk izrečno ugotavlja nicejsko-carigrajski koncil,[49] pa tudi koncil v Toledu.[50] Ta nauk so brali katehumenom v veroizpovedi, ki so jih vélike Cerkve uporabljale pri obhajanju krsta.[51] Sprejeli so ga tudi v véliko evharistično molitev sv. Jakoba v Jeruzalemu,[52] sv. Bazilija v Mali Aziji in Aleksandriji[53] ter v drugih Cerkvah Vzhoda.[54] Pri grških cerkvenih očetih se ta nauk pojavlja od sv. Ireneja dalje[55] in razen tega v »Razlagi vere« sv. Atanazija.[56] Na Zahodu ga najdemo pri Gregoriju Elvirskem,[57] pri sv. Avguštinu,[58] pri sv. Fulgenciju[59] in drugih.

V času, ko so katari na Zahodu in bogomoli v vzhodni Evropi znova prebudili k življenju manihejski dualizem, ni mogla veroizpoved 4. lateranskega koncila storiti ničesar boljšega kakor to, da je znova sprejela ta povedek in njegov obrazec, ki sta bila že od nekdaj temeljne važnosti. Kmalu nato so ta povedek in obrazec ponovili drugi lyonski koncil[60] ter koncila v Florenci[61] in Tridentu. Dobila sta vstop tudi v konstitucijo »Dei Filius« 1. vatikanskega cerkvenega zbora,[63] in sicer v prav istih pojmih, ki jih je uporabil 4. lateranski koncil 1215. Gre torej za povedek vere temeljnega pomena in za stalen verski nauk, ki ga je ob vodstvu božje previdnosti lateranski koncil posebno poudaril, da bi s tem povezal povedek o satanu in demonih. S tem je koncil pokazal, da je nauk o demonih, ki je že po sebi pomemben, vključen v širšo miselno zvezo z naukom o stvarjenju sveta in z vero v angelska bitja.

### Druga téma koncila: hudobni duh

#### 1. Tekst

Koncilov povedek o demonih je daleč od tega, da bi bil to le iz okoliščin nastali dostavek, neke vrste teološki sklep ali dedukcija. Nasprotno, ta povedek nastopa kot trdna, že zdavnaj sprejeta postavka v nauku. To kaže že formulacija teksta. Od povedka glede ustvaritve vseh reči preide dokument na povedek o hudiču in demonih ne kot na logično izvedeno sklepanje, logično izvedeni »zaključek«. Ni zapisano: »Zaradi tega so bili satan in demoni ustvarjeni kot po svoji naravi dobra bitja,« kakor bi bilo nujno,

[49] COED, 5 in 24: Denz.-Sch. 125—150.
[50] Denz.-Sch. 188.
[51] V Jeruzalemu (Denz.-Sch. 41), na Cipru (poroča Epifanij iz Salamine (Denz.-Sch. 44), v Aleksandriji (Denz.-Sch. 46), v Antiohiji (pr. t. 50), v Armeniji (pr. t. 48) itd.
[52] PE (Prex Eucharistica, Ausg. Hänggi-Pahl, Fribourg 1968), 348.
[53] PE 232 in 348.
[54] PE, 327, 332, 382.
[55] Adv. haer. 2. 30; 6: PG 7, 818 B.
[56] PG 25, 199—200.
[57] De fide orthodoxa contra Arianos; v delih, ki se pripisujejo sv. Ambrožu (PL 17, 549), pa tudi Febadiusu (PL 20, 49).
[58] De Genesi ad litteram liber imperfectus 1, 1.2: PL 34, 221.
[59] De fide liber unus 3, 25: PL 65, 683.
[60] Ta veroizpoved, ki jo je izpovedal cesar Mihael VIII. Paleolog (1258—1282) in sta jo Harduin in Mansi ohranila v aktih tega koncila, zlahka dobimo v Denz.-Sch. 851. COED iz Bologne jo izpušča, ne da bi bil navedel kak razlog za to (na 1. vatikanskem koncilu se je vendar uradno skliceval na to relator v imenu Deputatio fidei: Mansi 42, 1113 B).
[61] Sess. 9, Bulla unionis Coptorum: COED, 571; Denz.-Sch. 1333.
[62] Denz.-Sch. 1862 (manjka v COED).
[63] Sess. 3; Const. »Dei Filius«, c. 1: COED, 805—806; Denz.-Sch. 3002.

če bi bilo šlo pri tem za nov, iz predhodnih povedkov izvedeni povedek glede nauka. Nasprotno. Primeru satana navaja dokument kot dokaz za predhodno trditev, kot argument zoper dualizem. Zato pravi dokument: »Kajti satana in druge hudobne duhove je ustvaril Bog po naravi dobre . . .« Kratko povedano, izjava, ki se nanaša nanje, nastopa kot nesporna trditev krščanske zavesti. To je pomembna postavka dokumenta in glede na zgodovinske okoliščine sploh ni moglo biti drugače.

2. Predzgodovina izjave: Pozitivne in negativne formulacije (4.—5. stoletje)

Od 4. stoletja naprej je namreč Cerkev zavzemala stališče zoper manihejski nauk o dveh enako večnih in nasprotujočih si počelih.[64] Tako na Vzhodu kakor na Zahodu je s trdnostjo zastopala nauk, da so bili satan in demoni ustvarjeni kot po svoji naravi dobra bitja. »Verovati moraš«, pravi Gregor Nacianški novokrščencu, »da ni kakega bistva ali kraljestva zla, ki ne bi imelo takšnega počela, ki biva ali samo po sebi ali pa ga je ustvaril Bog.«[65]

Na hudobnega duha so gledali kot na božjo stvar, ki je bila v svojem izvoru dobra in je sijala kakor luč, ki pa, žal, ni ostala v resnici, v katero je bila postavljena (Jan 8, 44), marveč se je uprla Gospodu.[66] Zlo torej ni bilo v njegovi naravi, ampak v svobodnem in od njegove volje odvisnem dejanju.[67] Povedke te vrste moremo vsebinsko enake brati na Vzhodu pri sv. Baziliju,[68] pri sv. Gregoriju Nacianškem,[69] pri sv. Janezu Krizostomu,[70] pri Dioniziju Aleksandrijskem,[71] in na Zahodu pri Tertulijanu,[72] pri Evzebiju iz mesta Vercellija,[73] pri sv. Ambrožu[74] in pri sv. Avguštinu.[75] Ti povedki so mogli ob dani priliki privezati trdno dogmatično obliko. Razen tega jih najdemo tudi v obliki obsodbe pri cerkvenem učiteljstvu ali pa v obliki veroizpovedi.

Delo »De Trinitate«, ki ga pripisujejo sv. Evzebiju iz Vercelloija s trdnostjo izraža resnico v obliki zaporednih izobčitvenih izrekov:

»Če kdo izpoveduje, da padli angel v naravi, v kateri je bil ustvarjen, ni božje delo, marveč da obstaja iz samega sebe, in se povzpne prav do tega, da mu pripisuje, kakor da najde v samem sebi svoje lastno počelo, tak naj bo izobčen.«

---

[64] Mani, ustanovitelj sekte, je živel v 3. stoletju po Kr. Z začetkom naslednjega stoletja se je uveljavil odpor cerkvenih očetov zoper maniheizem. Epifanij je temu krivoverstvu posvetil dolgo razpravo in ga je zavrnil (Haer. 66: PG 42, 29—172). Sv. Atanazij govori o tem ob dani priliki (Oratio contra gentes 2; PG 25, 6 C). Sv. Bazilij je napisal o tem majhno razpravo »Quod Deus non sit auctor malorum« (PG 31, 330—354). Didymus Aleksandrijski je avtor knjige »Contra Manichaeis« (PG 39, 1085—1110). Na Zahodu se je Avguštin po svojem spreobrnjenju sistematično bojeval zoper maniheizem, nazor, ki ga je bil v mladosti sprejel (prim. PL 42).

[65] Oratio 40. In sanctum Baptisma, par. 45: PG 36, 424 A.

[66] Očetje so razlagali v tem smislu vrstice Iz 14, 14 in Ez 28, 2, v katerih sta preroka ožigosala napuh poganskih kraljev Babilonije in Tira.

[67] »Ne reci mi, da je hudobija v hudiču vedno obstajala; v začetku je bil tega prost; tukaj gre za lastnost njegovega bitja, ki se je šele pozneje pridružila« (sv. Janeza Krizostom, De diabolo tentatore, hom. 2, 2: PG 49, 260).

[68] Quod Deus non sit auctor malorum (Da Bog ni začetnik zla) 8: PG 31, 345 C-D.

[69] Oratio 38. In Theophania 10: PG 36, 320 C — 321 A; oratio 45. In sanctum Pascha: pr. t. 629 B.

[70] Prim. zgoraj op. 67.

[71] Contra Manichaeos 16; v tem smislu razlaga Jan 8, 44 (in veritat non stetit): PG 39, 1105 C; prim. Enarr. in ep. B. Iudae 9: PG 1814 C — 1815 B.

[72] Adv. Marcionem 2, 10: PL 2, 296—298.

[73] Prim. paragraf, ki pride za 1. kanonom De Trinitate.

[74] Apol. proph. David 1, 4; PL 14, 1453 C—D; in Ps 118; 10: PL 15, 1363 D.

[75] De Genesi ad litt. 11, 20—21, 27. 28: PL 34, 439— 440.

»če kdo izpoveduje, da je bil odpadlega angela Bog ustvaril s pokvarjeno naravo, in ne trdi, da je zlo spočel iz samega sebe s svojim lastnim hotenjem, tak naj bo izobčen.«

»če kdo izpoveduje, da je satanski angel ustvaril svet — daleč od nas naj bo takšno verovanje — in ne izjavlja, da je vsak greh njegova iznajdba, tak naj bo izobčen.«[76]

Takšno podajanje v obliki izobčitvenih izrekov tedaj ni bilo osamljen primer. Najdemo ga tudi v »Commonitorium« [Opora za spomin], v delu, ki ga pripisujejo sv. Avguštinu in je bilo napisano glede na manihejce za odpoved zmoti. Ta pouk izreka izobčenje nad »tistim, ki veruje, da sta dve naravi, ki imata svoj izvor iz dveh različnih počel: ena je dobra in izvira od Boga, druga je zla in je on ni ustvaril.«[77]

Ta nauk pa so rajši izražali v direktni in pozitivni obliki verskega povedka. Sv. Avguštin pravi ob začetku svojega dela »De Genesi ad literam« takole:

»Katoliški nauk zahteva, da verujemo, da je Trojica en sam Bog, ki je ustvaril in izoblikoval vsa bitja, kar jih biva in kolikor bivajo; tako da nobena stvar, naj bo duhovno ali telesno bitje, oziroma — da se kratko izrazimo z besedami sv. pisma — naj bo vidna ali nevidna, ne pripada k božji naravi, temveč ga je Bog ustvaril iz nič.«[78]

Prav tako je prvi koncil v Toledu v Španiji izpovedal, da je Bog stvarnik »vseh vidnih in nevidnih bitij« in da razen njega »ne biva božja narava, angel, duh ali kaka moč, ki bi jo bilo mogoče imeti za Boga.«[79]

Tako že od 4. stoletja naprej izražanje krščanske vere — v učenju in življenju — nudi v tej točki tisti dve dogmatični formulaciji, na kakršni znova naletimo osem stoletij pozneje za Inocenca III. in 4. lateranskega koncila.

### Sv. Leon Veliki

V vmesnem času ti dogmatični povedki nikakor niso prišli iz navade. V 5. stoletju je o tem pismo papeža sv. Leona Velikega Turibiju, škofu v Astorgi — o pristnosti pisma ni mogoče dvomiti — govorilo v istem tonu in z isto jasnostjo. Med priscilijanskimi zmotami, ki jih je papež obsodil, najdemo tudi naslednje:

»Šesta opomba[80] poroča o njihovi trditvi, da hudobni duh nikdar ni bil dober in da njegova narava ni božje delo, temveč da je izšel iz kaosa in teme, češ da nima kakega začetnika svojega bitja, marveč je on sam počelo in podstat slehernega zla, medtem ko resnična vera, katoliška vera, izpoveduje, da je podstat vseh stvari, duhovnih kakor telesnih, dobra in da zlo ni neka narava, kajti Bog, stvarnik vesoljstva, je ustvaril le to, kar je dobro. Zato bi bil tudi hudobni duh sam dober, če bi ostal v tistem stanju, v katerem je bil ustvarjen. Ko pa je, žal, svoje naravne odlike slabo uporabil in ni ostal v resnici (Jan 8, 44), se (brez dvoma) ni spremenil v kako nasprotno podstat, marveč se je ločil od najvišjega Dobrega, katerega bi se moral oklepati.«[81]

Ta dokrinalna trditev (začenši od besed »resnična vera, katoliška vera, izpoveduje...« do konca) je veljala za tako pomembno, da so jo sprejeli z istimi izrazi med dopolnila, ki so jih v 6. stoletju dodali knjigi »De ec-

[76] De Trinitate 6, 17, 1—3, izd. V. Bulhart: CC, Str. 9, 89—90: PL 62, 280—281.
[77] CSEL 25/2, 977—982: PL 42, 1153—1156.
[78] De Genesi ad litt. imperf. 1, 1—2: PL 34, 221.
[79] Denz.-Sch. 188.
[80] To je 6. op. spomenice, ki jo je škof iz Astorge poslal papežu.
[81] Epist. st. 15, c. 6: PL 54, 683; prim. Denz.-Sch. 286; kritični tekst, ki ga je izdal B. Vollman OSB, izkazuje le variante v ločilih.

clesiasticis dogmatibus«, ki jo pripisujejo Gennadiju Marseillskemu.[82] Končno je isti nauk tudi avtoritativno potrjen v delu sv. Fulgencija »De fide seu de regula fidei ad Patrum«, kjer je naglašena potrebnost »verovati predvsem« in »trdno verovati«, da je vse tisto, kar ni Bog, božja stvar, in da to velja pri vseh bitjih, »vidnih in nevidnih«; »da je en del angelov zablodil in se prostovoljno odvrnil od svojega Stvarnika.«[83] Zato ne preseneča, da je bilo v takšni zgodovinski miselni zvezi v »Statuta Ecclesiae antiquae« — kanonično zbirko 5. stoletja — med vprašanji, namenjenimi preizkusu katoliške vere pri kandidatih za škofovstvo, uvedeno tudi tole: »Ali je hudobni duh po naravi hudoden ali pa je tak postal s svojo svobodno voljo?«[84] To je obrazec, ki ga znova zasledimo v veroizpovedih, ki jih je Inocenc III. naložil valdežanom.[85]

Prvi koncil v Bragi (6. stoletje)

Nauk je bil torej vsesplošen in določen. Številni dokumenti, ki ga izražajo in izmed katerih smo navedli najvažnejše, sestavljajo doktrialno ozadje, od katerega se v sredini 6. stoletja močno odseva prvi koncil v Bragi. Na tem ozadju tudi 7. poglavje tega zbora ni videti kot izolirano besedilo, marveč kot sinteza nauka 4. in 5. stoletja v tem vprašanju in predvsem nauka papeža Leona Velikega: »Kdor trdi, da hudobni duh ni bil od začetka dobri angel, ki ga je Bog ustvaril, in da ni po svoji naravi božje delo, ampak nasprotno trdi, da se je pojavil iz teme in nima nikakršnega stvarnika, marveč da je sam počelo in podstat zlega, kakor sta učila Mani in Priscilijan, bodi izobčen.«[86]

Nastop katarov (12. in 13. stoletje)

Že dolgo sta bila konkretno stanje stvari in svobodno dejanje volje, s katerim je hudobni duh povzročil svoj padec, sestavini izrečnega verovanja Cerkve. 4. lateranskemu koncilu je bilo dovolj, da je te povedke sprejel v svojo veroizpoved, ne da bi jih moral dokumentirati; saj je šlo pri tem za jasno izpovedovano versko resnico. Ta sprejem, ki bi bil z dogmatičnega vidika že prej možen, je tedaj postal nujno potreben, ker si je krivoverstvo katarov usvojilo nekatere stare manihejske zmote. Med 12. in 13. stoletjem so se zato mnoge veroizpovedi morale podvizati, da so znova zatrdile, da je Bog stvarnik »vidnih in nevidnih« bitij in začetnik obeh zavez, pa tudi natančneje določiti, da hudobni duh ni po naravi hudoben, marveč zaradi svobodne odločitve.[87] Antični dualistični nazori, ki so dobili vstop v obsežna doktrinalna in duhovna gibanja, so torej v južni Franciji

[82] Cap. IX: Fides vera, quae est catholica, omnium creaturarum sive spiritualium, sive corporalium bonam confitetur substantiam, et mali nullam esse naturam: quia Deus, qui universitatis est conditor, nihil non bonum fecit. Unde et diabolus bonus esset, si in eo quod factus est permaneret. Sed quia naturali excellentia male usus est, et in veritate non stetit, non in contrariam substantiam transiit, sed a summo bono, cui debuit adhaerere, discessit« (De ecclesiasticis dogmatibus: PL 58, 995 C—D). A prvotna recenzija tega dela, ki je objavljeno v dostavku k Avguštinovim delom, nima tega poglavja (PL 42, 1213—1222).

[83] De fide seu de regula fidei ad Petrum liber unus: PL 65, 671—706. »Principaliter tene« (III, 25, col. 683 A); »Firmissime ... tene« (IV, 45, col. 694 C). »Pars itaque angelorum quae a suo creatore Deo, quo solo bono beata fuit, voluntaria prorsus aversione discessit ...« (III, 31, col. 687 A); »... nullamque esse mali naturam« (XXI, 62, col. 699 D — 700 A).

[84] Concilia Gallica (314—506), CC, S. L., 148, izd. Ch. Munier, str. 165, 25—26; tudi v dostavku k Ordo 34, v: M. Andrieu, Ordines romani, t. 3, Lovanii 1951, 616.

[85] PL 215, 1512 D; A. Doudaine, Arch. Fr. Pr., 16 (1946) 232; Denz.-Sch. 797.

[86] Denz.-Sch. 457.

[87] Prim. zg. op. 44.

in severni Italiji pomenili resnično nevarnost za vero. V Franciji je Hermenegild de Béziers moral napisati razpravo zoper krivoverce, »ki pravijo in verujejo, da sedanjega sveta in vidnih bitij ni ustvaril Bog, temveč hudobni duh,« in da bivata en dobri in vsemogočni Bog ter en zli Bog, to je hudobni duh.[88] V severni Italiji je tudi spreobrnjeni nekdanji katar Bonacursus pozival k čuječnosti in natančneje označil različna mnenja šol, pripadajočih sekti.[89] Nedolgo po njegovem nastopu »Summa contra haereticos«, ki so jo dolgo časa pripisovali Praepositinu iz Cremone, za naš problem še bolje označuje vpliv dualističnega krivoverstva na nauk tiste dobe, ko razpravljanje o katarcih začenja takole:

»Vsemogočni Bog je ustvaril le nevidna in netelesna bitja. Kar se tiče hudobnega duha, ki ga ta krivoverec imenuje bog teme, je on ustvaril vidna in telesna (bitja). Ko krivoverec to trdi, pristavlja, da obstajata dve počeli reči, počelo dobrega, namreč vsemogočni Bog, in počelo zlega, hudič. Dalje trdi, da obstoje dve naravi: ena dobra, namreč narava netelesnih (bitij), ki jih je ustvaril vsemogočni Bog; z druge strani zlobna narava, namreč narava telesnih (bitij), ki jih je ustvaril hudič. Krivoverec, ki se izraža tako, se je prej imenoval manihejec, danes katar.[90]

Kljub svoji kratkosti je ta povzetek pomemben zaradi svoje vsebinske zgoščenosti. Danes ga moremo še spopolniti, ko vzamemo v poštev »Knjigo dveh počel,« ki jo je neki katarski teolog napisal kratko po 4. lateranskem koncilu.[91] Ta mala suma za bojevite pripadnike te sekte se je spuščala v razne drobnarije dokazovanja in hotela ovreči nauk o enem Stvarniku in s sklicevanjem na sv. pismo utemeljiti bivanje dveh nasprotujočih si počel.[92] Poleg dobrega Boga, tako je tam zapisano, »moramo nujno priznati obstoj še drugega počela, namreč počela zla, ki pogubno deluje zoper resničnega Boga in zoper njegovo stvarstvo.«[93]

### Veljava odločitve 4. lateranskega koncila

V začetku 13. stoletja takšne izjave niti malo niso bile le teorije intelektualnih izvedencev, marveč so ustrezale sklopu verovanj, iz katerih je živela in jih je širila množica majhnih, razvejanih, organiziranih in dejavnih skupin. Cerkev je bila dolžna poseči vmes in z vso močjo potrditi doktrinalne izjave prejšnjih stoletij. To je storil papež Inocencij III., ko je dve imenovani izjavi vključil v veroizpoved 4. lateranskega vesoljnega cerkvenega zbora. To veroizpoved so uradno prebrali pred škofi in ti so jo odobrili. Ko so jih glasno vprašali: Ali verujete te resnice v vseh točkah?«, so odgovorili s soglasnim vzklikanjem: »Verujemo jih!«[94] V svoji celoti je torej ta koncilski dokument »de fide «[verska resnica]. Na temelju svoje narave in svoje obli-

---

[88] PL 204, 1235—1272. Prim. E. Delarnelle, Diet. Hist. et Géorg. Eccl. 15, col. 754—757. ljena v 2. izdaji: Livre des duex principes. Introduction, texte critique, traduction, notes et index

[89] PL 204, 775—791. Zgodovinsko miselno zvezo severne Italije je dobro opisal p. Ilarino da Milano, Le eresie medioevali (11. do 15. stol.), v: Grande Antologia filosofica, vol. IV, Milano 1954, 1599—1689. Bonacursusovo delo preučuje isti p. Ilarino da Milano: »Manifestatio haeresis Catarorum quam fecit Bonacursus« po cod. Ottob. lat. 136 Vatikanske knjižnice, Aevum 12 (1933) 281—333.

[90] Summa contra haereticos c. 1, izd. Joseph N. Garvin in James A. Corbett, University of Notre-Dame 1958, 14.

[91] To razpravo je prvikrat odkril p. Antonie Dondaine OP in je bila pred kratkim objavljena v 2. izdaji: Livre des deux principes. Introduction, texte critique, traduction, notes et index de Christine Thouzellier, S. Chr. 198, Paris 1973.

[92] N. m., paragraf 1, 160—161.

[93] Pr. t., paragraf 12, 190—191.

[94] A new eyewittness Account of the Forth Lateran Council, objavil St. Kuttner in Antonio Garcia y Garcia, v: Traditio 20, 1964, 115—128, predvsem str. 127—128.

ke, ki sta narava in oblika veroizpovedi, ima vsaka od njenih glavnih točk enako dogmatično veljavo.

Zašli bi v očitno zmoto, če bi zahtevali, da mora vsak paragraf [oddelek] kakšne veroizpovedi vsebovati le en sam dogmatični povedek. To bi pomenilo za svojo razlago uporabljati hermenevtiko, ki bi bila veljavna na primer za kak odlok tridentinskega koncila, pri katerem navadno vsako poglavje obravnava samo eno dogmatično témo: Potrebnost priprave na opravičenje,[95] resničnost stvarne Kristusove navzočnosti v evharistiji[96] itd. Prvi paragraf 4. lateranskega koncila pa nasprotno v enakem številu vrstic kakor poglavje tridentinskega koncila o »daru stanovitnosti«[97] povzema mnoštvo verskih povedkov, ki so jih deloma že definirali: O enem samem Bogu, o trojstvu in enakosti Oseb, o enovitosti njihove narave, o izhajanju Sina in Svetega Duha. Isto se dogaja glede stvarjenja, predvsem pri obeh oddelkih, ki se tičeta kroga vprašanj o duhovih in telesnih bitjih, katera je ustvaril Bog, pa tudi o ustvaritvi hudobnega duha in njegovega greha. Šlo je, kakor smo ugotovili, da prav toliko točk, kolikor jih je že od 4. in 5. stoletja naprej spadalo k nauku Cerkve. S tem, da je koncil te točke vključil v svojo veroizpoved, ni storil nič drugega kakor to, da je potrdil njihovo pripadnost k vesoljnemu zakladu vere.

Obstajanje demonske stvarnosti in povedek o njeni moči temeljita dalje ne le na teh bolj posebnih dokumentih, marveč najdemo še nadaljnji, bolj splošni in manj strogi izraz v izjavah koncilov, kjerkoli ti opisujejo položaj človeka brez Kristusa.

### Skupen nauk papežev in koncilov

Sredi 5. stoletja, malo pred kalcedonskim koncilom, je »zvezek« papeža Leona Velikega Flavijanu kot enega izmed ciljev odrešenjske ojkonomije označil zmago nad smrtjo in nad hudobnim duhom, ki ima po trditvi pisma Hebrejcem oblast nad smrtjo.[98] Ko je nato pozneje florentinski koncil govoril o odrešenju, je to odrešenje prikazal biblično kot osvoboditev od gospostva hudobnega duha.[99] Ko tridentinski koncil povzema nauk sv. Pavla, izjavlja, da je grešni človek »podložen satanu in smrti.«[100] Ko nas je Bog odrešil, »nas je iztrgal iz oblasti teme in prestavil v kraljestvo svojega preljubega Sina, v katerem imamo odrešenje, odpuščenje grehov.«[101] Storiti po krstu greh, pomeni »predati se satanovemu gospostvu.«[102] To je v resnici prvotna in vesoljna vera Cerkve, vera, ki je od prvih stoletij dalje izpričana v bogoslužju uvajanja v krščanstvo, ko so se katehumeni malo pred krstom odpovedali satanu, izpovedali svojo vero v presveto Trojico in se posvetili Kristusu, svojemu Odrešeniku.[103]

---

[95] Sess. 6: Decretum de justificatione, c. 5: COED, str. 672; Denz.-Sch. 1525.
[96] Sess. 13, c. 1: COED, str. 693; Denz.-Sch. 1632—37.
[97] Sess. 6, c. 13: COED, str. 676; Denz.-Sch. 1541.
[98] Denz.-Sch. 291; formulo je sprejela 6. seja, 1. pogl. trid. koncila (COED, str. 666; Denz.-Sch. 1511).
[99] Sess. 11, Bulla unions Coptorum, 1347—1349.
[100] Sess. 6, c. 1: COED, str. 671; Denz.-Sch. 1521.
[101] Kol 1, 13. 14, nav. v istem odloku, 3. pogl.: COED, 672; Denz.-Sch. 1523.
[102] Sess. 14, de poenit., c. 1: COED 703; Denz.-Sch. 1668.
[103] Ta obred se pojavlja že v 3. stoletju v »Traditio apostolica« (iz. B. Botte, c. 21, 46—51) in v 4. stoletju v liturgiji Constitutiones Apostolorum 7, 41 (izd. F.—X. Funk, Didascalia et Const, Apost., zv. I., 1905, 444—447.

Zaradi tega pa tudi 2. vatikanski koncil, ki se je zanimal bolj za sedanjost Cerkve kakor za nauk stvarjenja, ni opustil pozivanja k čuječnosti zoper delovanje satana in demonov. Kakor koncila v Florenci in Tridentu, je z apostolom spomnil na to, da nas je Kristus »osvobodil iz oblasti teme.«[104] Ko konstitucija »Gaudium et spes« tako kot sv. Pavel in knjiga Razodetja povzema sv. pismo, pravi, da je naša zgodovina, celotna zgodovina, »trd boj zoper moči teme; ta boj se je začel že takoj ob začetku sveta in bo po Gospodovi besedi trajal do zadnjega dne.«[105] Drugod 2. vatikanski koncil ponavlja opomine pisma Efežanom, naj si nadenemo »vso bojno opravo božjo, da se bomo mogli ustavljati hudičevim zvijačam.[106]«

Kajti bojevati se moramo, kakor ista konstitucija kliče v spomin laikom, »zoper svetovne gospodovavce te teme, zoper hudobne duhove.«[107] Tudi ne preseneča, da končno isti koncil tedaj, ko namerava Cerkev predstaviti kot že začeto božje kraljestvo, opozarja na Jezusove čudeže in za ta namen navaja ravno izganjanje hudih duhov.[108] Prav v tej miselni zvezi je bilo, ko je Jezus izrekel znano besedo: »Torej je božje kraljestvo prišlo k vam.«[109]

### Dokaz iz liturgije

Kar se tiče liturgije, ki smo jo ob različnih prilikah že omenili, je treba reči, da prispeva posebno pričevanje, ker je liturgija konkretni izraz življenjsko izvrševane vere. Ne smemo pa od nje zahtevati, da bi na našo radovednost glede narave demonov odgovarjala s podatki o njihovih vrstah in imenih. Liturgija se zadovolji s tem, da v skladu s svojo nalogo poudarja njihov obstoj in nevarnosti, ki od njih pretijo kristjanom. Na temelju nauka sv. pisma nove zaveze nudi liturgija za to mnoga neposredna opozorila, ko jo kliče v spomin, da je življenje krščeni boj zoper svet, meso in demonska bitja, boj, ki ga bojujejo, oprti na Kristusovo milost in v moči njegovega Duha.[110]

### Pomen novih obrednikov

Vendar je treba ta dokaz iz liturgije danes uporabljati oprezno. Na strani obstaja nevarnost, da bi nas vzhodni obredniki in zakramenti s svojo poznejšo okrasitvijo in njihovo kompleksno demonologijo zavedli s prave poti. Na drugi strani nas latinski liturgični dokumenti, ki so jih v zgodovini večkrat predelali, prav zaradi teh sprememb vabijo k prav tako previdnim sklepom. Naš stari obrednik za javno pokoro je s poudarkom izražal delovanje hudobnega duha na grešnike. Žal, ti teksti, ki so v »Rimskem pontifikatu« ostali pri življenju prav do današnjih dni,[111] že mnogo časa niso več v uporabi. Pred 1972 je bilo tudi še mogoče moliti cerkvene molitve za umirajoče, ki so spominjale na strahoto pekla in na poslednje napade hudobne-

---

[104] M 3 in 14 (pozorni naj bomo na navedbo Kol 1, 13 in na to, kar je v op. 14).
[105] CS 37, 2.
[106] Ef 6, 11. 12, kar s poudarkom navaja C 43, 4.
[107] Ef 6, 12 s poudarkom navedeno tudi v C 35, 1.
[108] C 5, 1.
[109] Lk 11, 20; prim. Mt 12, 28.
[110] C. Vagaggini OSB, Il senso teologico della liturgia. Saggio di liturgia teologica generale, Roma 1965, 346—427; Egon von Petersdorff, De daemonibus in liturgia memoratis, v: Angelicum 19 (19—42), 324—339; isti, Dämonologie, I. Dämonen im Weltplan. II. Dämonen am Werk, München 1954—1957.
[111] Gl. Ordo excommunicandi et absolvendi in zlasti opomin: »Quia N. diabolo suadente . . .«, v: Pontificale Romanum, 2. izd. Ratisbona 1908, 392—398.

ga duha,[112] tudi ti značilni teksti so sedaj izginili. Posebna služba eksorcista je ravno v današnjih dneh, če že ne popolnoma odpravljena, pa vendarle skrčena na morebitno službo in jo je mogoče dejansko opravljati le z dovoljenjem škofov,[113] ne da bi bil predviden za njeno izvrševanje kak poseben obred. Taka uredba seveda ne pomeni, da duhovnik nima nič več oblasti za izvrševanje eksorcizma, in tudi ne tega, da ga nič več ne sme izvrševati. Vendar nam to nalaga dolžnost ugotoviti: Cerkev s tem, ko tej službi ne določa nikakršnega specifičnega načina ravnanja, eksorcizmom nič več ne priznava pomembnosti, ki so jo ti imeli v prvih stoletjih. Ta razvoj vsekakor zasluži, da ga vzamemo v premislek.

Kljub temu pa ne smemo iz tega sklepati, da je v liturgičnem področju vera popustila ali se je celo spremenila. Rimski misal iz l. 1970 še naprej kaže prepričanje Cerkve o poseganju demonskih sil. Kakor prej, tako tudi sedaj liturgija prve postne nedelje spominja vernike na to, kako je Jezus zmagal skušnjavca: Tri sinoptična poročila o Jezusovi preskušnji so pridržana trem krogom — A, B, C — branj za postni čas. Protoevangelij, v katerem je oznanjena zmaga žene nad ono kačo (1 Mojz 3, 15), beremo na 10. nedeljo letnega kroga B in na soboto 5. tedna. Na praznik Marijinega vnebovzetja beremo iz knjige Razodetja odstavek 12, 1—6, ki opisuje, kako zmaj ogroža Ženo na porodu. Jezusov spor s farizeji glede Beelzebula (Mr 3, 20—35) je med branji že imenovane 10. nedelje leta B. Priliko o semenu in ljulki (Mt 13, 36—46) beremo na torek 13. tedna. Oznanilo o zmagi nad knezom tega sveta (Jan 12, 20—33) beremo na 5. nedeljo postnega časa v letnem krogu B in čez teden prav tako Jan 14, 30. Od apostolskih spisov nastopa Ef 2, 1—10 na ponedeljek 29. tedna; Ef 6, 10—20 v skupnih mašah svetnikov in na četrtek 13. tedna. 1 Jan 3, 7—10 beremo 4. januarja; praznik sv. Marka nudi prvo Petrovo pismo, ki prikazuje hudiča, kako išče svoj plen, katerega hoče požreti. Te navedbe, ki bi jih morali pomnožiti, če naj bi bile popolne, pričajo, da so najpomembnejša svetopisemska besedila o hudobnem duhu vedno del uradnih branj Cerkve.

Res je, da je bil obrednik za krščansko uvajanje odraslih v tej točki spremenjen in da hudobnega duha nič več ne zarotuje v ukazajočih nagovorih. Vendar pa se z istim namenom obrača v obliki molitve na Boga;[114] to je manj patetično, a prav tako povedno in učinkovito izražanje. Zato je napačno trditi, da so eksorcizme iz novega krstnega obrednika odpravili. Zmota je takó očitna, da je novi obrednik za katehumenat pred navadne, tako imenovane »večje« eksorcizme celo vstavil še »manjše« eksorcizme, ki so

---

[112] Navajamo iz molitve »Commendo te . . .«: »Ignores omne, quod horret in tenebris, quod stridet in flammis, quod cruciat in tormentis. Cedat tibi teterrimus satanas cum satellitibus suis . . .«

[113] Tako je bilo določeno v paragrafu 4 motu propria »Ministeria quaedam: »Službi, ki jih je treba v latinski Cerkvi obdržati in ki sta bili prilagojeni današnjim potrebam, sta dve, to je služba lektorja [bravca] in akolita. Naloge, ki so bile doslej zaupane subdiakonu, so zdaj izročene lektorju in akolitu, zato ni v latinski Cerkvi nič več višjega reda subdiakonata. Ni pa nikakršne ovire, da ne bi po sodbi škofovske konference akolit v kakih krajih mogel nositi tudi ime »subdiakon« (ASS 64, 1972, 532). Takó je bila služba eksorcista odpravljena; ni pa predvideno, da bi ustrezno oblast mogel opravljati lektor ali akolit. Motu proprio pravi le (str. 531), da morejo škofovske konference za svoje področje prositi za službe ostiarija [vratarja] eksorcista in kateheta.

[114] Prehod k obliki prosilne molitve je bil izvršen šele po času »eksperimentov«, ki so jim nato sledila razmišljanja in diskusije v »Consilium«.

porazdeljeni na celotno trajanje katehumenata in so bili v preteklosti nepoznani.[115]

Eksorcizmi torej ostanejo. Danes kakor včeraj prosijo za zmago nad »satanom«, »hudičem«, »knezom tega sveta« in nad »močmi teme«. Trije navadni »skrutiniji«, pri katerih so kakor prej eksorcizmi, imajo isti negativni in pozitivni namen kakor nekdaj: »osvoboditi od greha in od hudobnega duha« in hkrati »okrepiti v Kristusu.«[116] Krščevanje otrok prav tako — in naj govorijo nekateri karkoli — ohranja eksorcizem,[117] to pa ne pomeni, da Cerkev na te otroke gleda, kot bi jih bil obsedel satan; pač pa Cerkev veruje, da tudi ti potrebujejo vse učinke Kristusovega odrešenja. Pred krstom namreč ima vsak človek, otrok in odrasel, znamenje greha in satanovega delovanja.

Kar se tiče liturgije za posamično spoved, govori danes o hudobnem duhu manj kakor prej. Toda skupna obhajanja pokore so znova uvedla staro molitev, ki omenja satanov vpliv na grešnike.[118] V obredniku za bolnike sicer, kakor smo že omenili, molitve za umirajoče, nič več ne podčrtavajo vznemirjujoče satanove navzočnosti; vendar pa duhovnik moli pri bolniškem maziljenju, da bi bolnik »bil oproščen greha in sleherne skušnjave.«[119] Sveto olje velja kot »varstvo« za telo, dušo in duha.[120] Molitev »Commendo te« [Priporočam te] ne omenja sicer pekla in hudobnega duha, posredno pa vendarle kaže na obstoj obojega in na njuno delovanje, ko prosi Kristusa, naj reši umirajočega in ga sprejme v število »svojih« ovac in »svojih« izvoljenih. Táko izražanje se očitno hoče izogniti šoku pri bolniku in njegovi družini, nikakor pa ne taji verovanja v skrivnost zla.

* * *

Na kratko povedano: Kar se tiče nauka o demonih, je stališče Cerkve jasno in trdno. Res je, da ni cerkveno učiteljstvo v stoletjih nikdar izrecno izjavilo glede obstoja satana in demonov. Razlog za to je, da vprašanje nikdar ni bilo zastavljeno v tej obliki. Krivoverci in verniki, ki so se enako opirali na sv. pismo, so soglašali, da so priznavali obstoj hudobnih duhov in njihova glavna zla dejanja. Zato je danes tedaj, kadar obstaja dvom o resničnosti demonov, potrebno sklicevati se — kakor smo že rekli — na stalno in vesoljno vero Cerkve in na najvažnejši vir te vere, na Kristusov nauk. Obstoj sveta demonov se namreč kot dogmatična danost razkriva v nauku evangelija in sredi življenja iz vere. Današnja nejasnost glede hudobnih duhov, nejasnost, ki smo nanjo pokazali v začetku, postavlja torej pod vprašaj ne le drugotno sestavino krščanske misli, marveč se dotika stalne vere Cerkve, njenega načina, kako pojmovati odrešenje, in najprej celo sáme Jezusove zavesti. Zato je papež Pavel VI., ko je pred kratkim govoril o tej »strašni, skriv-

---

[115] Ordo initiationis christianae adultorum, ed. typ. Roma 1972, št. 101, 109—118, 36—41.
[116] Pr. t. št. 25, str. 13; in št. 154—157, str. 54.
[117] Tako je bilo do tedaj, ko so izdali »Ordo baptismi puerorum, ed. typ. Roma 1969, 27, št. 49 in 85, št. 221. Ta edina novost je v tem, da stoji ta eksorcizem v obliki prosilne molitve, »oratio exorcismi«, in ji neposredno sledi »unctio praebaptismalis« (pr. t. št. 50)); toda oba ta dva obreda, eksorcizem in maziljenje, imata vsak svoj lastni sklepni obrazec.
[118] V novem »Ordo Paenitentiae«, ed. typ. Roma 1974, bomo našli v 2. dostavku molitev »Deus, humani generis benignissime conditor« (str. 85—86), ki je kljub malenkostnim spremembam istovetna z molitvijo, ki ima enak začetek in je v »Ordo reconciliationis poenitetium« velikega četrtka (Pontificale Romanum, Ratisbona 1908, 350).
[119] Ordo unctionis infirmorum eorumque pastoralis curae, ed. typ. Roma 1972, 33, št. 73.
[120] Pr. t. 34, št. 75.

nostni in ogrožajoči stvarnosti«, mogel avtoritativno ugotoviti: »Kdor ne mara priznati obstoja te stvarnosti, zapušča okvir bibličnega in cerkvenega nauka; prav ako, kdor iz nje napravlja v sebi stoječe počelo, ki nima, kakor vsaka stvar, svojega izvora od Boga, ali kdor to razlaga kot psevdorealnost, kot pojmovno in domišljijsko personifikacijo neznanih vzrokov naših nesreč, našega zla.«[121] Ne eksegeti ne teologi ne bi smeli preslišati tega opozorila.

Ponavljamo torej: Ko Cerkev tudi še danes podčrtava obstoj hudobnih duhov, se ne namerava vrniti k dualističnim in manihejskim spekulacijam nekdanjih časov, pa tudi noče ponujati kakega za razum sprejemljivega nadomestka. Cerkev hoče le ostati zvesta evangeliju in njegovim zahtevam. Seveda ni človeku nikdar dovoljevala, da bi se znebil svoje odgovornosti, tako da bi pripisoval svojo lastno krivdo hudobnim duhovom. Cerkev se ni obotavljala nastopati zoper takšno izmikanje, kadar se je pokazalo, in s sv. Janezom Krizostomom govoriti: »Ni hudobni duh, marveč lastna nemarnost ljudi vzrok vseh njihovih padcev in vsega gorja, zaradi katerega se pritožujejo.«[122]

V tem pogledu nauk krščanstva s svojo odločno brambo človekove svobodnosti in veličine in v poudarjanju Stvarnikove vsemogočnosti in dobrote ne kaže nikakršnega popuščanja. V preteklosti je vedno obsojala in bo vedno obsojala, če se kdo preveč lahkotno sklicuje na vpliv hudobnih duhov kot na pretvezo. Odklanjala je takó praznoverje kakor tudi magijo; zametala je sleherno doktrinalno kapitulacijo v odnosu do fatalizma in zavračala vsako odpoved svobodi v razmerju do nasilja. Še več: kadar je govor o možnem poseganju hudobnega duha, tedaj Cerkev — kakor pri čudežih — vedno daje prostora kritični preveritvi. Takó Cerkev zahteva zadržanost in previdnost. Kajti z lahkoto tukaj kdo postane žrtev domišljije, se da zapeljati netočnim poročilom, ki jih ljudje nerodno pripovedujejo naprej ali pa zmotno razlagajo. V teh kakor drugih primerih je potrebno razločevanje in dati je treba primernega prostora raziskovanju ter njegovim izsledkom.

Kljub temu pa Cerkev v zvestobi Kristusovemu zgledu meni, da je opomin apostola Petra k »treznosti« in čuječnosti vedno živ.[123] V naših časih je gotovo primerno varovati se pred neko novo »pijanostjo«. A tudi znanje in moč tehnike moreta upijaniti. Človek je danes ponosen na svoja odkritja, in mnogokrat po pravici. Ali pa je v našem primeru gotovo, da so njegove analize pojasnile vse pojave, ki so značilni za navzočnost demonov in ki kažejo na to navzočnost? Ali ni glede te točke nobenega problema več? Ali sta morda hermenevtična analiza in preučevanje cerkvenih očetov odstranila težave v vseh tekstih? Nič ni manj gotovega kakor to. Zares, v drugih časih je vladala neka preproščina v bojazni, da bi ob naših križpotjih morda srečali kakega demona. Ali pa ne najdemo danes prav takšno preproščino v pričakovanju, da bodo naše metode kmalu dale zadnjo besedo o globinskih plasteh zavesti, kjer se medsebojno prešinjajo skrivnostna razmerja med dušo in telesom, med nadnaravnim, mimonaravnim in človeškim, med razumom in razodetjem? Kajti ta vprašanja so vedno veljala za zelo obsežna in

[121] »Padre nostro ... liberaci dal male«, nagovor pri generalni avdienci 15. nov. 1972 (L'Oss. Rom., 16, nov. 1972). Sv. oče je isto zaskrbljenost izrekel v svoji homiliji prejšnjega 29. junija (»Essere forti nella fede«, L'Oss. Rom., 30. jun. /1. jul. 1972, str. 102).

[122] De diabolo tentatore, homil, 2; PG 49, 259.

[123] 1 Pet 5, 8.

zapletena. Tudi naše metode kakor metode naših prednikov imajo meje, katerih ne morejo prekoračiti. Skromnost, ki je tudi odlična značilnost inteligentnosti, mora ohraniti svoje pravice in ostati v resnici. Kajti ta krepost — četudi na poseben način upošteva prihodnost — že zdaj omogoča dajati prostora prispevku razodetja, skratka: veri.

Dejansko je vera tista, na katero pokaže apostol Peter, ko nas vabi, naj se hudiču ustavljamo »trdni v veri«. Vera nas namreč uči, da je stvarnost zlega »živo, duhovno, zapeljano in zapeljujoče bitje.«[124] More pa nam vera dati tudi zaupanje, ko nam odkriva, da satanova moč ne more prestopiti meja, ki mu jih je postavil Bog. Prav takó nam zagotavlja, da nas hudobni duh sicer more skušati, vendar pa ne izsiliti naše pritrditve. Vera predvsem odpre srce za molitev, v kateri najde svojo zmago in svojo krono ter nam izposluje, da v božji moči dosežemo zmagoslavje nad zlom.

Gotovo je to, da resničnost hudobnih duhov, za katero konkretno pričuje to, kar imenujemo skrivnost zla, tudi še danes ostaja uganka, ki obdaja krščansko življenje. Mi ne vemo kaj mnogo bolj kakor apostoli, zakaj Gospod to dopušča, tudi ne, kako to Bog postavlja v službo svojih načrtov. Moglo pa bi se zgoditi, da bi v naši kulturi, ki je takó zagledana v posvetni horizontalizem, nepričakovane eksplozije te skrivnosti posredovala več čuta za razumevanje teh stvarnosti. Te eksplozije človeka obvezujejo, da gleda v večje daljave, bolj v višino in onstran neposrednih razvidnosti. Z ogrožanjem in silnostjo zla, ki postavljata ovire na našo pot, nam ogrožajo spoznati obstoj onstranstva in se zato obrniti h Kristusu, da bi od njega slišali veselo oznanilo o odrešenju, ki nam je ponudeno kot milost.

**G. Martelet S. J.**

## ČLOVEŠKA PRAKSA IN APOSTOLSKO UČITELJSTVO

Za uvod: Na svojem plenarnem zasedanju od 15. do 21. 12. 1974 je Mednarodna teološka komisija (MTK) posebej študirala »vire morale«, in sicer v dvojni smeri, kot je bilo to predvideno že v osnutku tega načrta leta 1969: metode morale in kriteriji poštenega dejanja. Različni so vzroki, zakaj ni bila ta anketa končana. Ni bil najmanjši med njimi delna obnovitev MTK same. Saj je bilo k 13 nekdanjim članom prištetih še novih 17. Ker je bila komisija dokončno sestavljena šele 12. 8. 1974, je bilo treba pohiteti. Prazno je bilo upanje, da bi lahko predložili dokončna besedila; pač pa smo lahko prišli vsaj do nekaterih rezultatov in nekaj načrtov je bilo v obrisu pripravljenih.

H. Urs v. Balthasar je pripravil »Devet tez za krščansko etiko« (gl. naslednjo razpravo v tej številki BV). Zraven tega z zadovoljstvom lahko objavimo skico o vlogi učiteljstva, ki jo je izdelal p. G. Martelet in jo je



[124] Pavel VI., pr. t.

podprl že velik del članov MTK. V njej gre pisec — kar je samo po sebi zelo upravičeno — prek perspektive hermenevtičnih vprašanj in ocene dokumentov učiteljstva in se sooči z vprašanjem v njegovi korenini. Dvanajsteri so med drugimi nalogami prejeli dolžnost učiti učence »spolnjevati vse, kar koli jim je Kristus zapovedal« (Mt 28, 20). Kako hierarhično učiteljstvo posreduje to »didahé«? Kako pomaga Gospodovim učencem živeti po veri? Kako jih konkretno vodi pri prizadevanju za pobožanje in počlovečenje, ki vse povzema v Kristusa? To poskuša ta delovni dokument povedati ali vsaj k razmišljanju o tem spodbuditi.

## I. POJMOVANJE RESNICE IN KRISTUSOVE SKRIVNOSTI NA PODLAGI PRAKSE

To, kako moderni človek pojmuje resnico, predstavlja za občestvo vernikov pravi izziv. V očeh ljudi, ki veljajo za najbolj pristojne ali ki jih vsaj najbolj poslušajo, se resnica reducira na verifikacijsko prakso ali na rezultat poskusnega ugotavljanja; res je samo tisto, kar se posreči na znanstveni ravni ali pri dejanskem izvajanju; res je nadalje samo tisto, kar na ravni osebnega ali socialnega življenja lahko preverimo kot resnično. Če to primerjamo z metafizičnim gledanjem na resnico, kot je v zahodnem mišljenju v glavnem veljalo do 18. stoletja in kot je bilo odločilno za kulturni okvir cerkvenega delovanja, potem pomeni to pravo revolucijo. — Ni nujno vse nápak v tem pojmovanju resnice na podlagi prakse. Človek je namreč nedvomno odgovoren za svoj lastni razvoj: zato mora preverjati pogoje za svoj lastni obstanek, znanstvena praksa v naravi pa mu pri tem pomaga.

2. Vendar je danes kot v času sv. Pavla še vedno res, da integralnega človeka (téleios ánthrôpos) ni moči zvesti na delo njegovih rok in da zveličavnih resnic ne more povzeti vase že sama razvidnost človeške modrosti. pa naj bo še tako velika. Cerkev kot občestvo vere v Kristusa, ki je po križu in vstajenju postal Gospod, spričuje Kristusovo resničnost in torej tudi resničnost človeka, ko vidi v tem delo Očeta, ki z močjo Duha poveličuje Sina v telesu. Kristus je pot, resnica in življenje danes in vedno le v toliko, v kolikor je za nas od Očeta prejel tisto, česar nobeno človeško oko ni videlo, nobeno uho slišalo in v nobeno človeško srce ni prišlo, brez česar pa vendar noben človek ne more ostati. V Kristusu izvoljeni človek ima namreč tako globino, da ne more živeti samo od kruha, ki ga zamesijo njegove roke. Potrebna mu je beseda, ki je izšla iz božjih ust in ki je dejansko Kristus sam, kot se je razodel v telesu, kot je bil poveličan v Duhu in kot ga spričuje Cerkev, ki od njega živi in mora živeti v božjo slavo in za resnični blagor sveta.

## II. KRISTUSOVA SKRIVNOST IN POSLANSTVO APOSTOLSKE CERKVE

### 1. Skupna naloga Cerkve

Cerkev je v svoji celoti skozi vse čase živa priča tistega Jezusovega gospodstva, ki v ponižnosti svoje zgodovine razodeva, utemeljuje in izvaja

svoj vpliv za poboženje in zveličanje našega človeštva. Ne da bi vedelo in celo tedaj, ko to taji, človeštvo v resnici vedno po tem koprni; teži za popolnostjo svoje identitete, ki jo po pričevanju razodetja ima v Kristusovi osebi v tisti njeni polnosti, ki je pridržana in obljubljena za poslednje čase. Poslanstvo Cerkve je torej zagotoviti oživljajočo neminljivost Kristusa kot končne forme sveta; kdo bi ji mogel kaj očitati, če ob različnih podobah tega minljivega sveta želi spotoma doseči neko poenotenje in rásti. Saj svet človeka res ne pride do svoje dokončne resnice drugače, kot če se spreobrne in če se v svoji miselnosti in v svojih delih ne zapre Kristusovi formi, ki je v njegovi zgodovini edino počelo njegove popolne resnice. To pa je možno le, če se uresniči vsaj ta pogoj, da človek ne vidi v svojih delih in v svoji praksi, pa naj se zde včasih še tako uspešni in veličastni, edinega počela, ki z njim lahko preveri svojo identiteto.

Prvo pričevanje, ki ga mora Cerkev križa in vstajenja dajati na tem svetu, je torej, da človek presega človeka in da se ne sme, če hoče zares svojo popolnost, a priori zapreti vase, ampak se mora brezpogojno odpreti želji za svojo najvišjo integralnostjo. V tej želji je namreč tako rekoč v naprej obsežena najbolj skrivna človeška vnaprejšnja slutnja Kristusa.

### 2. Razlog za učiteljstvo

Tako poslanstvo absolutno presega v Cerkvi tisto, kar bi mogla sama po sebi narediti čisto navadna človeška družba. Kot družba, ki je porojena iz Kristusovega Duha, lahko Cerkev vztraja na tem svetu v službi Kristusa, ki ne sme biti nikoli ne pozabljen, ne spremenjen, ne odpravljen.

Kristusova skrivnost, ki se ima za svoj izvor in obstoj zahvaliti le sebi kot daru Očeta v Duhu, se nadalje ne bi mogla obdržati skozi stoletja brez posebnega daru, ki ga Kristus svobodno poklanja svoji Cerkvi. Cerkev namreč ne more ostati z licem obrnjena v Kristusa in ne more biti sposobna obračati obraz človeštva k njemu, če Kristus ne bi v njej ustanovil karizmatične stvarnosti zvestobe, ki ji pravimo apostolsko učiteljstvo.

To torej ni nič drugega kot zvestoba Kristusa Cerkvi, ki se v ustanovi, ki se razteza čes vse čase, po Duhu spreminja v nenehno zvestobo Cerkve njenemu Kristusu in s tem tudi človeku.

### 3. Izvajanje učiteljstva

Ker mora Kristusova resnica priti do ljudi sredi dogajanja, ki je pogoj njihovega razvoja, ni učiteljska naloga Cerkve samo to, da na dogmatičen način določa, kaj je obseženo v razodetju, marveč mora svetiti tem ljudem prav v njihovo praktično življenje. Gotovo jih ne sme zamenjati pri iniciativah, ki se morajo zanje odločati, in jim ne zapreti zgodovinskih možnosti; pač pa jim mora pomagati vsaj toliko, da s tem, kar počno, ne bodo sami nasprotovali resnici, ki jim jo je Kristus prihranil in dal. Če je človeštvo odprto za neko onstranstvo svojega delovanja, s tem nikakor ni prepuščeno ne nekemu čisto abstraktnemu Kristusu, ki bi imel praktičen pomen za človeka v zgodovini, pa tudi ne Kristusu, ki bi odpravil človekovo ustvarjalno odgovornost. »Kristusov čut« vodi torej apostolsko učiteljstvo,

da postavlja na človeški poti »prometne zanke« s tem, da izključuje tiste skrajnosti, pri katerih bi svoboda zablodila in se odtujila resnici o človeku.

Kakor je Cerkev zavrgla vse oblike monizma, ki bi zvêdel Gospodovo skrivnost na en sam kontrarni del tistega, kar sestavlja, da je dogmatično opredelila svojo vero v Kristusa; kakor je zavrgla tudi vse oblike dualizma, pri katerem ti dve kontrarnosti razpadeta in uničita Kristusovo zveličavno enost, tako Cerkev v svojem pastoralnem učiteljstvu najpogosteje tudi posega zato, da se upre uničevalni enostranosti o človeku. Tako npr. na socioekonomskem področju na eni strani naglaša, da človeka ni moči zvêsti samo na kolektiv, spet pa tudi ne pustiti, da obvelja zanj samo individualni vidik. Na področju seksualnosti se enako upira samo biološkemu razmnoževanju, pri katerem ne bi imela več odločilne besede ljubezen, kot ljubezni, ki bi pomenila medosebno občestvo, iz katerega bi pa bil izključen otrok.

### 4. Do kod sega tako učiteljstvo

Ko tako govori, Cerkev nima namena podati človeku a priori konkretne odločitve: Cerkev marveč hoče zagotoviti pogoje, znotraj katerih se sme in mora v luči razodetja oblikovati, poglabljati in nenehno zboljševati človeška vest.

Ko tako posega na etično področje, ki ga odpira človeška praksa, se Cerkev srečuje s svobodo, ki jo v Jezusu Kristusu spoštuje in vzgaja. Njeno poseganje se na tem področju ne nanaša torej toliko na dogmatične določbe o vsebini razodetja kot na resnice, ki urejajo vedenje in ravnanje, ki iz njih izvirata.

## III. PRAKSA UČITELJSTVA IN KRŠČANSKA SVETOST

1. Podobne naloge ni moči razumeti in je ne izvajati drugače kot na podlagi vedno znova obnavljanega doživetja Kristusove skrivnosti. Kristus ni namreč nikoli drugače Gospod, kot ko nastopa kot služabnik. Kot Kristus nadalje ne išče nikoli svoje slave, marveč edino le slavo Očeta in naš blagor, tako sme tudi vsa Cerkev in v njej apostolsko učiteljstvo izvrševati svojo zveličavno oblast sredi našega sveta le tako, da nadaljuje s slavno Kristusovo ponižnostjo. To pomeni, da bi izvajanje učiteljstva moralo vedno hoditi z roko v roki z zahtevami, ki so odločilne za svetost.

2. Ta svetost bi med člani Cerkve morala zagotoviti duha iniciative in pokorščine, ki sta v eni ali drugi obliki značilni za resnično pripadnost Kristusovemu telesu. Tudi v razemrju do tega sveta mora zagotoviti to paradoksno stališče, ki je značilno za krščansko življenje in ki ga mora po malem prepojiti radikalna ponižnost. Zakaj resničen kristjan mora biti in v zgodovini postajati človek, ki je vedno sprejemljiv za vzgojo, ter neustrašna priča Tistega, ki si ga svet sam ne more dati, ki ga nedvomno lahko odbije, ki pa se mu vendarle mora odpreti, če hoče priti do svoje lastne resnice.

Hans Urs von Balthasar

# DEVET TEZ O KRŠČANSKI ETIKI

## Uvodna pripomba

Kristjan, ki živi iz vere, svoje nravno ravnanje upravičeno utemeljuje na svoji veri. Vsebina te vere, namreč Jezus Kristus, razodevatelj ljubezni troedinega Boga, pa si je privzel podobo prvega Adama in sprejel nase takó njegov padec kakor tudi tesnobo, stiske, zbeganost in odločitve njegovega bivanja; zato je kristjanu zagotovljeno, da bo v drugem Adamu znova našel, prvega človeka z vso njemu lastno nravno problematiko. Jezus je tudi sam moral izbirati med svojim Očetom in svojo družino: »Otrok, zakaj si nama to storil?« (Lk 2,48). Tako se bo kristjan s Kristusovega stališča, se pravi s stališča vere, usmeril v globokih odločitvah svojega življenja. Etike, ki izhaja iz luči razodetja v njegovi polnosti in gre od tu nazaj po prejšnjih stopinjah, ne moremo v pravem pomenu označiti za »descendentno« v nasprotju z »ascendentno«, ki izhaja iz antropološke danosti kot prvega temelja.

Tudi je ne moremo dolžiti »ahističnosti« že na osnovi tega, da postavlja evangelij pred starozavezno postavo. Samo cilj odloča o poti in jo razsvetljuje; to velja tudi in še prav posebno za pot zgodovine odrešenja s svojo edinstveno značilnostjo, ki je hkrati preseganje (vidik, ki ga naglaša Pavel) in dovršitev (vidik, ki ga uporabljata Matej in Jakob). Z zgodovinsko-kronološkega stališča bi seveda 5. in 6. teza morali stati pred kristološkimi tezami, 7.—9. pa še pred njima. Toda dejansko živi kristjan v specifično eshatološki dobi in se mora nenehno truditi, da premaga tisto, kar v njem samem spada v prejšnje stopnje, in da preide k temu, kar se nanaša na dokončni cilj. V tem se kristjan pridružuje Kristusu, ki svoje pokorščine do Očeta ni živel samo preroško in neposredno, ampak tudi v zvestobi postavi in v »veri« v obljubo.

Skupno deležni telesa Jezusa Kristusa, edinega božjega Sina in vesoljnega brata v človeštvu.

V nasprotju s tem, kar bi kdo mogel misliti, takale analiza krščanske nravnosti nikakor ne prezira predkrščanske ali »pokrščanske« nravnosti. Kaže namreč vrednote, s katerimi se je mogoče okoristiti, jih potrditi in preseči.

(Ph. Delhay, glavni tajnik MTK, predsednik podkomisije za moralko, v: La documentation catholique 57 (1975) 420—421).

## OZNAČITEV KRŠČANSKE NRAVNOSTI

Preučevanje »temeljnih načel in smisla krščanske moralke« je imelo izredno široko tematiko; bila je nevarnost, da bi zaradi tega le ponavljali nekatere banalnosti. H. Ursu von Balthasarju je uspelo, da je to obdelal mojstrsko, s čutom za sintezo, z globino in odprtostjo, kar je vse značilno za njegovo delo. Prav zaradi tega so dali člani MTK »in forma generica« temu besedilu svojo odobritev; niso namreč hoteli, da bi avtorju njegovo delo »ugrabili« in ga skrili pod anonimnost kolektivnega sestavka.

Hans Urs von Balthasarjeve devetere teze hočejo izraziti krščansko nravnost v tem, kar je njej specifičnega, se pravi: njen izvor iz Kristusove osebe, ki je polnost razodetja božje ljubezni, zajemajoče vse ljudi, in konkretna ter vesoljna smer sleherne moralne dejavnosti.

Kristusovo življenje je hkrati poveličevanje in dejavnost. To življenje slavi odrešilno božje delo, ki so ga pripravljale nebiblične religije in etike, ki je dobilo konkretno obliko v obljubi in postavi zaveze in je bilo dopolnjeno s Kristusovim žrtvenim darom in vstajenjem ter s podelitvijo Svetega Duha. V Kristusovem življenju se uveljavlja Očetova ljubezen do sveta, ko v celoti uresničuje Očetovo voljo in napravlja iz nas božje otroke. S tem samim Kristus, ki je pravzor popolne pokorščine do Očeta, in Sveti Duh, podeljen tistim, ki verujejo, preobražata našo grešno svobodo; Kristusov zgled in milost Duha nas usposabljata, da v Cerkvi razvijamo nravno dejavnost, osebno in socialno dejavnost, ki teži za popolnostjo ljubezni in je odprta za usmiljenje.

Pričevanje edinosti, ki ga dajejo kristjani, presega preprosto bratstvo med ljudmi in tisto vzajemnost, ki jo predpisuje »zlato pravilo«. Sad božjega Duha je in razodeva tisto skrivnost uboštva, ki nosi v sebi medosebnostno priobčevanje v božjem življenju. Najlepše prihaja to pričevanje do veljave pri evharističnem shodu, ko kristjani obhajajo bogoslužje besede, ki je temelj občestva, in ob zahvaljevanju Očetu.

Naše teze so izražene silno na kratko in opuščajo mnogo bistvenih stvari. Takó je v njih vprašanje Cerkve omenjeno samo po ovinku; ne govorimo tu ne o zakramentih ne o razmerju do hierarhične avtoritete. Tudi se teze ne spuščajo v kazuistiko daljnosežnih odločitev, s katerimi je soočena današnja Cerkev v okviru odločitev svetovnega pomena. V bistvu smo hoteli zajeti krščansko moralo pri njenem prvem izviru, ki je Kristusova skrivnost, to središče odrešenjske zgodovine in zgodovine človeštva.

## I. Dovršitev nravnosti v Kristusu

### 1. Kristus kot konkretno načelo

Krščanska etika mora imeti za svoje izhodišče Jezusa Kristusa. Kot Sin Boga Očeta je na svetu spolnil vso božjo voljo (vse, kar mora biti spolnjeno), in to »za nas«. Tako od njega, ki je konkretno in popolno načelo vse nravne dejavnosti, dobivamo svobodo, da spolnjujemo božjo voljo in živimo svojo poklicanost svobodnih otrok Boga Očeta.

1. Kristus je kategorični imperativ. Ni samo formalno splošno načelo nravnega delovanja, ki ga je mogoče uporabiti za vse, marveč je osebnostno načelo. V moči svojega trpljenja, ki ga je prestal za nas, in v moči evharistične predanosti svojega življenja, darovanega nam in v obliki našega občestva z njim (per ipsum et in ipso), nas Kristus kot konkretno načelo notranje usposablja, da skupaj z njim (cum ipso) izpolnjujemo Očetovo voljo. Imperativ se opira na indikativ (Rimj 6,7 ss: 2 Kor 5,15 itd.). Očetova volja se nanaša na dvojni predmet: ljubiti njegove otroke v njem in z njim (1 Jan 5,1 s); moliti Boga v duhu in resnici (Jan 4,23). Kristusovo življenje je hkrati dejavnost in češčenje. Za kristjane je ta enovitost popolno načelo. Le v prežetosti z neskončno spoštljivostjo (Filip 2,12) moremo sodelovati z zveličavno dejavnostjo Boga, čigar absolutna ljubezen nas neskončno presega po svoji največji drugačnosti (in maiori dissimilitudine). Liturgije ni moč ločiti od nravnega delovanja.

2. Krščanski imperativ nas postavlja onstran problematike avtonomije in heteronomije.

a) Božji Sin, rojen iz Očeta, je sicer »nekdo drug« (héteros); ni pa »nekaj drugega« (héteron) od njega; nekdo, ki kot Bog odgovarja svojemu Očetu avtonomno (njegova oseba je hkratna z njegovim izhajanjem in torej z njegovim poslanstvom). Z druge strani pa ima kot človek za osnovni pogoj svojega bivanja (Hebr 10,5 sl; Filipl 2,5 sl.) in za najgloblji vir svoje osebnostne dejavnosti (Jan 4,34 itd.) božjo voljo in svojo lastno pritrditev tej volji, celo tedaj, ko hoče boleče okusiti vse upiranje grešnikov zoper Boga.[1]

b) Kot stvari ostanemo »héteron«, vendar postanemo tudi sposobni razvijati svojo osebno svobodno dejavnost v moči božje moči (»voda« se spremeni v nas v »studenec«) (Jan 4,13 sl.; 7,38). Ta božja moč nam prihaja iz evharistije božjega Sina po milostnem rojstvu skupaj z njim iz Očetovega naročja in po priobčitvi njunega Duha.

Kdor ne prizna Kristusovega božanstva, v njegovih očeh Kristus nujno ni nič drugega kakor človeški vzor in krščanska etika znova postane heteronomna, če postane Kristusovo načelo kratko in malo obvezno za moje ravnanje. Ali pa je ta etika avtonomna, če pojmujem Kristusovo delovanje le še kot popoln način, kako človeški nravni osebek uresničuje samoodločanje.

Pri svojem podeljevanju milosti Bog deluje »zastonj« (za nič); tudi mi smo poklicani, da iz ljubezni delamo »zastonj« (in ne »za kako reč«; Mt 10,8; Lk 14,12—14); »veliko plačilo« v nebesih (Lk 6,23) torej ne more biti nič drugega kakor ljubezen sama. V večnem božjem načrtu (Ef 1,10) je končni cilj hkraten s prvim gibalom naše svobodne volje (interior intimo meo; prim. Rimlj 8,15 sl. 26 sl.).

Na temelju stvarnosti našega božjega otroštva je vsa krščanska dejavnost uveljavljenje svobode in ne prisila. Za Kristusa je vsa teža dolžnosti (»dei«), ki mu je v zgodovini odrešenja naložena in ga vodi na križ, odvisna od možnosti, ki jo uporablja s popolno svobodo, da razodeva odrešenjsko Očetovo voljo. Svoboda božjih otrok dobi za nas grešnike prav pogosto tako pri osebnih odločitvah kakor tudi v okviru cerkvenega občestva obliko križa. Cerkvena navodila imajo sicer ta namen, da vernika iztrgajo iz odtujitve greha in ga privedejo do njegove resnične identitete ter svobode; vendar je možno in večkrat nujno, da se pred nepopolnim človekom kažejo kot trdota in legalna obveznost — prav kakor je to bilo z Očetovo voljo za Kristusa na križu.

### Vesoljnost konkretnega načela

Načelo, ki je konkretno Kristusovo bivanje, je osebnostno in obenem vesoljno; zakaj v njem se Očetova ljubezen do sveta aktualizira (ponavzočuje) vseobsegajoče, neprekosljivo in popolno. Razteza se čez vso različnost oseb in njihovih moralnih položajev, prav kakor v Kristusovi osebi združuje

[1] Kdor ne prizna Kristusovega božanstva, v njegovih očeh. Kristus nujno ni nič drugega kakor človeški vzor in krščanska etika znova postane heteronomna. Če Kristusovo načelo postane kratko malo obvezno za moje ravnanje. Ali pa je ta etika avtonomna, če Kristusovo delovanje pojmujem le še kot popoln način, kako človeški nravni osebek uresničuje samoodločanje.

vse ljudi z njihovo enkratnostjo in svobodo. V svobodi Svetega Duha gospoduje to načelo nad vsemi, da bi jih uvedlo v Očetovo kraljestvo.

1. Kristusovo bivanje — njegovo življenje, njegovo trpljenje, njegova smrt in njegovo dokončno telesno vstajenje — povzema vase vse sisteme etičnega normiranja. Za moralno ravnanje kristjan ni končno odgovoren nikomur drugemu kakor temu načelu, ki postavlja pred nas pravzor popolne pokorščine Bogu Očetu. Kristusovo bivanje odpravlja razliko, ki ločuje ljudi »pod postavo« (Jude) od ljudi »brez postave« (poganov) (1 Kor 9, 20 sl.), sužnja od gospodarja, moškega od ženske (Gal 3, 28) itd. V Kristusu so vsi prejeli isto svobodo božjih otrok in vsi teže k istemu cilju. Gospodova »nova« zapoved (Jan 13, 34), ki v svojem kristološkem uresničenju presega prvenstveno zapoved stare zaveze (5 Mojz 6, 4 sl.), je nekaj več kakor povzetek vseh posameznih zapovedi deseterih božjih zapovedi in vseh njihovih uporab. Sinteza celotne Očetove volje, ki je uresničena v Kristusovi osebi, je eshatološka in nepresegljiva. Že vnaprej (a priori) je torej vesoljno normativna.

2. Kristus učlovečena Beseda in Sin Boga Očeta, odpravlja sam v sebi dvojnost in razdaljo, ki sta značilni za starozavezno »zavezo«. Kristus je onkraj pojma »srednika« (posredujočega med dvema strankama) in je posebljeno srečanje, zato je »eden«: »Srednik ni le (stvar) enega, Bog pa je eden« (Gal 3, 20). Cerkev ni nič drugega kakor polnost tega »enega«. Cerkev je »telo«, ki ga on oživlja (Ef 1, 22 sl.). Njegova »nevesta« je, kolikor Kristus skupaj z njo sestavlja »eno samo telo« (Ef 5, 29) ali »enega samega duha« (1 Kor 6, 17). Kot »božje ljudstvo« Cerkev ni več mnogotera, temveč »vsi vi ste eno v Kristusu Jezusu« (Gal 3, 28). Kristus je deloval »za vse«; življenje znotraj njegovega občestva člana personalizira in socializira.

3. To, da je bilo z dejanjem križa nekaj vnaprej odločeno za nas (če je eden umrl za vse, so torej vsi umrli ... da bi tisti, ki žive, ne živeli več sami sebi« (2 Kor 5, 14 sl.), da smo bili prestavljeni »v Kristusa«, ni za nas odtujitev alienacija. »Presajeni« (prestavljeni) smo namreč bili iz »teme« svojega grešnika in odtujenega bivanja v resnici in svobodo božjega otroštva (Kol 1, 13), za katerega smo bili ustvarjeni (Ef 1, 4 sl.). V moči križa smo bili obdarjeni s Svetim Kristusovim in božjim Duhom (Rimlj 8, 9—11). V tem Duhu postajata Kristusova oseba in njegovo delo navzoča v vseh časih in delujeta v nas, prav kakor po Svetem Duhu nenehno postajamo navzoči v Kristusu.

Ta medsebojna vključenost pomeni za vernika izrazito cerkvenostno razsežnost. Po izlitju Svetega Duha Očeta in Sina kot božjega »Mi« je v srcu vernikov vnaprej nekam še globlje a priori zasejana vzajemna medsebojnost v ljubezni (Rimlj 5, 5), predmet nove zapovedi, ki naj jo po Jezusovi volji spolnjujemo. To, da spadamo kot udje k »enemu samemu telesu«, vključuje na ravni Cerkve (kjer smo zavezani k dejavnosti osebnostno, da presega organske predstave) dar osebnostne zavesti tistega »Mi«, katerega sestavljajo udje. V živem uresničevanju tega »Mi« obstaja moralna dejavnost kristjanov. Cerkev je odprta svetu, kakor je Kristus odprt Očetu, in sestavlja Kristusovo vesoljno kraljestvo (1 Kor 15, 24); oba opravljata vlogo »sredništva« le zato, da uvajata v to neposrednost, ki je že od vsega začetka za stališče in dejavnost v vseh podrobnostih.

### 3. Krščanski pomen zlatega pravila

»Zlato pravilo« na Kristusovih ustnicah in v miselni zvezi govora na gori (Mt 7, 12; Lk 6, 31) moramo imeti za povzetek postave in prerokov samo zato, ker na božjem daru (ki je Kristus) utemeljuje vse tisto, kar morejo Kristusovi udje pričakovati drug od drugega in si medsebojno zagotavljati. »Zlato pravilo« torej presega navadno človekovo bratstvo ter zajema vase obenem medosebnostno izmenjavanje božjega življenja.

1. »Zlato pravilo« je pri Mateju in še bolj naravnost pri Luku v miselni zvezi z blagri, z odpovedjo strogo izravnavajoči pravičnosti, z ljubeznijo do sovražnikov; z zahtevo, naj bomo »popolni« in »usmiljeni«, kakor je nebeški Oče popoln. Dar, ki smo ga prejeli od Očeta, vsebuje torej vse tisto, kar vsak Kristusov ud lahko pričakuje od drugih in jim mora s svoje strani zagotoviti. S tem je še enkrat potrjeno, da imata »postava« in tudi vseobsegajoče »človeško bratstvo« svoj cilj (Rimlj 10, 4) v Kristusu.

2. Že »postava« ni bila zgolj izraz »človeškega bratstva«. Razodevala je odrešenjsko zvestobo Boga, ki je hotel skleniti zavezo s svojim ljudstvom (prim. 6. tezo). Vendar so »preroki« napovedali tisto dopolnitev postave, ki je postala možna šele, ko je Bog odpravil vsako heteronomijo in je s svojim Duhom vtisnil svojo postavo v srca ljudi (Jer 31, 33; Ezek 36, 26).

3. S krščanskega vidika nobena etika, niti osebna niti socialna, nikakor ne more mimo nagovora Boga, ki deluje in prinaša svoje darove. Če naj bo moralno pravilen, potem si zamišlja dialog med ljudmi kot pogoj za svojo možnost »dialog« med Bogom in človeštvom, pa naj se človek tega izrečno zaveda ali ne. Nasprotno pa razmerje do Boga jasno opozarja na poglobljen pogovor med Judom in poganom, gospodarjem in služabnikom, moškim in žensko, starši in otroki, bogatimi in revnimi itd.

Tako ima vsaka krščanska etika obliko križa: ima vertikalo in horizontalo. Ta »oblika« ima tudi svojo vsebino, ki je ne smemo nikoli odmisliti: Križanega, ki zedinja Boga in ljudi. On je kot edino načelo navzoč v vsakem posameznem razmerju in v vsakem položaju. »Vse mi je dovoljeno« (1 Kor 6, 12; prim. Rimlj 14—15), če me le vse spominja na to, da moja svoboda izhaja iz moje pripadnosti Kristusu (1 Kor 6, 19; prim. 3, 21—23).

### 4. Greh

Kjer je šla božja ljubezen »do konca«, se človeška krivda razkriva kot greh. Miselnost (razpoloženje), ki se v njem razodeva, očitno izhaja iz duha, ki je Bogu pozitivno nasproten.

1. Edinstvena narava osebnega moralnega načela (vodila) povzroča to, da se, hočeš nočeš, vsaka moralna krivda nanaša na Kristusa, naredi krivca odgovornega pred Kristusom in je Kristus tisto krivdo moral nesti na križ. To, da je kristjan pri svojem moralnem ravnanju takó blizu počelu božje svetosti, ki ga kot Kristusovega uda oživlja, povzroča, da postane prestopek zoper golo »postavo« (po judovskem pojmovanju) ali zoper golo »idejo« (po grškem mišljenju) greh. Svetost Svetega Duha v Kristusovi Cerkvi prepričuje svet o njegovi grešnosti (Jan 16, 8—11). V ta svet spadamo tudi mi (»ako rečemo, da nismo grešili, postavljamo Boga na laž« 1 Jan 1, 10).

2. Navzočnost absolutne ljubezni v svetu dodaja grešnemu človeškemu »Ne« še globljo razsežnost demonskega »Ne«, ta je bolj negativen, kakor se človek tega zaveda, in ki vleče človeka v žrelo protikrščanskosti (prim. zveri Razodetja in to, kar pravi Pavel o oblasteh kozmusa, 1 Jan itd.). Temu se mora vsak kristjan ustavljati z »božjim orožjem« (Ef 6, 11) in sodelovati v boju vse Kristusove Cerkve. Ta demonskost prihaja do veljave v prevzetni gnozi brez ljubezni, v gnozi, ki sebe poveličuje in se hlini, kakor da bi bila koekstenzivna (somerna) z Bogu vdano agape (1 Mojz 3 ,5). Ta gnoza napihuje, namesto da bi gradila (1 Kor 8, 1; 13, 4). Ker se ta gnoza noče ozirati na konkretno in osebnostno načelo, daje grehu videz golega prestopka zoper neko postavo ali idejo in ga skuša bolj in bolj opravičiti vsake krivde s tem, da se zateka k psihologiji, sociologiji itd.

3. Tista puščica nasprotovanja Kristusu, ki je v vsakem grehu, meri naravnost v središče osebnostnega načela: prebada srce Križanega, ki v svetu uresničuje troedino ljubezen, kakršna se nam daje. To, da je Križani prevzel nase greh, ostane skrivnost vere, ki je nobena filozofija ne more ugotoviti kot nekaj »nujnega« ali »nemožnega«. Zato ostane sodba o grehu pridržana prebodenemu Sinu človekovemu, ki mu je bila prepuščena vsa sodba (Jan 5, 22) in se vanj obračajo oči vseh (Jan 19, 37; Raz 1, 7). »Ne sodite« (Mt 7, 1).

## II. Starozavezne prvine prihodnje sinteze

### 5. Obljuba (Abrahamu)

Moralen osebek (Abraham) je vzpostavljen s tem, da ga je Bog poklical, in s pokorščino tej poklicanosti (Hebr 11, 8).

1. Po tem dejanju pokorščine se smisel poziva (poklicanosti) razodeva kot nedogledna in vesoljna obljuba (»vsi narodi«), ki pa je povzeta osebnostno, v ednini »semini tuo« — tvojemu zarodu (Gal 3, 16). Ime, ki je dano poslušnemu, je ime njegovega poslanstva (1 Mojz 17, 1—8). Ker izhajata obljuba in njena spolnitev od Boga, je Abraham obdarjen z nadnaravno rodovitnostjo.

2. Pokorščina je vera v Boga in s tem veljaven odgovor (1 Mojz 15, 6), ki se tiče ne le duha, temveč tudi mesa (1 Mojz 17, 13). Abraham mora torej iti do vrnitve sadu, ki ga je prejel v dar po milosti (1 Mojz 22).

3. Abraham biva v pokorščini, ki s pogledom, obrnjenim k (nedostopnim) zvezdam, čaka na spolnitev obljube.

Ad 1. Vsa biblična etika temelji na pozivu osebnega Boga in na odgovoru vere, ki mu ga daje človek. Bog se v svojem pozivu daje spoznati kot zvestega, resničnega, (resnicoljubnega) pravičnega in usmiljenega (in še z drugimi opisi njegovega imena). Na podlagi tega božjega imena dobi ime tudi človek, ki se odzove; se pravi, dobi tisto, kar enkrat za vselej določi njegovo osebnost. Poziv osebo osami za srečanje. Abraham mora zapustiti svojo deželo in se dati na voljo pozivu (»tukaj sem«; 1 Mojz 22, 1); Abraham prejme poslanstvo, ki postane zanj imperativ. V položaju, ki Abrahama osamelega pripelje v dialog z Bogom, postane Abraham že po svojem poslanstvu utemeljitelj občestva. Po biblični miselnosti so vsi zakoni, ki ure-

jajo odnose v tem občestvu, odvisni od konstitutivnega dejanja ustanovitelja ali srednika v razmerju do Boga ali pa od dejavnosti Boga samega (2 Mojz 22, 20; 23, 9; 5 Mojz 5, 14 sl.; 15, 12—18; 16, 11 sl.; 24, 17 sl.). Konstitutivno božje dejanje je neomejeno podeljena milost, s katero človek ne more razpolagati in ki vodi vso človeško dejavnost (prilika o nezvestem hlapcu Mt 18, 21 sl.). Stara zaveza vedno jasneje razume kvantitativno odprtost Abrahamovega blagoslova kot odprtost nasproti mesijski izpolnitvi; tako se odprtost nasproti »narodom« (Gal 3, 14) uveljavlja v zbiranju okoli Jezusa Kristusa in v daru Duha, ki ga je deležen, kdor veruje.

Ad. 2. Moralni osebek je v vseh svojih razsežnostih zaobjet od »zaveze«, ki je utemeljena na pozivu in na odgovoru vere (1 Mojz 15, 18 itd.); zaobjet je v tveganju zaupne vere, a tudi v mesu in njegovih zmožnostih (»moja zaveza na vašem mesu bodi večna zaveza« — 1 Mojz 17, 13). Izak, ki je bil rojen s posegom božje moči, mora biti odtegnjen vsaki skušnjavi, ki bi jo mogel imeti njegov oče, hoteč razpolagati z njim. Bog torej zahteva, da mu Abraham Izaka vrne. Če je bila že vera nerodovitnega človeka vera v Boga, »ki oživlja mrtve in to, kar ne biva, kliče, da biva« (Rimlj 4, 17), potem je vera očeta, ki vrača sina obljube, že potencialna (možnostna) vera v vstajenje: »Pomislil je namreč, da more Bog tudi od mrtvih obujati« (Hebr 11, 19).

Ad. 3. Abrahamovo bivanje (kakor bivanje vse stare zaveze vključno čas postave) more biti le pritrditev Bogu v veri, ne da bi bila s tem združena možnost spremeniti božjo obljubo v uresničenje. Ljudstvo zaveze more samo »pričakovati« (Hebr 11, 10), živeti v »iskanju« (Hebr 11, 14). To pa ne more biti nič drugega kakor »od daleč gledati ter pozdravljati« in priznavati, »da so tujci in priseljenci na zemlji (Hebr 13—14). Prav to razpoloženje vztrajajo v nemožnosti, da bi dosegli cilj, je starim zaslužilo od Boga »lepo pričevanje« (martyrethéntes: Hebr 11, 39). To je pomembno za nadaljnje ugotovitve.

### 6. Postava

Dar sinajske postave presega Abrahamu dano obljubo v tem, da izrečno — čeprav samo začasno, od zunaj in od znotraj — razkriva notranje božje mišljenje z namenom poglobiti odgovor na zavezo: »Jaz sem svet; zato morate biti sveti tudi vi.« Ta »morate« ima svoj temelj v notranjem božjem bitju samem in se obrača na notranje človekovo mišljenje. Dejstvo, da se je možno odzvati tej zahtevi, sloni na brezpogojni resničnosti (resnicoljubnosti) Boga, ki ponuja svojo zavezo (Rimlj 7, 12). Vendar pa tej božji resničnosti (resnicoljubnosti) s človekove strani še ne ustreza enako brezpogojna resničnost (resnicoljubnost; ta je le v Abrahamu dani obljubi, ki dobi nov in določnejši izraz v preroških obljubah.

1. Postava pride dodatno in ne odpravlja reda obljube (Rimlj 7; Gal 3); razumeti jo torej moremo le kot podrobnejšo določitev stanja, ki je zanj značilno pričakovanje v veri. Pod raznimi vidiki razsvetljuje ravnanje »pravičnega človeka« pred Bogom. To ravnanje nedvomno ustreza temeljnim strukturam človeškega bitja »naravno pravo«), ker je Bog, ki daje milost, prav isti kakor Stvarnik; vendar nagib za tako pravilno ravnanje ni v človeku, marveč v globljem razodetju svetosti Boga, ki je zvest svoji zavezi.

Tako tudi ne gre za nekakšno »posnemanje« (imitation) Boga, kakor so jo razumeli Grki, marveč za odgovor na božje ravnanje v »velikih delih«, ki jih je izvršil v prid Izraelu. A ker adekvatni odgovor ostane predmet obljube, ohrani postava dialektično naravo v tistem smislu, kakor ga opisuje Pavel. Čeprav je sama v sebi dobra, vendarle vodi v prestopke in zaradi tega opravlja pozitivno in negativno vlogo »vzgojiteljice«, ki vodi h Kristusu.

2. Z božjega stališča je vidik moranja pri postavi ponudba, ki vabi k življenju v skladu z bližino, ki je dana prek zveze. Vendar je ta zastonjska ponudba le prvo dejanje odrešenjskega delovanja, ki se je dopolnilo šele s Kristusom. Za zdaj to delovanje (pozitivno) bliže določa, kakšen naj bi bil zahtevani odgovor, in hkrati (negativno) odkriva za ta odgovor neustrezno sposobnost. Odgovor ostane tako po tem, ko je bila postava, kakor pred tem časom predmet obljube.

Takó prežečo razpoko, ki bi jo bilo treba preprosto sprejeti v potrpežljivosti vere, polne upanja, človek namesto tega občuti kot nekaj neznosnega; zato je v teku zgodovine skušal iz tega položaja uiti na dva načina.

a) Najprej je povzdignil postavo na stopnjo abstraktnega absoluta, ki si prisvaja mesto živega Boga. Ko si farizej prizadeva, da bi abstraktno črko spolnil do črke natančno, misli, da more uresničiti omenjeni nemogoči odgovor. Iz te konstrukcije abstraktnega in formalnega móranja je nastala cela vrsta etičnih sistemov: na primer novokantovski sistem področja »vrednost« ali »absolutnih veljavnosti«, strukturalističnega in fenomenološka etika (Scheler). Vsi ti sistemi teže za tem, da bi človeka končno naredili za svojega lastnega zakonodajavca; kajti človek je — pravijo — idealno avtonomni subjekt, ki si sam postavlja meje, da bi se mogel uresničiti. Nastavki za te sisteme so že v Kantovem etičnem formalizmu.

b) Z druge strani je pripravil postavo do zvodenitve in jo začel čutiti kot tuje telo pri razvijanju obljube in upanja. Ker je postava po takem gledanju nekaj od zunaj naloženega in razkriva grešnost v človekovem srcu (Kafka), ne more biti več emanacija zvestega in usmiljenega Boga, marveč le delo tiranskega demiurga (od tod povezava Ernesta Blocha z gnozo; prim. Freudov Nad — jaz). Zato se zdi, da je treba postavo kot neko utvaro iz preteklosti preseči z upanjem, ki je usmerjeno v prihodnost, ki jo človek črpa iz svoje lastne avtonomije.

c) Oba ta dva pobežniška poskusa se združujeta v »dialektičnem materializmu«, ki istoveti postavo z dialektičnim razvojem zgodovine in misli, da takó postavi lahko vzame njeno moč. Marx ve, da pričakovane (zaželene) sprave ne bo prinesla negativna odprava postave (»komunizem«), temveč samo pozitivni humanizem, ki omogoča postavo istovetiti s tisto spontanostjo svobode, ki bi ateistično ustrezala (Jer 31 in Ez 36). Glede na začasno naravo zavezne etike v razmerju do krščanske etike »poslednjih časov«, ostane »transcendentna« sprava pri njej (kakor v oblikah odtujitve, ki jih ima v moderni dobi) predvsem imenentna in politična »osvoboditev«. Njen osebek je na prvem mestu ljudstvo (ali človeški kolektiv), ne pa oseba, katere nenadomestljivost je osvetljena samo v Kristusu.

3. Kjer izgine krščanska vera v izpolnitev obljube v Kristusu, tam zgodovino obvladujejo ne toliko bibliji tuje fragmentarne etike kakor tiste starozavezne etike, ki so najbližje krščanstvu. Razlog za to je v tem, ker

je krščanska izpolnitev navzoča v zavesti človeštva pri deformacijah, povzdignjenih v absolutnost, pa naj gre za postavo ali preroke.

## III. Fragmenti izvenbiblične etike

### 7. Vest

1. Če gledamo človeka zunaj bibličnega prostora, vidimo, da se prebudi k teoretično-praktični zavesti glede samega sebe, če ga svobodno in ljubeče pozove njegov bližnji. Ko se temu pozivu odzove, spozna v cogito-sum dvoje neločljivih dejstev. Bitje kot tako se mu pod svojim vidikom resnice in dobrote razodene in mu omogoči svoboden dostop do svojih globin. Takó ta človek dojame tudi naravo medčloveške občestvenosti, ki je značilna za njegovo svobodo.[2]

2. Človek je zaznamovan z brezpogojno (necessitate naturalis inclinationis, z nujnostjo naravne nagnjenosti, De veritate 22, 5) naravnostjo (synderesis, prvobitna vest) na transcendentalno dobro. Celo v čutnih delih svojega bitja, ki jih vse obvladuje in prešinja duh, obstoje nagnjenja k temu dobremu.

Te skrite človeške usmerjenosti k svoji luči ne morejo preprečiti ne dejstvo, da je prvotno razsvetljenje zastrto, ne privlačnost dobrin, ki človeka neposredno mikajo, končno tudi ne greh, ki zatemni zastonjskost Dobrega. Zato more sv. Pavel reči, da bo celo pogan sodil »po mojem evangeliju« Jezus Kristus (Rimlj 2, 16).

3. Abstraktne formulacije z izrazi »naravnega zakona«, ki usmerja človeka k dobremu — vzemimo formulacijo medčloveške občestvenosti kot »kategoričnega imperativa« — so drugotnega, izvedénega reda in so navadna opozorila.

Ad. 1. Ko človeka kdo drug nagovori, se ta prebudi h »cogito-sum« kot identičnosti med dvojim: na eni strani dejstvom, da se razkriva samemu sebi, in na drugi strani celotno realnostjo. Vendar pa to identičnost kot prebujeno človek izkuša kot táko, ki ni absolutna, ker je sprejeta. V transcendentalni odprtosti odkrijemo tri stvari:

a) »Dano« bit absolutne identičnosti med Duhom in Bitjo; torej absolutna posest samega sebe daje delež pri tej absolutni identičnosti (in ta absolutum »imenujemo Boga, qui interius docet, inquantum huiusmodi lumen animae infundit« S. Thomas, De an. 5 ad 6);

b) V prebujenju, k tej realnosti, ki se daje, razliko med absolutno in sprejeto svobodo, pa tudi privlačujejo zahtevo, naj svobodno odgovori na absolutni dar;

c) V transcendentalno indiferenciacijo, ki je ob izhodišču povezovala klic absolutnega in klic bližnjega, se vseli razlikovanje ob dejstvu aposteriornega izkustva, da je bližji prav takó bitje, ki je bilo prebujemo. To razlikovanje pa pusti še naprej obstajati kot nekaj nezlomljivega prvotno transcendentalno enoto dveh privlačnosti.

---

[2] O tem glej Hansjurgen Verweyen, Ontologische Voraussetzung des Glaubeusaktes. Patmos, Düsseldorf 1969.

Ad. 2. Kakor v izvirni identičnosti med Bitjo in njegovo notranjo lučjo (kot absolutno resničnim in torej dobrim in torej »fascinoznim«: lepim) svoboda kot možnost razpolagati s samim seboj in milost kot dana deležnost (diffusivum sui) nista ločeni — enako sta v prebujeni in izvedeni identičnosti svoboda in nagnjenje k temeljno dobremu neločljiva. Aktivna privlačnost brezpogojno dobrega daje odzivajočemu se dejanju svobode neko oznako »pasivnosti«, ki pa vendar ne prizadene njegove spontane narave (Sv. Tomaž, S. th., I. 80, 2; 105, 4; De (Ver., 25, 1; 22, 13, 4). O tem glej Hansjurgen Verweyen, Ontologische Voraussetzung des Glaubensaktes. Patmos. Düsseldorf 1969.

To nagnjenje, ki odpre duha prepričevalni môči dobrega »simpliciter«, prepoji vsega človeka skupaj z njegovo naravo, kateri duh daje njen lik, čeprav ta čutna narava, če jo odmislimo od človeške celote, ni več sprejemljiva za javljanje dobrega samega na sebi in se ustavlja pri posameznih dobrinah. V pravem pomenu moralna dejavnost, ki je naložena človeku, je integralna moralizacija vsega, svojemu duhovno-telesnemu bitju vtisne integralno moralnost (ethizesthai); rezultat se imenuje krepost. To je tem bolj resnično, ker klic bližnjega vsakemu človeku nalaga, naj se zaveda, da njegovo svobodo v nekaterih pogledih določa svoboda drugih, ki je prav tako utelešena kakor njegova, ter da njihovo svobodo določa njegova. Vsakokrat gre notranja luč skozi materialno posredovanje in mu kot zadnjemu prinaša nazadnje izžarevanje Dobrega.

Prvotna odprtost absolutno Dobrega na dnu »cogito-sum« (ali presevanje božje podobe, imago Dei, v razmerju do svojega pravzora (arhetipa) ne ostane stalno dejavna (aktualna). Ostane pa v spominu »tamquam nota artificis operi suo impressa« kot umetnikov odtis, podeljen svojemu delu, (Descartes, Medit. III, Adam-Tannery VII, 51). Ker je soodločala pri prvem javljenju duha samega sebi, ne more popolnoma izginiti v pozabo, celo tedaj ne, če se človek odvrne od dobrega in se poganja za posameznimi predmeti uživanja ali koristi. Nadalje ta prvotna odprtost sestavlja vsaj transcendentalno predvédenost, kaj je razodetje, in tudi mesto, na podlagi katerega se »pozitivno« razodetje stare in nove zaveze že od začetka obrača na vse človeštvo. Toda tudi ko se to razodetje pojavi v zgodovinskem a posteriori, ne smemo pozabiti, da (transcendentalno-dialoški) poziv bližnjega prav tako nosi v sebi neko prvobitno naravo kakor poziv Dobrega samega na sebi.

Kakšna bosta stopnja in raven jasnosti, ki jo bo dejansko imelo »pozitivno« razodetje take vrste zunaj bibličnega prostora, to je odvisno samo od notranjega Učitelja; vendar pa ta po sv. Pavlu usmerja celo srce poganov samih k cilju, ki je postal dovolj jasen, k cilju tistega daru, v katerem je Bog samega sebe dal v Jezusu Kristusu.

Ad. 3. Za čas, ko je zatemnela prvotna osvetlitev Dobrega, ki se je razodelo kot milost in ljubezen, da bi prejelo svoboden odgovor osebka, hvaležnega za sam dar svojega bitja, nastopi opominjevalna vloga direktivnega načela, ki kot tako noče ne nadomestiti ne predstavljati Dobrega samega na sebi, marveč nanj samo spominja in opozarja. Za najvažnejše položaje utelešenega in družabnega duha se to opozarjanje javlja kot »naravni zakon«. Tega ne smemo pobožiti (divinizirati), marveč mu pustiti bistveno

relativno oznako, da ne okosteni, marveč more razodevati živo naravo Dobrega in daru samega sebe, ki nam ga daje.

Ta pripomba velja tudi za Kantov kategorični imperativ, ki je zaradi svojega formalizma prisiljen postavljati abstraktno »dolžnost«, v nasprotje s čutnimi nagnjenji, medtem ko gre v resnici za to, da se zavemo večjega pomena celotne »nagnjenosti« osebe k absolutno Dobremu, kakor so posamezna nasprotna nagnjenja. Kar si človek priliči vpričo absolutnega načela (v jeziku stoikov: oikeiosis), sovpada s prednostjo samega sebe na ljubo božji Dobrini in dobrini medčloveške občestvenosti.

### 8. Predbiblični naravni red

Kadar manjka svobodno in osebno Boga samorazodetje, tedaj človek išče svojo usmeritev za urejanje svojega nravnega življenja v urejenosti kozmosa, ki ga obdaja. Ker se ima za svoj obstoj zahvaliti celoti kozmičnih zakonom skupaj, zato je lahko razumeti, da se zanj področje izvora ali področje božjega meša s področjem narave. Taka teokozmološka etika se zruši, kakor hitro biblično dejstvo najde odmev v zgodovini.

1. Predbiblična etika, ki išče svojo usmeritev pri »physis«, more iti za dobrim, ki ustreza človeški naravi (honestum), po analogiji z dobrostjo naravnih bitji. To človeško dobro bo zapisano v okvir vseobsežnega svetovnega reda. Kolikor ta kozmični red razodeva neko absolutno vrednoto, odpira določeno področje za urejeno nravno delovanje; po svoji zemeljski in omejeni strani pa svobodi ne omogoča odločitve, da bi se v polnosti razcvetela. Nagibi za delovanje ostanejo deloma politični, kolikor so znotraj kakšne mikropolis — ali mikropola — in deloma individualistični in intelektualistični, kolikor se zdita najbolj zaželeni vrednoti teorija in spoznavanje zakonov, ki urejajo ritem vesolja.

2. Ko nastopi biblično dejstvo, obdari svobodni, od ustvarjene narave radikalno različni Bog človeka s svobodo, ki ne more več jemati vzorcev za svoje delovanje v podčloveški naravi. Če ta svoboda noče priznati svoje odvisnosti od Boga milosti, bo nujno iskala svoj temelj sama v sebi in bo nravno dejavnost razumela kot avtolegislacijo (samozakonodajo). To bo mogla storiti najprej tako, da napravi iz sveta, pojmovanega kot vzor, povzetek (rekapitulácija) v enoto kot nekaj vzornega (prim. Spinoza, Goethe, Hegel), da pa potem to predhodno stopnico pusti pasti (prim. Feuerbach, Nietzsche).

3. Ta razvoj je nepovraten. Čeprav obstoji stremljenje (prim. zgoraj 6, 3), da bi krščansko etiko skrčili nazaj na njene pripravljalne oblike v sv. pismu, lahko na drugi strani ugotovimo izžarevanje krščanske luči na nebiblične vere in etike (tako npr. naglašanje socialnih sestavin v Indiji: Tagore, Gandhi). Razlikovanje med eksistencialnim spoznanjem in izrecno dogmatičnim spoznanjem nas ponovno opozarja na opomin: »Ne sodite!«

### 9. Pokrščanska antropološka etika

Pokrščanska, a nekrščanska etika more iskati utemeljitev le v dialogalnem razmerju med človeškimi svobodami (Jaz-Ti, Jaz-Mi). V tem primeru zahvaljevanje, s katerim se obračamo na Boga, s priznavanjem, da se ima-

mo njemu zahvaliti za sam svoj obstoj, ni več temeljna in stalna odločitev (ópcija) svobodne osebe. Medsebojno priznanje med različnimi osebami je tedaj le drugotno, je dejanje relativne vrednosti. Meje, ki si jih drug drugemu nalagajo osebki, obdarjeni s samo po sebi neomejeno svobodo, se bodo zdele kakor od zunaj naložena prisila. Sinteza med dovršitvijo posameznika in družbe ostane tako neuresničljiva.

1. Tisto, kar od človeškega bivanja ostane kot pokrščanska »anarava« ali »struktura«, je medsebojni odnos svobod, ki vsaka od njih začudena stoji le pred seboj sámo in pred svojo razsežnostjo odgovora na poziv, ki se z njim nanjo obrača nekdo drug. Zdelo bi se, da tako spet najdemo in sprejmemo to »zlato pravilo«, omenjeno v evangeliju. Toda svoboda, na katero se obrača poziv, ne more uvideti, da sama sebe kratko malo dolguje neki drugi svobodi, ki je tudi ona človeška, sicer bi bila v končni analizi heteronomna. Takšna pokrščanska etika izključuje božji poziv, ki je temelj obeh svobod, za kateri gre. V takem primeru ostaneta medsebojno občestvo in predanost omejena in preračunana. Ali je intersubjektivnost umevana kot drugotna oblika, ki je ni moč še naprej razlikovati od edinega vse obsegajočega subjekta (osebka) ali pa subjekti ostanejo drug pred drugim neprodirni, kakor monade.

2. Takó imenovane »človeške« znanosti lahko prispevajo posamezne koristne spoznave glede pojava človeškega bivanja: vendar pa ne bodo razrešile v temeljne aporije (slepe ulice) človeškega bratstva.

3. Antropološka aporija dosega svoj vrh v smrti posameznika, ko dokončna sinteza med človekovo osebno dovršitvijo in njegovim vključevanjem v družbo postane nemogoča. Poskusi, kako bi mogli v teh dveh smereh odkriti smisel, ostanejo brez medsebojne zveze. Tako postane nemogoče razviti neko znotrajsvetno (zgolj svetno) etiko, ki bi bila sama v sebi razvidna. Spričo nesmisla, ki označuje smrt in s tem tudi življenje, ki se izteka v smrt, more torej človek zavrniti kakršno koli pritrditev etičnim zakonom. Vrednote osebne dovršitve in vključenja v družbo (socialne integracije) se povezujejo med seboj le v Kristusovem vstajenju, ki je jamstvo za dovršitev posameznika in cerkvenega občestva — in po tem občestvu za dovršitev sveta. Takó more biti Bog »vse v vsem«, ne da bi uničil svet.

## POUK DUHOVNIŠKIH KANDIDATOV V CERKVENEM PRAVU

**(Okrožnica kongregacije za katoliško vzgojo)**
**Rim, 2. aprila 1975**

Njihovim ekscelencam škofijskim ordinarijem (tudi tistim vzhodnega obreda), častitim redovnim ordinarijem ter rektorjem njihovih semenišč oziroma sholastikatov.

Ta zadnja leta je za študij cerkvenega prava iz različnih razlogov posebno pri bogoslovcih znatno manj zanimanja; to pa se neugodno kaže v življenju Cerkve.

Kongregacija za katoliško vzgojo se zaveda svoje odgovornosti za duhovniško in bogoslovno vzgojo in bi se tudi rada odzvala različnim ustreznim spodbudam: zato čuti dolžnost, da pritegne pozornost krajevnih škofov in višjih redovnih predstojnikov na to, kako potreben je študij cerkvenega prava; potreben prav takó za primerno pripravo prihodnjih dušnih pastirjev kot za to, da ima Cerkev na tem področju strokovno usposobljene može, ki bodo sedaj veljavno cerkveno pravo in prihodnji Cerkveni zakonik s pristojnostjo razlagali ter skrbno varovali in izvajali.

Ne zdi se odveč navesti tukaj kratek pregled težav, ki jih pri tem študiju kar precej splošno srečujemo celo pri duhovniških kandidatih. Te težave lahko povzamemo v dve skupini: dejstvo, da imajo sedanji Cerkveni zakonik za preživel, med tem ko novega še ni; in nepopolna, celo izkrivljena razlaga ekleziologije II. vatikanskega zbora.

**Prva težava zgine,** če pomislimo na tole: Cerkveni zakonik še ni bil razveljavljen, tudi ne moremo imeti modrih pastirjev, učiteljev, sodnikov cerkvenih sodišč ter poznavalcev cerkvenega prava, ki bi ga znali uporabljati, kjer manjka primerna zgodovinsko pravna priprava in kjer bi bolj ali manj slabo poznali Zakonik, ki ima še vedno zakonsko moč. Sicer pa so po koncilu objavili številne uradne dokumente, ki se nanašajo na uresničitev koncilskih navodil; ti dokumenti imajo čisto juridično naravo in je jasno, da jih je treba poglabljati in preučevati. Študijske snovi je tedaj na tem področju obilo; poznati jo morajo strokovnjaki, a tudi duhovniški kandidati in študentje, ki obiskujejo teološke in juridične fakultete.

**Druga težava** — ki je bolj subtilna, ker zadeva resnične vzroke, zakaj manjka zanimanja za pravne discipline — zahteva nekaj trenutkov premisleka, če hočemo razumeti, da prav ekleziologija, ki jo je osvetlil II. vatikanski zbor, zahteva pospeševanje prava v Cerkvi.

## I. Kakšno vlogo ima kanonsko pravo v Cerkvi

II. vatikanski zbor zlasti v dogmatični konstituciji o Cerkvi podaja poglobljeno spoznanje o Cerkvi pod njenim dvojnim vidikom: karizmatičnim in institucionalnim. Na Cerkev gleda predvsem kristocentrično: Cerkev je nadaljevanje dela učlovečenja in velikonočne skrivnosti. Med bistvenimi elementi narave Cerkve zavzema čisto jasno prvo mesto ontološka stvarnost milosti, kolikor je deleženje božjega življenja. Pri tem posredovanju božjega življenja služi kot sredstvo zakramentalni in hierarhični ustroj.

Zbor je namreč najprej jasno izrazil zakramentalni ustroj Cerkve, potem pa naglasil, da sta družba, ki jo sestavljajo hierarhični organi, in Skrivnostno Kristusovo telo, da sta vidno in duhovno občestvo, ena sama sestavljena stvarnost; sestavlja jo dvojni element: človeški in božji. Po analogiji je Cerkev podobna skrivnosti učlovečene Besede: »Kakor namreč božja Beseda privzeto človeško naravo, ki je z njo neločljivo združena, uporablja kot živ organ odrešenja, na podoben način uporablja za rast telesa socialno organizacijo Cerkve tisti Kristusov Duh, ki jo izživlja« (8). »(Cerkev) ... zedinjeno zaradi nebeških dobrin in z njimi obogateno, je Kristus na tem svetu ustanovil in uredil kot družbo in jo oskrbel s sredstvi, pripravnimi za vidno in družbeno edinost. Tako Cerkev, ki je hkrati vidna družba in duhovno občestvo, potuje skupaj z vsem človeštvom ...« (CS 40).

Če Cerkev tako predstavimo, laže vidimo, kako je v svoji celoti in edinosti neločljivo, čeprav pod različnimi vidiki, hkrati občestvo milosti in hierarhična družba, in kako tako njen lastni ustroj po njeni sami naravi globoko določa in mora določati nadnaravni vidik. Vedno je treba ohranjati ta odnos med božjim in človeškim elementom, ki ga nam podaja Kristus v svoji lastni osebi.

Takó se nam torej v luči koncilske ekleziologije jasneje kažeta pravo mesto in nujnost kanonskega prava. »Zakon« dobiva večjo veljavo, ker bolje razumemo njegovo vlogo v življenju Cerkve.

Prednost gre brez dvoma ljubezni, »toda ljubezni brez pravičnosti — ta pa se izraža v zakonih — ne more biti. Ena in druga (ljubezen in pravičnost) korakata vštric in se vzajemno dopolnjujeta, ker potekata iz enega samega vira, ki je Bog. Sicer pa je po besedah sv. Pavla (Rimlj 14,17), pravičnost in mir in veselje v Sv. Duhu« (Pavel VI. udeležencem »Kanonskega obnovitvenega tečaja za sodnike in druge sodnijske uslužbence«, ki ga je priredila papeška Gregorijanska univerza — AAS /1974/, 12).

Prednost gre duhu in notranjosti, vendar ostanejo vedno nedotakljive sestavine, ker jih je hotel ustanovitelj Cerkve, organsko vključenje v cerkveno telo, navzočnost avtoritete in njej dolžna podrejenost. V Cerkvi »svoboda in avtoriteta nista dva nasprotujoča si pojma, marveč dve vrednoti, ki se dopolnjujeta in katerih vzajemna pomoč pospešuje hkrati rast skupnosti in sposobnosti za pobudo ter osebno bogatenje vseh njenih članov. Ko naglašamo načelo avtoritete in nujno potrebo po pravnih odredbah, ne mislimo količkaj zmanjšati vrednosti svobode ali njene cene, ki jo mora imeti v naših očeh; s tem namreč hočemo naglasiti, kaj se zahteva za uspešno zavarovanje skupne blaginje, v katero prav na začetku sodi uporaba svobode same; to uporabo svobode pa lahko primerno zagotovi samo razsodna ureditev življenja v skupnosti. Kaj bi namreč koristila posamezniku priznana svoboda, če je ne bi ščitile modre in primerne norme« (Pavel VI. avditorjem Svete rote 29. I. 1970 — AAS 62 /1970/, 115)?

Spet nam prav II. vatikanski zbor v svoji dogmatični konstituciji o Cerkvi pomaga laže razumeti vlogo cerkvenega prava celo v krajevnih Cerkvah. Načelo subsidiarnosti jasno kaže, da so poleg za vso Cerkev veljavnih norm tudi partikularne norme za krajevne Cerkve.

### II. Zakaj je potreben študij kanonskega prava

Zgornja razmišljanja nam lahko pomagajo osvetliti, kako nujno je pospeševanje kanonskega prava ne samo z vidika vesoljne Cerkve temveč na vseh stopnjah cerkvene organizacije. Uvidimo lahko, kako važno je imeti strokovno usposobljene kanoniste za pouk teologije v organizacijskih telesih škofijskih kurij, na pokrajinskih cerkvenih sodiščih, pri vodstvu redovnih družb itd. Škofovskim konferencam samim, sinodam, škofijskim ordinarijem in redovnim predstojnikom so potrebne osebe, ki so za pravno področje dobro pripravljene; osebe, ki bodo lahko dajale svojo strokovno pomoč ne samo pri zadevni vzgoji prihodnjih duhovnikov in pravilno razlagale splošno pravo, marveč bodo lahko strokovno formulirale tudi posebno pravo — se

pravi čim bolje sestavile zakone, tako po vsebini — in jih pomagale izvajati.

Prav je, če omenimo, da se redovne ustanove okoriščajo z dobo »poskusov«, ki jo predvideva motu proprio »Ecclesiae Sanctae« (1966), in preverjajo svoje posebno pravo ter preučujejo celo nove strukture.

Gre torej za nenadomestljivo pomoč in sodelovanje s cerkveno oblastjo pri njeni vodstveni vlogi (ki je od njene pastoralne naloge neločljiv vidik), da bi se urejeno in mirno razvijalo družabno življenje krščanskega občestva, da bi se pospeševal apostolat in bi zakonite pravice vseh bile deležne poštene obrambe.

Zato je potrebno in nujno, da uspešno pripravimo take sodelavce. Toda nihče ne sme biti slep za to, da mora imeti tudi duhovnik v dušnem pastirstvu primerno pravno izobrazbo, da lahko prav opravlja dušnopastirsko službo, ki je povezana z njegovim duhovništvom.

Zato je nujno, da se škofje in redovni predstojniki bolj zavedo svoje dolžnosti, da dajejo pobudo za študij kanonskega prava in ga pospešujejo.

Zato tudi Kongregacija za katoliško vzgojo v soglasju s Kongregacijami za vzhodne Cerkve, za evangelizacijo narodov ter za redovnike in svetne ustanove posreduje te misli krajevnim ordinarijem in redovnim predstojnikom v prepričanju, da se bodo z vso vnemo in pastoralno skrbnostjo odzvali na sedanje stanje in poskrbeli za primerne ter odločilne ukrepe.

### III. Praktična navodila

Ko gre za konkretno uresničenje, lahko naslednja navodila olajšajo različne naloge, ki jih stanje zahteva:

1. V nobenem velikem semenišču ali sholastikatu (tem bolj na nobeni fakulteti ali oddelku za teologijo) ne sme manjkati stolica za kanonsko pravo (prim. Ratio fundamentals institutionis sacerdotalis, n. 34); spada naj med obvezne discipline.

2. Pri pouku naj bi podajali splošne teološke temelje kanonskega prava ter posebne teološke temelje vsake pravne ustanove. Tako in v tem smislu bodo osvetljevali duha, ki oživlja cerkveno pravo (v nasprotju z drugimi pravnimi redovi), ter njegovo dušnopastirsko vlogo.

3. Pouk kanonskega prava naj bi podajali takó, da si bo prihodnji duhovnik prisvojil načela in norme za pastoralno življenje. Po potrebi naj bi prikazovali tudi zgodovino norme v njenem razmerju do njenih različnih teoloških kontekstov. Podajali naj bi tudi zadostno poznavanje domačega civilnega prava, ki se nanaša na iste probleme kot kanonsko pravo, zlasti na mešanih področjih, ki sodijo pod pristojnost Cerkve in države (kot tudi kokordatnega prava tam, kjer je).

4. Pouk kanonskega prava mora upoštevati zahteve ekumenizma in spoštovati cerkveno zakonodajo, ki se nanj nanaša, ko obravnava vprašanja ekumenske narave, ki segajo na pravno področje; posebno pozornost naj posveča liturgično-zakramentalnemu področju.

5. Da se izogne preveč abstraktnemu pouku, naj uvaja študente v prakso obravnavanih vprašanj tako, da se bodo seznanjali s primernimi in točnimi formularji ter jih uporabljali, z različnimi pravnimi postopki (z razčlembo njihovih posameznih stopenj) itd., in sicer takó na upravnem kot sodnem

področju. V ta namen bi bilo zelo koristno organizirati za študente obisk uradov in pokrajinskih škofijskih sodišč ali tudi povabiti v semenišče sodnike, branilce vezi itd.

6. Posebej glede metode pouka:

a) Pouk naj bi ne potekal enako v semeniščih in na fakultetah za cerkveno pravo, zakaj namen je pri obeh različen. Zato naj bi kolikor moč črtali z dnevnega reda sporna vprašanja ali čisto monografske raziskave, razen če ima kakšen tovrsten študij poseben dušnopastirski pomen.

b) V Pravilniku o duhovniški vzgoji (prim. DV 1) vsakega naroda in vsake redovne družine bo podrobneje določena učna snov. Za to bo še tem bolj poskrbljeno v študijskem programu vsakega velikega semeniščа in redovnega študija: določeno bo število učnih ur za pouk kanonskega prava.

7. Profesorji, ki so odgovorni za pouk kanonskega prava, naj bi vedno vzdrževali stik s profesorji drugih teoloških disciplin, da bi v ozračju sodelovanja in bratske pomoči lahko prispevali svoj delež pri sestavi in izvedbi letnega programa predavanj (ta bo seveda moral ustrezati zahtevam v Pravilniku o duhovniški vzgoji vsakega naroda ali redovne družine).

8. Škofijski in redovni ordinariji naj primerno poskrbe, da se bodo lahko njihovi učitelji kanonskega prava redno udeleževali tečajev za »aggiornamento«, ki jih bodo v ta namen priredile bodisi fakultete ali instituti cerkvenega prava bodisi ta ali ona škofovska ali redovna konferenca.

9. Pri pobudah za stalno izobraževanje klera bodo tam, kjer bodo prirejali obnovitvene tečaje, vključili predmete, ki se nanašajo na kanonska vprašanja (to velja za pastoralne ustanove, upoštevaje njihove lastne naloge).

10. Krajevni ordinariji kot tudi redovni predstojniki naj bi poslali nekaj svojih duhovnikov na fakultete ali inštitute kanonskega prava, bodisi s tem namenom, da bi se usposobili za pouk, bodisi da bi se specializirali na tem ali onem pravnem področju, kakor pač zahtevajo potrebe. Kar se tiče latinskih ordinarijev, ki imajo na svojem področju katoliške ali pravoslavne vernike vzhodnih Cerkva, bodo skrbeli, da bo nekaj njihovih duhovnikov obiskovalo tečaj za specializacijo v vzhodnem cerkvenem pravu ali celo fakulteto za vzhodno kanonsko pravo pri Papeškem vzhodnem zavodu v Rimu.

Računamo z vašim popolnim sodelovanjem, da se zadovoljivo razreši ta problem, ki nam zbuja skrbi. Vnaprej se vam iskreno zahvaljujemo in vas prosimo, da sprejmete izraze našega spoštovanja in popolne vdanosti.

Gabriel Marie Card. GARRONE
J. SCHROEFFER, tajnik

# PREGLEDI

## MEDNARODNA TEOLOŠKA KOMISIJA O KRŠČANSKI NRAVNOSTI

Že takoj v začetku svojega prvega petletja, to je leta 1969, si je Mednarodna teološka komisija (MTK) za svoj program določila preučevanje nekaterih velikih, danes pomembnih vprašanj: enota vere in teološki pluralizem, duhovniška služba, spoznavni kriteriji krščanske nravnosti. Prošnja tajništva škofovske sinode je temu dodala še raziskavo o škofovski kolegialnosti (zbornosti).

Prvi dve témi sta bili še posebno predmet pozornosti, kajti MTK je preučevala vprašanja o duhovniški službi v letih 1970, 1971 in 1974. Kot rezultat tega preučevanja sta izšla dva teksta in bila predložena široki javnosti. »Le ministère sacerdotal«. Zbirka »Cogitatio Fidei«, št. 60, Paris 1971, je objavila sestavek (rapport), ki ga je izdelal p. Le Guillou s sodelovanjem drugih članov podkomisije: H. Urs von Balthasarja, msgr. C. Colomba, Gonzalez de Cardedala, p. Lescrauwaeta, msgr. J. Medina-Esteveza. Leta 1974 so Documentation Catholique (n. 13) in razne revije objavile v več jezikih del izsledkov plenarnega zborovanja o »apostolstvu Cerkve in o apostolskem nasledstvu«.

Témo o pluralizmu je že leta 1971 začela proučevati na svojih zborovanjih podkomisija pod predsedstvom J. Ratzingerja, profesorja v Regensburgu; dokončno so jo obdelali leta 1972 in so o rezultatih objavili zvezek, ki je trenutno na voljo v nemščini in italijanščini: Die Einheit des Glaubens und der theologische Pluralismus (Enota vere in teološki pluralizem), Johannes V., Einsiedeln 1973; Pluralismo, unità della Fede e pluralismo teologico, Bologna 1974. V francoščini in angleščini so doslej objavili le teze, ki povzemajo zaključke, in zraven kratek komentar msgr. Medina: Unité de la foi pluralisme théologique, v: Esprit et Vie, 14. 6. 1973, str. 371—375.

Medtem ko se je podkomisija za preučevanje krščanskega upanja usmerila v preučevanje teologije osvoboditve, ki bi naj v načelu bilo dovršeno leta 1976, je podkomisija za moralko[1] s pomočjo številnih izvedencev usmerila svoja raziskovanja v več smeri: uporaba sv. pisma v krščanski moralki, nauk cerkvenega učiteljstva (kar bi bilo v obširnejšem kontekstu znova predmet preučevanja v letu 1975), kriteriji o nravni dobrosti dejanja, smisel krščanske moralke (nravnosti), opiranje na »človeške« znanosti (sciences humaines). O tej zadnji témi je tajništvo zbralo številne pomembne razprave in jih objavilo v »Studia moralia« Alfonzijanske akademije

[1] V prvem petletju so bili v tej podkomisiji: p. Lonergan SJ, p. Feuillet PSS, msgr. Oleynik, p. Vagaggini, H. Schürmann, msgr. Delhaye. Tem trem zadnjim članom, ki so bili leta 1975 znova imenovani, so se pridružili W. Ernst, p. Hamel SJ, B. Inlender in p. Mahonney SJ.

leta 1974.[2]. Skupina razprav o sv. pismu je posebno obširna in bo v kratkem predmet več objav; isto velja za študije o kriterijih nravnosti človeškega dejanja.

## NOVA KNJIGA O JEZUSU

Lanske jeseni je izšla knjiga flamskega dominikanca Edvarda Schillebeeckxa: »Jezus — het verhaal van een levende« (Jezus — pripoved o nekom ki živi).

Avtor spada med svetovno najbolj znane in najresnejše teologe. Zadnjih nekoliko let ni bilo o njem kaj slišati. Danes, ko stoji pred nami izredno kristološko delo od več kot 600 strani, vemo, da so morala biti ta leta čas intenzivnega dela. Podobno kot pred meseci H. Küng, tako želi tudi Schillebeeckx pisati za vse, ki jih zanima »človeška usoda«, posebej pa še za kristjane in tiste, ki razmišljajo o svoji veri. Vendar utegne biti Schillebeeckx težak za teološko neizobraženega človeka.

Vsekakor gre za knjigo, ki jo nekateri — poleg tega, da je postala najvažnejše delo na teološkem trgu — vzporejajo po pomembnosti z Barthovim Pismom Rimljanom in K. Adamovim Bistvom katolicizma.

Avtor je knjigo razdelil na štiri dele. V prvem delu navaja literarni in zgodovinsko kritični prikaz kriterijev in norm, s pomočjo katerih je mogoče danes zgodovinsko kritično govoriti o Jezusu. O Jezusu pa ne začne govoriti neposredno, pač pa se mu približa skozi življenje tiste skupnosti, ki jo je ustvaril. Evangeliji so najprej pričevanja vere in ne **zgolj** dokumenti ali biografija.

Drugi, zelo obširni del zajema pod naslovom »Evangelij Jezusa Kristusa«, ne samo oznanilo, temveč tudi stvarnost odrešenja ljudi po Jezusu. Odrešenje je konkretizirano v Jezusovi zgodovinski osebi, v njegovih čudežnih delih in v oznanjevanju božjega kraljestva.

Sveto pismo nove zaveze je utemeljeno v drugačni, tj. »narativni kulturi« in se zato od naše kulture močno razlikuje. Današnji človek ne more tako »prvotno neposredno« poslušati Jezusovega sporočila, kot so ga njegovi učenci ali kristjani prve skupnosti poslušali. Kljub temu pa se moderen človek lahko prebije do »drugotne primitivnosti, potem ko je obvladal stadij znanstvene zgodovinske raziskave in kritike ter se povrnil k »narativni preprostosti« (nedolžnosti).

Tretji del obravnava interpretacijo Kristusa v zgodovini, kjer raziskuje pota predkanonske kristologije: starozavezni in poznojudovski horizont, na

---

[2] »Studia Moralia« (zv. 12, Academia Alfonsiana, Roma 1974) so objavila dobršen del izdelkov, ki so jih predložili izvedenci Mednarodni teološki komisiji o tej temi glede »človeških« znanosti v odnosu do krščanske moralke. Navedimo: P. Toinet, Expérience morale chrétienne et morales philosophiques, str. 9—46; J. Etienne, Le rôle de l'expérience en morale chrétienne, str. 47—54; J. Endres, der Beitrag der natürlichen Wissenschaften, namentlich der Moralphilosophie, zum Aufbau einer Moraltheologie, str. 55—80; L. Vereecke, Histoire et morale, str. 81—95; R. Vancourt, Morale et idéologie, str. 97—134; A. Ple, L'apport du freudisme à la morale chrétienne, str. 135—155; A. Resch, Das moralische Urteil bei Sigmund Freud, str. 157—182; J. de la Torre, Nuevos supuestos metodologicos de la teologia politica, str. 183—256.

katerem so se razvijale prve kristologije. Tu se avtor manj ustavlja na važnejših pojmih spekulativne kristologije.

V zadnjem delu: »Kaj mislijo ljudje o meni?«, pride bralec do spoznanja, da mu avtor ni hotel dati kakšne zaključene biografije o Jezusu, niti izdelane kristologije za modernega človeka, pač pa samo »prolegomenon moderne kristologije«.

Komentatorji naglašujejo,[1], da se je Schillebeeckx v tem svojem najnovejšem delu pokazal kot znanstvenik in iskatelj. Prav zaradi tega so bralci sprejeli z velikim zanimanjem to knjigo, bralci namreč, ki so skupaj z Newmanom prepričani, da je pot vere speljana »in umbris et imaginibus«.

Lojze Bratina

## ALI SPADAJO DEVTEROKANONIČNE KNJIGE V EKUMENSKO SVETO PISMO?

Vsakokratni izid sv. pisma je religiozen in kulturen dogodek. Religiozen zato, ker je sv. pismo temelj razodete religije in vsaka izpopolnjena izdaja sv. pisma bolje približa pravi pomen božje besede; kulturen pa zato, ker je nadaljevanje tradicije, s katero se je začela slovenska književnost. Primož Trubar, prvi slovenski pisatelj, je izdal leta 1555 Matejev evangelij in leta 1582 vso novo zavezo, Jurij Dalmatin pa dve leti pozneje celotno sv. pismo stare in nove zaveze.

Ekumenska izdaja pa je povrh tega tudi plod resnih prizadevanj za zbliževanje kristjanov med seboj. Naravno je, da so se prav ob sv. pismu pokazali prvi sadovi ekumenizma. Sv. pismo priznavajo tudi ločeni bratje za božjo besedo in iz njega duhovno živijo. Čeprav se v razlaganju sv. pisma kristjani razhajajo, vendar duhovno vsi živijo iz njega, zato je božja beseda v njem najbolj primerna osnova ekumenizma. Očenaš je redna molitev ločenih bratov na skupnih srečanjih, in ko vidiš, da vsi izgovarjajo isto svetopisemsko besedilo, začutiš, da ravno iskreno teženje pravilno razumeti božjo besedo največ pripomore k medsebojnemu razumevanju in odstranjevanju ovir. Če se ločeni bratje sporazumejo ob enem svetopisemskem besedilu, se bodo nemara tudi ob drugem, kajti božja beseda v sebi ni razdvojena.

Ekumenska izdaja sv. pisma je za slovenske katoličane novost. Prvič je izšlo celotno sv. pismo v eni knjigi. Evangeličani in drugi so tega vajeni, ker Britanska biblična družba že dolgo izdaja celotno sv. pismo v eni knjigi, kot je to storil Jurij Dalmatin s celotnim prevodom sv. pisma v slovenščino. Čeprav besedilo ekumenske izdaje ni na novo prevedeno — mimogrede naj pripomnim, da bi vsaj nova zaveza morala biti na novo prevedena, ker letos mineva že 50 let, odkar je bila na zadnje prevedena, —

[1] Greitemann N., Wendepunkt in der holländischen Theologie?, Herder-Korrespondenz, 6, 1975, 306—309.

temveč z majhnimi popravki ponatisnjeno besedilo mariborske izdaje iz leta 1958-61, je njen posebni uspeh ravno v tem, da so jo sprejeli tako katoličani kot evangeličani ter drugi. Seveda se ob njenem izidu oglašajo tudi ugovori in kritike. Med katoličani se nekateri pritožujejo, da jim takšna izdaja sv. pisma ne koristi veliko, ker nima opomb; med ločenimi brati pa slišimo pripombe na račun devterokanoničnih knjig. Te po njihovem ne sodijo v sv. pismo, ker jih nimajo za navdihnjene in tudi v izdajah Britanske biblične družbe jih več ne ponatiskujejo.

Ugovori so z enega in drugega vidika upravičeni, zato jih je treba pojasniti. Ekumensko sv. pismo res nima opomb v pravem pomenu niti ne uvodov v posamezne knjige, zato odstopa od veljavnih katoliških norm v izdajanju sv. pisma, vendar ne povsem. Na koncu vsake knjige je vselej nekaj skopih, pa zelo poučnih podatkov o naravi knjige, razdelitvi vsebine in pojasnil ključnih izjav. Mislim, da bi stvarnih (jezikovnih, topografskih, geografskih, arheoloških, zgodovinskih) opomb morala imeti precej več, saj imajo vse moderne izdaje sv. pisma, ki jih pošilja v svet Biblična družba, na koncu precej obsežen stvarni slovar, npr. Die Gute Nachricht, Good News for Modern Man itd. Teološke opombe vanjo res ne spadajo, ker to zahteva narava ekumenske izdaje. Brez dvoma je največji uspeh v tem, da sta se obe strani sporazumeli za skupno besedilo. Vsak prevod sv. pisma je v nekem smislu tudi njegov komentar. Tako se katoliški prevodi v marsičem razlikujejo od protestantskih (primerjaj idejne razlike med hebrejskim izvirnikom in septuaginto na eni strani in vulgato na drugi!). Ker je v ekumenskem sv. pismu besedilo prejšnjih katoliških izdaj, čeprav je bilo tu in tam na zahtevo evangeličanov nekoliko spremenjeno, je to dokaz, da obe strani soglašata o tem, kako naj se glasi danes božja beseda v slovenščini. Soglasje v besedilu bo gotovo vodilo tudi k soglasju v razlagi besedila.

Zakaj vsebuje ekumensko sv. pismo tudi devterokanonične knjige, pa hoče pojasniti pričujoča razprava.

### Needinost verskega izročila o navdihnjenju nekaterih svetopisemskih knjig

Kanonične so samo tiste knjige, ki so navdihnjene, to se pravi, da je Bog njihov glavni avtor. Ker pa je navdihnjenje nadnaravni dej in ga umsko sploh ni mogoče zaznati, kot ni mogoče videti v hostiji poveličanega Kristusa, je edino zanesljivo znamenje, ali je knjiga res nastala po navdihnjenju Sv. Duha ali ne, samo to, kaj meni versko izročilo o njenem poreklu in vsebini. Če je versko izročilo o kakšni knjigi vseskozi edino, da je od Boga, in je njena vsebina skozi tisočletja veljala za božjo besedo, potem je knjiga gotovo navdihnjena, toliko bolj, ker se je vera v Boga oblikovala po vsebini navdihnjenih knjig. Te knjige so že v najstarejši dobi imenovali homolegomenoi (homoios — enak, isti; legómenos — pripovedujoč), »isto pripovedujoče knjige«, ker vse posredujejo isti božji nauk in so jih vedno imeli vsi za navdihnjene. Danes jim pravimo protokanonične (prótos — prvi) knjige. Ker je bilo izročilo o božjem poreklu pretežnega števila svetopisemskih knjig vseskozi edino, je prav needinost o poreklu drugih, za nas razpoznavni znak, da niso navdihnjene. Knjige, o katerih je na sploš-

no vladal dvom, ali so o njihovem božjem navdihnjenju samo ponekod dvomili, so imenovali antilegomenoi (antí — proti), ker pripovedujejo stvari, ki niso v skladu z razodetjem ali jih niso imeli vsi za navdihnjene; mi jim pravimo devterokanonične (deúteros — drugi) knjige, protestanti pa apokrifne (apókryfos — skriven, tajen, lažniv) knjige in jih sploh ne štejejo med svetopisemske knjige.

Devterokanoničnih knjig je 14, in sicer 7 starozaveznih in 7 novozaveznih. Od starozaveznih knjig so devterokanonične štiri zgodovinske knjige: Tobijeva (Tob), Juditina (Jdt) ter prva in druga knjiga Makabejcev (1 Mkb, 2 Mkb); ena preroška knjiga: Baruhova prerokba z Jeremijevim pismom (Bar) in dve modrostni knjigi: Sirahova knjiga (Sir) in knjiga Modrosti (Modr). Izmed novozaveznih knjig spada med devterokanonične šest poučnih: pismo Hebrejcem (Hebr), Jakobov list (Jak), drugi Petrov list (2 Pet), drugi in tretji Janezov list (2 Jan, 2 Jan), Judov list (Juda) in edina preroška knjiga nove zaveze, Apokalipsa ali Razodetje evangelista Janeza (Raz).

Starozaveznim devterokanoničnim knjigam odrekajo navdihnjenje Judje, protestanti in od moskovskega metropolita Filareta (1823) dalje tudi pravoslavni. Čeprav Judje niso bili vedno edini o drugotnem poreklu teh knjig, drži, da jih od Kristusa dalje kratko in malo ne priznavajo za svetopisemske knjige. Njihov odnos do teh knjig je globoko razdvajal tudi cerkvene očete in mnogi so se, s sv. Hieronimom na čelu, odločili za krajši judovski kanon. Omahovanje se je nadaljevalo, dokler niso na treh pokrajinskih sinodah sev. Afrike, in sicer v mestu Hippo (393) in dvakrat v Kartagini (397 in 419), pod avtoriteto sv. Avguština sprejeli daljši, grški kanon. Sklepe pokrajinskih sinod je potrdil florentinski cerkveni zbor (1441). Problem devterokanoničnih knjig je za katoliško stran dokončno razčistil tridentinski cerkveni zbor in na četrtem zasedanju določil, da so vse knjige, ki jih vsebuje vulgata, kateri je prisodil tudi juridično nezmotnost, svete in kanonične (EB 58.59). Protestanti in pripadniki reformiranih ločin se za ta odlok ne menijo, ampak vztrajajo pri krajšem, judovskem kanonu, ki obsega 39 knjig, katoliški pa 45. Čeprav je Luter prevedel tudi devterokanonične knjige in jih objavil na koncu svojega prevoda, so novejši protestanti v tem pogledu bolj radikalni. Devterokanoničnih knjig kratko in malo ne priznajo za svetopisemske knjige, zato jih več ne prevajajo in ne objavljajo v sklopu sv. pisma.

Glede novozaveznih knjig pa judovsko mnenje ne pride v poštev, ker Judje odklanjajo vso novo zavezo. Razlogov, zakaj je sedem novozaveznih knjig devterokanoničnih, je več, vendar o tem pozneje.

### Cerkev ni svetopisemskih knjig svojevoljno množila, ampak jih je kot take sprejela

Cerkev je sprejela svetopisemske knjige stare zaveze od sinagoge, zato je judovsko mnenje o poreklu in obsegu starozaveznih knjig nadvse pomembno. Cerkev ne more imeti v kanonu več starozaveznih knjig, kot so jih imeli Judje v stoletjih pred Kristusom. Ker pa do danes ne vemo natančno, koliko je bilo starozaveznih knjig v stoletjih pred Kristusom, je

vprašanje težko rešljivo. Najnovejša odkritja svetopisemskih rokopisov v skalnatih votlinah ob Mrtvem morju spričujejo, da v stoletjih pred Kristusom starozavezni kanon ni bil do kraja določen, čeprav je gotovo, da so Judje imeli svete knjige in jih jasno razlikovali od posvetnih. Obstaja nekaj posrednih dokazov, iz katerih sklepamo, kakšen je bil starozavezni kanon. Med najvažnejše sodi grški prevod sv. pisma stare zaveze, septuaginta (LXX). Čeprav Judje zaradi njenih idejnih razlik od hebrejskega izvirnika ne priznavajo LXX in tudi današnja LXX tekstno kritično ni identična z grškim prevodom, ki je nastal v II. stoletju pred Kr., vendar govorijo v prid LXX naslednja neovrgljiva dejstva:

1. LXX so prevedli Judje, ne Grki ali kakšen drug narod. LXX je nastala iz praktičnih in liturgičnih potreb med Judi v diaspori. Drži, da je živelo v dobi helenizma in tudi poprej veliko Judov zunaj domovine, posebno v večjih mestih Sredozemlja, vendar so ostali zvesti jahvizmu in vzdrževali stik z domovino. Iz številnih pápirov, ki so jih našli na Nilovem otoku Elefantine in v puščavskem pesku gornjega Egipta, je razvidno, da so obstajale med judovskimi izseljenci in rojaki v domovini zelo tesne pismene vezi. Za večje praznike so hodili v Jeruzalem, kakor je velevala postava, v tujini pa dosledno živeli po judovski šegi. Govorili so grško, samo doma in v sinagogi hebrejsko. Toda tisti, ki so bili rojeni v tujini, so vedno manj razumeli hebrejsko. Poznejši rodovi so tako pozabili hebrejščino, da niti sv. pisma niso več razumeli v materinščini, ko so poslušali svetopisemsko branje pri sobotnem bogoslužju. Vendar so sv. pismo še naprej brali v hebrejščini. Ko so odlomek prebrali, so stavek za stavkom prevajali v grščino. Ker tega ni bil vsak zmožen, so začutili živo potrebo po celotnem prevodu sv. pisma v grščino. To se je res zgodilo proti koncu II. stoletja pred Kristusom in tako je nastal prvi in najstarejši prevod sv. pisma stare zaveze v takratni svetovni jezik, grščino. Ker pravi legendarno Aristejevo pismo, da je to delo na pobudo egiptskega kralja Ptolomeja II. Filadelfa (285—247) opravilo 70 judovskih učenjakov, se prevod imenuje Septuaginta (LXX) ali »prevod sedemdeseterih«. Prevod vsebuje tako protokanonične kot devterokanonične knjige in ne dela med njimi nobene razlike. To je bilo uradno sv. pismo za vse Jude grškega jezikovnega območja, kot je bilo hebrejsko uradno sv. pismo za Jude v domovini. LXX so odobravali vsi Judje in so je zelo veseli, tako da so celo vpeljali praznik v spomin na njen nastanek. S tem da je bilo sv. pismo prepovedano v svetovni grški jezik, je prestopilo ozke meje Palestine in postalo znano tudi drugim narodom. Če bi bila božja beseda obtičala samo v hebrejščini, zlepa ne bi bila postala duhovno bogastvo vsega človeštva. Zato je nastanek LXX dejanje božje previdnosti.

2. LXX je nastala v popolni odvisnosti od Judov v domovini. Palestinski Judje so oskrbovali svoje rojake v tujini s svetimi knjigami. V dobi Ptolomeja II. Filadelfa so jim poslali Mojzesovo postavo, da so jo prevedli v grščino. Sto let pozneje jim ponujajo knjige, ki jih je zbral Juda Makabejec in jim v pismu sporočajo: »Če jih potrebujete, pošljite ponje« (2 Mkb 2,15). Iz tega sklepamo, da niso judovski učenjaki prevedli nobene knjige, ki je Judje v domovini ne bi imeli za svetopisemsko. In ker vsebuje LXX tudi devterokanonične knjige, so morali imeti palestinski Judje v stoletjih

pred Kristusom tudi te za navdihnjene ali vsaj o njihovem božjem poreklu niso resno dvomili. Judje so šele z nastopom krščanstva določili kanon in takrat iz tendencioznih razlogov črtali nekaj knjig; te so poprej ravnodušno uporabljali, kot spričujejo qumranske rokopisne najdbe.

3. LXX ima nesporno vrednost, četudi jo Judje danes ne priznajo in ne vemo zanesljivo, kako se je glasilo prvotno besedilo, ker je bila tolikokrat popravljena in spremenjena. Eno pa nesporno drži. To obliko starozaveznega svetopisemskega besedila so dosledno uporabljali Kristus in apostoli. Kadar koli novozavezni pisatelji navajajo sv. pismo stare zaveze, ga dosledno navajajo po grškem prevodu in ne po hebrejskem izvirniku in celo takrat, kadar se grški prevod razlikuje od izvirnika. Prav zato, ker so Kristus in apostoli uporabljali to obliko starozaveznega besedila in je ta oblika v vseh novozaveznih knjigah, mislijo nekateri strokovnjaki (npr. P. Benoit), da je LXX navdihnjena. Čeprav je to vrednotenje le nekoliko preveliko, ker je navdihnjen samo izvirnik, prevod pa samo toliko, kolikor je identičen z izvirnikom, vendar drži, da ima LXX starejšo, boljšo in tekstno-kritično kvalitetnejšo predlogo kot hebrejsko masoretsko besedilo. Vrsta strokovnjakov ,tudi protestanskih (M. Lagrange, P. Benoit, J. Wellhausen), meni da je sedanje hebrejsko (masoretsko) besedilo stvaritev učenih rabinov in umetno oblikovano. V njem je manj preprostih, začetnih, ljudskih tvorb, ki so značilne za izvirno besedilo in so tako pogoste v LXX.

Ker so Kristus in apostoli uporabljali tisto obliko starozaveznega besedila, ki vsebuje tudi devterokanonične knjige, sklepamo, da so imeli vse knjige brez razločka za božjo besedo, četudi je res, da nikoli direktno ne navajajo misli in izjav iz devterokanoničnih knjig. Morda za to ni bilo priložnosti. Bolj verjetno pa je, da evangelisti niso vsega zapisali, kar je Jezus povedal in učil, »kajti ko bi se vse to popisalo, mislim, da bi ves svet ne obsegel knjig, ki bi jih bilo treba napisati« (Jan 21,25).

4. Ker se je zdel mnogim prvi grški prevod preslab in so se v pokrščanski dobi nad njim hudo spotikali Judje, češ da to sploh ni pravo sv. pismo že zato, ker je grščina tako slaba, »kot bi jo lajali psi«, se je že zgodaj pojavila težnja po novem, stvarno in jezikovno, boljšem prevodu stare zaveze v grščino. Tako je nastalo v prvih dveh stoletjih po Kristusu več novih grških prevodov stare zaveze, npr. Simahov, Akvilov, Teodotionov in še nekateri anonimni prevodi. Vsi so nastali iz enega samega prizadevanja: oskrbeti boljše svetopisemsko besedilo v grščini. Če so hoteli biti ti prevodi nekaj boljšega, kako to, da niso izpustili devterokanoničnih knjig, če so bili takrat splošno prepričani, da te niso navdihnjene? Še več. Isti kanon imajo vsi prevodi, ki so nastali na podlagi LXX: koptski, etiopski, armenski, gotski in staroslovanski; delno tudi sirska Pešitta. Prevajalci bi bili morali izpustiti devterokanonične knjige, če bi bili prepričani, da niso svete ali bi bilo v dobi, ko so prevodi nastajali, to splošno prepričanje.

Najnovejše rokopisne najdbe v Qumranu in v drugih skalnatih votlinah ob Mrtvem morju spričujejo, da so Judje pred Kristusom poznali devterokanonične knjige in jih tudi uporabljali. Med rokopisno bero se je znašel tudi midraš, to je judovski komentar k Juditini knjigi. Kakšen smisel naj bi imel komentar Juditine knjige, če knjige same ne bi bili priznavali? Iz tega, da je obstajal celo komentar Juditine knjige, sklepamo, da so Judje

v stoletjih pred Kr. knjigo poznali in jo tudi brali. Ker so knjigo množično uporabljali, je bil potreben tudi komentar. In ker Judje pri bogoslužju niso nikdar brali apokrifnih knjig, sklepamo, da je Juditina knjiga vsaj nekaj časa ali v določenem predelu veljala za navdihnjeno.

Kakor potrjuje izročilo obstoj Juditine knjige, tako potrjuje na različne načine tudi obstoj drugih devterokanoničnih knjig.

Med qumranskimi rokopisi so našli kar štiri fragmente Tobijeve knjige, in sicer tri aramejske in hebrejskega v četrti votlini (4 Q Tob). Hebrejski se sijajno ujema z najboljšim besedilom Tobijeve knjige, ki ga vsebuje sinaitski kodeks (S).

V drugi qumranski votlini so našli več odlomkov Sirahove knjige (npr. Sir 6,20—31) v hebrejskem izvirniku, čeprav poznamo danes knjigo v grškem prevodu. Rokopisna najdba potrjuje izjave rabinov, da se je knjiga imenovala v hebrejskem izvirniku »Pregovori Sirahovega sina« in ima prav Hieronim, ko pravi, da so Judje knjigo imenovali Mišlê — Modrost. Tudi v kairski genizi so odkrili (1896—1930) pet odlomkov hebrejskega izvirnika Sirahove knjige tako, da iz njih lahko rekonstruiramo kar 2/3 besedila te knjige.

V sedmi qumranski votlini so našli odlomek Jeremijevega pisma (cf. J. T. Milik, Ten Years of Discovery in the Wilderness of Judea,[2] London 1963, 31.32).

Grško besedilo 1 Mkb je prav gotovo prevod izgubljenega hebrejskega izvirnika (cf. O. Eissfeldt, Einleitung in das AT,[3] Tübingen 1964, 785). To potrjujejo pogosti hebrejski izrazi, besedne zveze in semitska tvorba stavkov. Knjiga se od 14. do 16. poglavja presenetljivo ujema s spisi judovskega zgodovinarja Jožefa Flavija, ki je umrl okrog leta 95 po Kr. (cf. Judovske vojne I 1,1—2,3; Starožitnosti XII 5,1—XII 7,4). V knjigi Judovske starožitnosti sledi zgodovinar Flavij tja do XIII. poglavja zelo natančno 1 Mkb.

2 Mkb se tu in tam ujema s pismom Hebr (cf. 2 Mkb 6,19.28; 7,9 s Hebr 11,35); ko našteva apostol Pavel v pismu Rimljanom stvari, ki so jih pogani po božje častili, se zdi, da je bil močno odvisen od naštevanja malikov v knjigi Modrosti (cf. Rimlj 1,18—23 z Modr 13,1—9).

Baruhova spokorna molitev močno spominja na Jeremijevo govorico (cf. Bar 2,23 z Jer 7,34), zlasti pa je sorodna z Danielovo molitvijo (cf. Bar 2,23 z Dan 9,4—19), to pa ni moglo nastati brez poznanja Jeremijeve oziroma Danielove molitve.

Iz tega sledi, da so devterokanonične knjige zavzemale pomembno mesto v starozavezni religiji in močno vplivale tudi na miselnost novozaveznih pisateljev. Čeprav niso ti nikdar neposredno navajali izjav devterokanoničnih knjig, vendar nanje tolikokrat aludirajo, da so jih morali poznati. Malo je verjetno, da bi se sorodne misli zgolj naključno ponavljale, temveč jih novozavezni pisatelji povzemajo iz devterokanoničnih knjig, npr.:

»Odpusti krivico svojemu bližnjemu, potem bodo tudi tebi na tvojo prošnjo tvoji grehi odpuščeni« (Sir 28,2).
»Če namreč odpustite ljudem njih

pregreške, bo tudi vaš nebeški Oče vam odpustil« (Mt 6,14).

»Usti se, da Boga pozna in se imenuje otroka Gospodovega.
Zakaj če je pravični Sin Boga, se bo zanj zavzel in ga rešil iz roke nasprotnikov«. (Modr 2,13.18).
»V Boga je zaupal; naj ga zdaj reši, če mu dobro hoče; saj je rekel: 'Božji Sin sem'« (Mt 27,43).

»Po hudičevi nevoščljivosti je prišla smrt na svet in izkusijo jo, kateri so njegovi«. (Modr 2,24).

»Kakor je po enem človeku prišel greh na svet in po grehu smrt in je tako smrt prišla na vse ljudi, ker so vsi grešili«. (Rimlj 5,12).

Primerjaj še:
Modr 3,5—7 — 1 Pet 1,6 sl.
Modr 3,8 — 1 Kor 6,2
Modr 6,4 — Rimlj 13,1
Modr 6,8 — Rimlj 2,11
Modr 15,7 — Rimlj 9,21
Jdt 8,14 — 1 Kor 2,10 itd.

Vse to jasno spričuje, da starozavezne devterokanonične knjige močno odmevajo v kanoničnih knjigah nove zaveze, torej so jih novozavezni pisatelji morali imeti za navdihnjene. Knjige, ki so tako ali drugače, izrečno ali samo vključno privzete v novo zavezo, so gotovo navdihnjene. Za to jamčijo Kristus in apostoli. Ker so apostoli učili samo to, kar jim je bilo izročeno, so morale v apostolski dobi devterokanonične knjige veljati za božjo besedo, sicer se ne bi bile njih misli odražale v novozaveznih spisih. V apostolski dobi ni nihče delil svetopisemskih knjig na protokanonične in devterokanonične, pač pa so jasno razlikovali svetopisemske knjige od apokrifnih. Na grobovih prvih kristjanov v katakombah so zelo pogosto upodobljeni prizori iz devterokanoničnih knjig, npr. angel vodi Tobija, trije mladeniči v ognjeni peči..., nikdar pa prizori iz apokrifnih knjig.

Tudi apostolski očetje zelo pogosto navajajo misli iz devterokanoničnih knjig; tega gotovo ne bi bili delali, če bi bile veljale za apokrifne. Prakrščanski spis Didahe ali Nauk Dvanajsterih apostolov, nastal proti koncu 1. stol. ali v prvem desetletju II. stol. po Kr., pogosto navaja misli iz Sirahove in Modrostne knjige:

1,2 — Sir 7,30
4,5 — Sir 4,31 (36)
10,3 — Sir 18,1; 24,8
5,2 — Modr 12,7
10,3 — Modr 1,14

Še bolj pogosto navaja misli devterokanoničnih knjig Klemen Rimski v prvem pismu Korinčanom, nastalo okrog leta 96 po Kr. in so ga ponekod imeli celo za navdihnjeno:

3,4 — Modr 2,24
7,5 — Modr 12,10
27,5 — Modr 11,12; 12,12
45,6 sl. — Dan 3,24 sl.
55,4 sl. — Jdt 8
59,3 — Jdt 9,11
60,1 — Sir 2,11 (13)

Sv. Polikarp v pismu Filipljanom (okrog leta 135):

10,2 — Tob 4,10; 12,9

Hermonov Pastir (okrog leta 150, nekateri deli pa gotovo v 1. stoletju po Kr.):

Zapoved X,1,6 — Sir 2,3
Zapoved 1,1 — Modr 1,14
Zapoved 1,1 — 2 Mkb 7,28 (cf. II Messaggio della salvezza, Torino 1964, 95).

Po vsem tem še teže razumemo, zakaj so Judje v pokrščanski dobi izločili nekaj knjig iz sv. pisma, čeprav so jih v stoletjih pred Kristusom gotovo uporabljali, kar spričujejo qumranske najdbe in LXX. Različni nagibi so vplivali na Jude, da so okrajšali kanon. Med najvažnejšimi je brez dvoma to, da od Ezdra (V. stol. pred Kr.) dalje ni bilo več vplivne osebnosti, ki bi bila avtoritativno razsojala o naravi svetih knjig. Ker ni bilo prerokov, ki bi bili zagotavljali božji značaj spisom, ki so nastali v tej dobi, in ni bilo avtoritete, ki bi bila potrdila sveti značaj spisov, ki so nastali že davno poprej, pa jih preroki niso izrečno označili za božjo besedo, je bil zanje edini kriterij starost. Navdihnjena je samo tista knjiga, ki je izredno stara in jo splošno uporabljajo, medtem ko knjige, ki so nastale v dobi, ko ni bilo prerokov, po njihovem prepričanju, niso navdihnjene. Ta razlog je posebno jasno naglasil Jožef Flavij v knjigi Proti Apionu. Najprej pravi, da je samo 22 svetopisemskih knjig, in sicer: 5 Mojzesovih knjig, 13 preroških, ki so nastale po Mojzesovi smrti tja do Perzijskega kralja Artakserksa (V. stol. pred Kr.) in 4 knjige, ki vsebujejo hvalnice v čast Bogu in navodila za življenje. Število 22 je simbolično. Jožef je namerno skrčil kanon od 24 knjig na 22, ker ima sveti hebrejski alfabet 22 črk. Da bi dobil to število, je združil Rutino knjigo s knjigo Sodnikov in Žalostinke z Jeremijevo prerokbo. Četrta apokrifna Ezdrova knjiga, ki je nastala hkrati, izrečno pripominja v 14. poglavju, da so imeli Judje v 1. stol. po Kr. 24 svetih knjig. To mnenje je za III. in IV. stol. po Kr. potrdil tudi babilonski talmud. In ko Jožef Flavij našteje kanonične knjige, nadaljuje: »Vse pa, kar je bilo napisano od Artakserksa dalje pri nas, ne uživa enakega spoštovanja kot to, kar je bilo napisano poprej, kajti od Artakserksa naprej ni bilo več zanesljivega nasledstva prerokov« (Proti Apionu, 1,8).

Po padcu Jeruzalema in uničenju templja (leta 70 po Kr.) so Judje izgubili vse: narodno samostojnost, domovino, versko središče; preostalo jim je samo sv. pismo. Takrat se je Cerkev ločila od sinagoge. Medtem ko se je Cerkev vedno bolj uveljavljala, je šlo judovstvo vidno v zaton.

Judje so se zavedali, da so zgubili vlogo, ki so jo imeli v zgodovini, to pa jih je spodbudilo, da so se krčevito oklenili tega, kar jim je še preostalo, sv. pisma. V nenehnem sporekanju s krščanstvom so napravili red tudi v svoji religiji in skrupolozno odstranjevali iz sv. pisma vse, kar ni bilo zares staro in vsesplošno priznano. Pod vplivom ozkosrčnega farezeizma so odklonili vse knjige, ki niso nastale v njihovi domovini oziroma niso bile izvirno napisane v svetem hebrejskem jeziku. Ker so devterokanonične knjige nastale v dobi po Artakserksu in nekatere od njih tudi zunaj Palestine (Tob, Modr) oziroma nekatere izvirno niso bile napisane v hebrejščini (2 Mkb, Modr), so jih izločili iz sv. pisma. Tako je nastal okrajšani judovski kanon, ki pa ni identičen s kanonom, veljavnim v stoletjih pred Kristusom. Okrajšani kanon je tendenciozen ukrep Judov pokrščanske dobe in ne kaže prepričanja Judov predkrščanske dobe.

### Razlogi za omahovanje pri določanju novozaveznega kanona

Tudi kristjani dolgo niso bili edini, kateri spisi novozavezne vsebine so navdihnjeni in kateri ne. Posebno dolgo je vladala negotovost o pismu Hebrejcem, drugem in tretjem Janezovem listu, drugem Petrovem listu, Jakobovem listu in Apokalipsi. Medtem ko so imeli ponekod prvo Klemenovo pismo Korinčanom, Nauk dvanajsterih apostolov in Hermonovega Pastirja za navdihnjene knjige in jih brali pri bogoslužju, so omenjenim novozaveznim knjigam odrekali navdihnjenje. Na zahodu so dvomili zlasti o pismu Hebrejcem in drugem Petrovem listu, na vzhodu o nekaterih krajših katoliških listih in Apokalipsi. Edinosti tako dolgo niso dosegli zato, ker so te knjige večinoma namenjene posameznim cerkvam ali imajo povsem zaseben značaj (2 Jan, 3 Jan). Ker drugim cerkvam niso bile znane in se nanašajo na določene razmere naslovljenih cerkvá, so drugi menili, da knjige niso navdihnjene. Poteklo je precej časa, da so postale duhovna last vse Cerkve.

Proti koncu apostolske dobe je morala že obstajati zbirka Pavlovih pisem, ker jih omenja apostol Peter v 2 Pet 3,15 sl. in jih vzporeja z drugimi pismi, pri čemer misli na svetopisemske knjige stare zaveze, menimo, da Peter uvršča Pavlove spise med svetopisemske knjige, to se pravi, da jih ima za navdihnjene.

Iz II. stol. po Kr. je že znan obseg novozavezanih knjig. Seznam se imenuje Muratorijev fragment. Dokument je nastal v 8. ali 9. stol. in je napisan v slabi latinščini, izvirnik pa je bil napisan v grščini in je nastal proti koncu II. stoletja v Rimu ali bližnji okolici. Dokument je odkril leta 1740 v ambrozijanski knjižnici v Milanu italijanski učenjak L. A. Muratori. Berlinski profesor A. von Harnack pravi, da je bil to uraden dokument rimske Cerkve, ki sta ga izdala papež Viktor (189—198) ali Zeferin (198—217) ter obsega pregleden seznam novozaveznih kanoničnih knjig. Izmed knjig sedanjega kanona manjkajo: Herb, Jak, 1 Pet in 2 Pet, pač pa omenja nekatere apokrifne knjige, vendar pristavlja, da jih ni dovoljeno uporabljati pri bogoslužju.

Prav to stoletno omahovanje izročila in določeni subjektivni razlogi so nagnali Lutra, da se je odločil za krajši novozavezni kanon, čeprav rimska

Cerkev od pokrajinske sinode v Rimu leta 382 dalje neprestano priznava kanoničnost vseh 27 novozaveznih knjig.

### Zaključek

Nobeni knjigi ni mogoče podeliti navdihnjenja. Knjiga kot tako je navdihnjena, le naše spoznanje o njenem značaju ni edino. Če pa versko izročilo o poreklu kakšne knjige ni edino, je to zanesljivo znamenje, da ni navdihnjena. O poreklu devterokanoničnih knjig pa izročilo ni povsem needino, kot je edino o božjem poreklu kanoničnih ali profanem poreklu apokrifnih. Prav zato, ker o teh knjigah ni popolnega soglasja, čeprav novejša odkritja govorijo v prid katoliški tradiciji, bi bilo zelo zgrešeno, če jih ekumensko sv. pismo sploh ne bi imelo kakor tudi ne, če jih ima med protokanoničnimi kot njim enakimi. Devterokanonične knjige bi morale biti natisnjene na koncu kanoničnih; starozavezne so, novozavezne pa so razvrščene tako, kot je določil tridentinski koncil!

Če predlagam takšno razvrstitev svetopisemskih knjig, to ni odstopanje od prepričanja, da so vse knjige navdihnjene, temveč izraz spoštovanja do tistih, ki o tem mislijo drugače. Bistvo ekumenske izdaje je pa ravno v tem, da spoštuje mnenje enih in drugih.

Francè Rozman

## EROS IN AGÁPE

Ni dvoma, da tematika ljubezni zadeva središčno in najvišjo problematiko vsakega človeka in kristjana. Ni čudno, če se misleci vedno znova k njej povračajo. V zadnjem času smo lahko npr. opazili v nemškem govornem območju naslednje knjige:

Welte B., **Dialektik der Liebe,** Knecht, Frankfurt 1973.

Hildebrand von D., **Das Wesen der Liebe,** Gesammelte Werke, III, J. Habbel, Regensburg, 1971.

Kranz G., **Liebe und Erkenntnis,** Pustet, München, Salzburg, 1972.

Pieper J., **Ueber die Liebe,** Kösel, München, 1972.

Tem novim avtorjem je skupno naglaševanje **enotnosti** in edinosti človeške krščanske ljubezni, ki ne mobe biti nikdar razdeljena v nebeško in zemeljsko. S tem pa se seveda postavljajo v nasprotje s čisto določeno miselnostjo, ki je še posebej v bližnji preteklosti razbijala človekovo enotnost. Vse strastveno je namreč bilo prezirano ali vsaj manj vredno. Erotično je bilo identificirano s seksualnim, oboje pa je bilo obarvano s prizvokom manjvrednega.

Spomniti se je treba le najbolj znanih teologov, največ iz protestantskih krogov, ki so hoteli odločno izolirati specifično krščansko, dobrohotno ljubezen, ki se daruje (gift-love), tako imenovano »agápe« ali latinsko »caritas«, od vsake strastne, iščoče ljubezni (need love), ki je bila označena

z besedami »eros«, »amor concupiscentiae«. Najvažnejši avtorji so bili takrat:

Scholz H., **Eros und Caritas,** 1929.

Nygren A., **Eros und Agápe,** 1930—1937.

Brunner E., **Eros und Liebe.**

Vsem pravkar navedenim avtorjem je bilo lastno nezdružljivo ločevanje erotičnega, iščočega in zato tudi »sebičnega«, od krščansko ljubezenskega, požrtvovalnega. Celo najbolj sublimirana avguštinska erotičnost nemirnega duha, ki ne najde pokoja, dokler ne počiva v Bogu, je bila zanje odvisna od platonskega, poganskega pojmovanja erosa.

Protierotična vzgoja, morala in religioznost pa so bile brezdvomno v nasprotju z globoko človeškim evangeljskim duhom. V njih hladnem ozračju so rasli preveč trpki sadovi. Zatirano je bilo vse vitalno, globoko prisrčno, toplo čustveno, nežno, igrivo, očarljivo.

Danes si prizadevajo teologi, da bi definirali različnost, ne pa nezdružljivost, nasprotje med agapskim in erotičnim vidikom. Vse erotično ni nujno egoistično in negativno. Ali si Bog sam, ki je sama dobrota, ne želi strastne človeške ljubezni? Ali sam ne ljubi strastno? Se Kristus v svojem vsakdanjem življenju ni pokazal v vsaj dinamičnosti hrepenenja in uživanja ob ljubljenih osebah? (Lazar in njegove sestre, Jan 11, 3; grešnica, Lk 7, 36—50; apostol Janez, Jan 13, 23; Peter, Jan 21, 15—17 itd.)

Elementarne oblike človeške ljubezni niso v nasprotju z »nebeško« ljubeznijo.

Človek se ne more nikdar spremeniti v čisto ustvarjalnost, v spontano delovanje. Ne more se spremeniti, rekli bi, v čisti »kanal«, po katerem se pretaka božja, milostna, ljubezenska, darujoča ustvarjalnost. Rojeni človek (natura — nasci — rojen) je **nekdo** in ostane nekdo celo proti lastni volji. Ostane, kar je in hkrati, kar še ni.

»Pondus meum amor meus« — moja teža je moja ljubezen, tako je dejal z neponovljivo močjo sv. Avguštin. Človek uresničuje tiste pramožnosti, ki so mu bile ob ustvarjenju dane, in tako uresničuje sebe. Tudi takrat, ko se v krepostnem izničevanju daje, takšno dejanje črpa iz božje moči. Prav imajo stari učitelji duhovnosti, ki so govorili, da ni mogoče natanko izmeriti, koliko moči je treba pripisati veslanju, a koliko vetru, ko veslač s svojim čolnom drsi po vodi v smeri vetra.

Gotovo označuje krščanska »agápe« povsem novo, nikdar uresničljivo pristopanje k človeku, ki se najbolj približuje božanskemu, ustvarjalnemu delovanju. Vendar ta karitativna ljubezen (agápe) vključuje vse človeške ljubezni; nič ne ubija, ampak vse presnavlja, vse prečiščuje v neugasnem plamenu življenja in umiranja, bolečine in sreče.

Lojze Bratina

## CERKEV, KI PRIHAJA

Kakor vsaka druga ustanova, tako je tudi Cerkev primorana vedno znova osmišljati svoje mesto in svojo vlogo v spreminjajočem se svetu. Varljivo je pričakovati, da se bosta kdaj cerkvena disciplina in cerkvena teologija dokončno prilagodili situaciji sveta. Če bi kdaj v daljni, mirnejši preteklosti laže kaj takega verjeli, je to danes izključeno, ko vemo, da posamezne znanosti vržejo vsakoletno na svetovno tržišče okrog 30 000 stalnih revij s poldrugim milijonom izvirnih člankov. Človek sploh ne more več pregledati vseh novosti, ki prodirajo v njegov svet in ga vedno znova spreminjajo.

V tako spreminjajočem se svetu seveda tudi Cerkev ni kakšna mrtva ustanova, temveč živa veličina, kot je dejal Janez XXIII: »Mi ne živimo na zemlji zato, da bi ohranili neki muzej, ampak da bi obdelovali cvetoč, trdoživ vrt, ki mora postati zares čudovito lep.«

V tem pregledu bi opozorili na knjigo, ki je prav letos izšla v Herderjevi založbi in za katero meni K. Rahner, da je »najboljša letošnja katoliška knjiga«.[1] Spisal jo je Švicar, sedanji generalni misijonski prokurator kapucinskega reda v Rimu. Avtor je bil tudi nekaj let misijonar-praktik v Tanganjiki, a tudi teoretik, docent misijonskih znanosti v Fribourgu. Njegova najnovejša knjiga je brezdvomno pomembna prav zaradi tega, ker združuje pozitivno, kulturno-političen, socialen, statističen pregled Cerkve v sedanjem svetu s teoretsko, osebno teološko refleksijo. Drugače rečeno, ker združuje široko množico podatkov z globinsko refleksijo; ali tudi obratno: ker povezuje napredne teološke misli (K. Rahnerja, Kasperja, Ratzingerja, Metza, Mühlena, Häringa, Jeremiasa, Congara, Ricoeurja, Gutierreza ...) z dejanskimi »znamenji časa« v življenju, se pravi z impulzi žive vere v današnjem svetu. V tem smislu je točen nemški naslov knjige: »Kjer vera živi«, s podnaslovom: »Vpogled v položaj svetovne Cerkve«.

Nekoliko drugače pa poudarja osnovno misel dela naslov italijanske, »neostrižene« izdaje: »Tretja Cerkev pred vrati«; misel namreč, da se vzporedno s prebujanjem »tretjega sveta« prebuja tudi tako imenovana »tretja Cerkev«.

Če je res krščanski Bog Življenja — tako avtor — po svoji dejavnosti navzoč v zgodovini, v zgodovini pač, ki pozna razna obdobja in razne kulture, potem ni čudno, če se tudi Cerkev uresničuje v različnih zgodovinskih, kulturnih žariščih. Nič čudnega torej, če se je vzhodna, prva Cerkev, znašla pred stvarnostjo zahoda, in če se tudi stvarnost zahoda mora danes resno soočiti z mnogo večjimi problemi kontinentalnih razsežnosti. Mnogokaj kaže, da je današnja Evropa pred nekim novim »preseljevanjem narodov«. Kako naj v tem novem svetu odkrijemo sledove božjega delovanja? Kakšna je vloga Cerkve v tem svetu?

V našem kratkem pregledu poskušamo le informirati o Bühlmanovem, v novejši literaturi enkratnem poskusu, da iz prave »satelitske perspektive« pregleda:



[1] W. Bühlmann, Wo der Glaube lebt, Einblicke in die Lage der Weltkirche, Herder, 1975.

— najvažnejša dejstva, s katerimi se sodobna Cerkev mora soočiti (I),
— in da ta dejstva teološko interpretira (II).

I.

Prebuja se tretji svet. Evropa, ki je več kot tisoč let predla niti svetovne zgodovine, izgublja primat. Čeprav so nekateri misleci že prej odkrivali znake krize v evropski kulturi (Berdjajev, Guardini, Spengler), se je šele po drugi svetovni vojni očitno razpočilo tisto ozko evropocentrično obzorje, ki je skozi stoletja veljalo za absolutno središče sveta (str. 34).

1. **Dekolonializacijski proces** se je začel šele v prejšnjem stoletju (Južna Amerika) ter dosegel najlepše uspehe komaj v tridesetletju po drugi svetovni vojni. Pred točno dvesto leti sta živeli 2/3 svetovnega prebivalstva v kolonialističnem tlačanstvu; danes pa jih živi le še 3 odstotke.

Očitno je, da se je s politično samostojnostjo teh dežel povečala tudi kulturna samozavest in zahteva po enakopravnem pogovoru.

Zaradi novega položaja je tudi Cerkev pred novimi nalogami. Če je bilo v preteklosti prav glede kolonializma v Cerkvi marsikaj zgrešenega ali vsaj pomanjkljivega, mora sedaj Cerkev znati izkoristiti nove možnosti. Potem ko je dekolonializacijski val odplaknil bele gospodarje iz osvobojenih dežel, mora znati svobodnih rok s povečanim spoštovanjem nacionalnih in kulturnih vrednot pokazati svoje pravo bistvo oznanjevalke evangelija; razodeti mora tisto ustvarjalno jedro, ki živi iz dejanske vere, jedro, ki ga ni moč nikdar popolnoma istovetiti z določeno civilizacijo ali kulturo.

2. Politična in gospodarska situacija se je z aktivnim posegom SZ, Kitajske, Japonske in Amerike v svetovno dogajanje takó spremenila, da je postalo omejeno zamišljati si Evropo kot središče sveta.

Dosledno temu tudi položaj cerkvenega Rima ne bo mogel biti isti, kot je bil dve tisočletji... »Rim ni več enako središče sveta, kot je bil ves čas od dobe velikih Rimljanov; grško-rimska kultura ni več izključni osrednji temelj svetovne kulture; zaradi tega bo tudi rimska Cerkev morala temeljito premisliti svoj položaj v jutrišnjem svetu, ki ga nikakor ne bo več določala zgodovina zahoda, marveč sedanjost in prihodnost novih celin« (76). Seveda gre tu za Rim kot ideologizirano veličino in ne za Rim v smislu »Petrove skale«, ki ohranja svojo trajno funkcijo.

3. V prid avtorjevi tezi o nastajanju tretje Cerkve govore tudi mnogi drugi znaki zahodne (druge) Cerkve. V zadnjih desetih letih je Cerkev sicer doživela koncilski preporod, pokoncilsko obdobje kontestacije in končno — obdobje velike verske mlačnosti... Kljub liturgijski prenovi se je v zadnjih šestih letih obisk cerkva v Evropi zmanjšal za 10 odstotkov; zakramentalno življenje je oslabelo, a število tistih, ki so se Cerkvi odtujili (posebno med mlajšimi), se je povečalo. Mnoge organizacije, ki so nekdaj zbujale ponos — danes praktično več ne obstoje.

V Franciji, »najstarejši hčerki Cerkve« — ki sicer ni najbolj tragičen primer — je bilanca zadnjih 8 let:

Padec duhovniških pripravnikov za 46 odstotkov.

Padec vstopov v semenišče za 61 odstotkov.

Padec posvetitev v duhovnike za 58 odstotkov.

Če bi se ta dekadenca nadaljevala v istem ritmu samo še trideset let, bi dosegla ničlo.

Nasprotno pa vzemimo za primer podatke iz tretje Cerkve, in dobili bomo čisto drugačno sliko:

Afrika, Evropi sicer najbližja, toda krščanstvu najbolj odtujena celina, je doživela v zadnjih dvajsetih letih neverjetno spremembo: Od 1952—1972 se je število kristjanov in število afriških duhovnikov povečalo za trikrat. Število afriških škofov pa se je v tem času povečalo od 2 — na 147!

## II.

Bühlmann pa ne ostaja samó pri statistikah in socialnih analizah, pač pa skuša probleme in predloge za prihodnost tudi teološko osvetliti. Iz širokega pogleda na svetovno dogajanje postajata zanimivi zlasti dve teološki problematiki: misijonska in ekumenska.

1. Glede na misijonsko teologijo meni avtor, da bo treba obrniti novo stran misijonske zgodovine. Razlogi so stvarni. V moderni, bogato razpredeni obveščevalni mreži je mogoče vedno bolj spoznati svet tujih religij in ljudi, ki so jih kristjani še nedavno imenovali kar »nevernike«, »malikovalce«, »pogane«, ki »ne poznajo Boga«. Množice teh, nekdaj koloniziranih, nepomembnih ljudi pa danes enakopravno in enakovredno stopajo v pogovor s krščanstvom. In tu se kristjan zaveda, da bi bil njegov Bog »demon«, ne pa »Bog usmisljenja«, če bi iz ekonomije odrešenja po Kristusu izključil vse druge vere. Spoštljivi ton, s katerim je drugi vatikanski koncil spregovoril o nekrščanskih religijah, najdeva vedno večji sprejem. Še več, nekateri menijo, da gre to »sprejemanje« celo predaleč. Morda so med njimi tudi recenzorji Bühlmannove knjige, ki so iz nemške izdaje med drugim črtali tudi naslednje besedilo:

»Jasno, da gre za preroško razlago religij, za novi in izgrajevalni pogled na svet, za revolucijo na področju teologije. Priznati je treba, da sta pokorščina in zvestoba do lastne vesti odločujoča ločnica med reševanjem in neodrešenjem z vsemi posledicami, ki iz tega sledijo; to je za K. Rahnerja daleč važnejša stvar za porast krščanske zavesti kot pa, denimo, nauk o kolegialiteti cerkvá. Krščanstvo torej ni več izključno edina resnična religija, kot sonce okrog katerega se vse vrti; pred njim in poleg njega so tudi druge religije s svojim lastnim 'razodetjem'. Takó se danes moramo približati splošnemu pojavu religije, znotraj katerega kaže krščanstvo določeno in svojevrstno podobo, ali (ostanimo pri prispodobi), zemljo, na kateri sta svetloba in toplota (usmiljenega in v vseh religijah delujočega Boga) prebudila eno v potankostih mnogooblikovano življenje. Takšno pojmovanje ne omalovažuje enkratnosti Kristusovega odrešilnega dogajanja, ampak ga še bolj povzdiguje. Cerkvi, ki jo je utemeljil Kristus, ne pripisuje enostavno izrednega položaja, ampak usmerja — po božjem odrešilnem načrtu — tudi druge religije v ta dogodek ... Za ljudi ni nobenega drugega imena pod nebom, po katerem bi mogli biti odrešeni, razen Jezusa Kristusa, ki je kot povišani Gospod vendarle tudi pred prihodom misijonarjev navzoč in je deloval v religijah« (str. 225—226 v ital. tekstu).

Avtor je dovolj razgledan, da v določenih primerih pokaže, kako se tudi kristjani lahko obogatijo v stikih s tujimi verstvi, da pokaže tudi perspektive novega, specifično krščanskega pričevanja.

2. Iz »satelitske perspektive« gledano, se tudi za **ekumenizem** odpirajo nove možnosti. Ekumensko gibanje namreč preživlja šele drugo desetletje svojega razcveta, zato ni niti mogoče zahtevati, da bi podrli vse zidove, ki so jih gradili stoletja.

Če tu zadevamo še vedno na velike težave, se zdi, da je »tretja Cerkev« mnogo bolj prosta in zgodovinsko neobremenjena. Mladih, dinamičnih Cerkvá ne zanima toliko preteklost, kolikor perspektiva prihodnosti: možnost skupnega dela v zadevah zdravstva, šolstva, sociale, politike..., možnost skupne uporabe bogoslužnih prostorov, skupnega verskega pouka itd.

Prihodnje, izpopolnjene (upajmo!) edinosti Cerkve si ob že tako uveljavljeni ekumenski praksi avtor ne more realistično zamisliti v obliki popolne integracije v rimsko cerkveno upravo, marveč le »v okviru teološkega in administrativnega pluralizma« (str. 177). Kar dejansko še vedno loči Cerkve med seboj (K. Rahner), so samo še zgodovinski in versko sociološki razlogi. Vloga teologije ima v ekumenskem gibanju svojo težo, kolikor je usmerjena v prihodnost in ne v preteklost; kolikor dejansko pomaga današnjemu človeku »eksistencialno obvladati življenje«. V tej točki Bühlmann vstavlja v svoje razmišljanje razne teme moderne teologije, npr. misel o »nadomeščanju« (str. 187), o »inkarnatorni dinamiki milosti« (str. 188), o »kenotični drži« (str. 175, 190).

Ob sklepu lahko rečemo, da se avtor ne spušča v podrobnejše analiziranje posameznih dejstev niti v globlje spekulativno razglabljanje, pač pa skuša na temelju ogromne literature začrtati sintetični pogled na medkontinentalno situacijo Cerkve. Prav v tej specifični točki je Bühlmannova posebnost, vrednost in — tveganost.

Večkrat je čutiti zelo odprt, celo provokativen ton; to avtor sam priznava in izrecno hoče. Z veliko svobodo govori tako o rimski kuriji kot o vatikanskem radiju, o ustanovi in funkciji papeških nuncijev v sedanjem svetu kot o katoliškem šolstvu danes, tako o karakteristikah cerkvene ustanove kot o moderni, demokratični misli, tako o cerkvenem centralizmu kot o teološkem pluralizmu. Pri vsem tem avtor misli, da bi bila največja škoda, če bi kdo knjigo preletel — ne da bi se kje pošteno »spotaknil«, pohujšal; če njegovih misli ne bi nihče kritiziral, o njih razmišljal in jih asimiliral.

Na dnu vse odprte kritičnosti pa bralca morda še najbolj navdušuje tisti zdravi optimizem, ki izvira iz podtalnega sveta — »kjer vera živi«, iz tistega neomajnega življenja namreč, ki se v vedno večjih krogih razodeva v sprejemljivosti vesolja in zgodovine človeških src. A to je dragocen avtorjev namen, da se prav v krizi današnjega sveta ne vdamo tožnim jeremiadam, marveč da spoznamo in v prihodnosti izkoristimo do sedaj največje možnosti, v katerih lahko postane sodobna Cerkev res Cerkev vsega sveta.

Lojze Bratina

# OCENE

**Dr. Albin Škrinjar DJ, Teologija svetog Ivana**, Zagreb 1975, 510 str.

Apostola in evangelista Janeza navadno imenujemo teolog in njegov evangelij teološki evangelij, vendar zanj besede 'teolog' ne uporabljamo v modernem pomenu, ker Janez ni teolog v smislu bogoslovni strokovnjak ali dogmatik, temveč v izvirnem pomenu, to je človek, ki govori o Bogu in božjih rečeh. O Bogu dejansko pripovedujejo vsi svetopisemski pisatelji, vendar se ni nihče med njimi tako visoko povzpel v poznavanju Boga in božjih hotenj kot ravno evangelist Janez. Janez gradi na tem, kar so o Jezusu povedali prvi trije evangelisti in se v razmišljanju povzpne do samega izvira razodetja, do Boga in njega, v katerem je razodetje doseglo višek, Jezusa Kristusa. O Bogu in učlovečeni božji Besedi Janez razglablja v odnosu do nas. Vse, kar se je v Bogu razodelo, je Janez zapisal zato, »da bi mi imeli po veri življenje v njegovem imenu« (Jan 20, 31). Kakor zunaj Boga »ni nič, kar je nastalega« (Jan 1, 3), tako je tudi vse, kar je, ustvarjeno zato, da se kdaj spet povrne k Bogu: človek naj pride v življenjsko skupnost z Bogom (prim. 1 Jan 1, 3); stvarstvo pa se bo spremenilo in nastalo bo »novo nebo in nova zemlja« (Raz 21, 1).

Vse to bogastvo Janezovih misli je razgrnil pred nas, jih razložil in pokazal njih izvirnost starosta jugoslovanskih biblicistov, dr. Albin Škrinjar DJ, profesor na jezuitskem Filozofsko-teološkem institutu v Zagrebu, v knjigi Teologija svetog Ivana. Knjigo je izdal omenjeni institut januarja letos v okviru knjižne zbirke Theosis. Takoj po izidu so knjigo pozorno registrirali vsi verski časopisi, škofje pa so jo priporočili v okrožnicah svojim duhovnikom.

Knjiga je takoj zbudila veliko zanimanje, najprej zaradi predmeta in končno tudi zaradi avtorja, ki je duhovščini najbolj znan po izvrstnih bibličnih meditacijah o Jezusovem življenju, ki so najprej izšle v ciklostilni izdaji v hrvaščini, v treh zvezkih (1958/59), nato pa so bile prevedene v slovenščino in tiskane v Trstu v dveh zvezkih z naslovom Jezus Kristus, Premišljevanja (1962). Znanstvenim krogom zunaj naših mejá pa je avtor znan po številnih znanstvenih razpravah, objavljenih v reviji Verbum Domini, ki jo izdaja Papeški biblični institut v Rimu. Knjiga je plod dolgoletnega študija; po strokovnosti, razgledanosti in bogastvu misli pa avtorjevo življenjsko delo.

Čeprav se je avtor potrudil, da je pisal preprosto, živahno (slog pestrijo številna retorična vprašanja) in razumljivo, ima knjiga izrazito znanstveni obraz; ne samo zato, ker je vse skrbno in natančno argumentirano, ampak tudi razprave same so tako zvrščene, da bravca spontano uvajajo v vedno globlje razumevanje Janezove miselnosti. V Predgovoru avtor pove, kako je knjiga nastajala. Dobršen del njene vsebine je bil že prej objavljen v obliki razprav v biblični reviji Verbum Domini in v Bogoslovni smotri, vendar jih je za knjigo ponovno predelal in uskladil z neobjavljenimi deli tako, da nikjer ni čutiti miselnih prekinitev ali nasprotij. Knjiga je stilno enotna in razodeva avtorjevo suvereno poznanje Janezove miselnosti. V Predgovoru posebej poudarja, da se pri pisanju knjige ni oziral na Razodetje (6, 38), čeprav ne pojasnjuje razlogov za takšno ravnanje, temveč samo omenja, da je treba Razodetje posebej obravnavati. Ugotovitev me malce preseneča, posebno še zato, ker se čedalje bolj uveljavlja mnenje, da Razodetja ni napisal evangelist Janez. Če kdo, potem more prav tisti, ki preučuje Janezovo miselnost, nekaj zanesljivega povedati o razmerju Razodetja do

drugih Janezovih spisov, kajti teologija nekega pisatelja je dejansko globlje in vsestransko poznanje njegove miselnosti, in če ugotavljamo tudi v Razodetju Janezovo miselnost in slog oziroma je toliko »jezikovnih in doktrinalnih stičnih točk med Razodetjem in IV. evangelijem, da tudi Razodetje opravičeno uvrščamo v Janezove spise« (prim. W. Harrington, Uvod v NZ, 460), čeprav je res, da Razodetja v sedanji obliki ni napisal evangelist Janez in je po vsebini drugačno kot IV. evangelij; IV. evangelij govori o zgodovinskem Jezusu, Razodetja pa o poveličanem Jezusu, vendar je odločno odklanjanje Razodetja pretrdo. Sicer se pa tudi Škrinjar pogosto sklicuje na Razodetje, čeprav pravi, da samo posredno, zlasti takrat, ko za določeno misel manjka dokazov v evangeliju in listih (prim, 153, 303).

Kazalo in bibliografija sta na začetku knjige. Bibliografija obsega kar 10 strani, na koncu posameznih enot je še ustrezna literatura, vendar pripominja, »da navaja samo izbrana dela« (47). Bibliografija spričuje, da avtor ne pozna samo Janezovo teologijo, ampak tudi miselnosti, ki so ga obdajale. Navajanje izdaj sv. pisma je pomanjkljivo, ker ne pove, katero izdajo uporablja, temveč samo letnico. Nestlejevih izdaj nove zaveze je že 24 in štiriindvajseta je izšla leta 1960. Škrinjar navaja Nestlejevo izdajo nove zaveze iz leta 1964, toda katera izdaja je to, ali ponatisnjena 24. ali že petindvajseta, ne vemo, ker ne označuje števila izdaje. Če uporabljamo kritične izdaje sv. pisma, upoštevamo najnovejše, ker menimo, da vsebujejo že različice najnovejših rokopisnih odkritij. Škrinjar pa navaja prvo ekumensko kritično izdajo nove zaveze The Greek New Testament iz leta 1966, medtem ko je izšla leta 1968 že druga, izboljšana ekumenska izdaja novozaveznega izvirnika. Judovsko apokrifno literaturo bi moral vsaj prvič navesti s celim naslovom, ne pa okrajšano kot 1 Hen., 2 Hen., Test. 12 Patr. Jub. (41), ker mnogi res ne vedo, kako se knjige dejansko imenuje.

V uvodu pojasnjuje, kaj je biblična teologija, pravzaprav na kratko prikaže zgodovino te discipline. Ker je Janezova teološka koncepcija ena izmed mnogih ideologij I. stoletja po Kristusu, Škrinjar takoj v uvodu posreduje temeljito analizo vseh miselnih tokov Janezove dobe, tako judovske (qumranci, judovska apokrifna literatura, miselnost aleksandrijskega filozofa Fila) kot poganske (gnosticizem, hermetizem, mandeizem); s tem ovrže trditve racionalističnih eksegetov, da v Janezovih spisih ni nič izvirnega, temveč je vse privzeto iz poganskih religij in helenistične filozofije, posebno nauk R. Bultmanna, ki je učil, da je Janezova teologija nastala pod vplivom mandeizma, in C. Dodda, ki je Janezovo miselnost povezoval s hermetizmom. Natančno preučevanje Janezove miselnosti do tujih ideologij pa dokaže, da je neposreden vpliv poganskih verstev na Janeza izključen, pač pa sta vplivali nanj judovstvo in starozavezna teološka miselnost.

S to ugotovitvijo Škrinjar nakaže smer svojega raziskovanja. Vselej, ko ugotovi Janezovo misel, jo primerja s sorodnimi miselnimi tokovi tiste dobe in kljub večkrat zelo sorodnemu izražanju odkriva odtenke, ki so samó pri Janezu. Takšno ugotavljanje izvirnosti Janezove teologije je plod temeljitega poznanja ne samo Janezove miselnosti, temveč vseh duhovnih silnic njegove dobe. Površno poznanje tujih miselnosti utegne res koga zavesti, ker je sorodnost v izražanju in mišljenju večkrat res zelo velika, toda temeljito preučevanje nesporno dokaže, da so bile poganske miselnosti vse preveč obtežene s človeško zablodo in so zgolj megleno in nejasno tipanje po svetlobi; so samo slutnje tega, kar je pri Janezu dejstvo. Janezova teologija je visoko nad njimi; njegova teologija je razodetje. Prav v tem je posebna odlika Škrinjarjevega izvajanja. Tudi on pravi, da vsak svetopisemski pisatelj duhovno pripada dobi, v kateri je živel. Marsikaj, kar je zapisal, je zvedel iz svoje okolice, vendar je pisal po navdihnjenju, zato je vse, kar je napisal, božja beseda. To je toliko bolj potrebno naglasiti, ker imajo danes mnogi, žal, tudi katoličani, sv. pismo za navaden zgodovinski dokument in

v njem ne slutijo nič božjega. To je največja zmota. To so učili najbolj ekstremni racionalisti, npr. Julius Wellhausen in drugi. Čeprav so biblične pripovedi večkrat podobne literarnim tvorbam Izraelovih sosedov in poročajo o stvareh, ki se nam zdijo nemogoče ali nesodobne, vendar niso le svojevrsten dokument dobe, v kateri so nastale, marveč so božja beseda in »ta se ne da ovreči« (Jan 10, 35).

Vsebina knjige je razdeljena na miselno zaokrožene enote. Najprej razpravlja o Janezovem pojmovanju Boga (53—102), nato o Kristusu (103—165) in Sv. Duhu (169—215). Poglavje o večnem življenju (220 do 293) obsega vse vidike našega zbliževanja z Bogom. Sledita še poglavje o zakramentih (299—378) in eshatologiji (381—408) ter dodatek o Mariologiji v Janezovem evangeliju (409—443). Da bi knjiga zbudila zanimanje tudi med drugimi narodi, ima na koncu jedrnat povzetek vsebine v nemščini (447—456). Sledi še kazalo navedkov sv. pisma (459—477) ter imensko in analitično kazalo (478—510).

V času, ko se tudi na verskem področju vse bolj uveljavlja racionalizem in je človek tako zelo zazrt vase in v ta svet, je Škrinjarjeva Teologija sv. Janeza pravo duhovno osvežilo. Vodi nas k viru resnične duhovnosti, sv. pismu. Janezova teologija je več kot razlaga njegovih spisov. Razlaga se utegne zgubljati v filoloških distinkcijah, arheoloških novostih in umskih spekulacijah, teologija pa se poglablja v Janezovo misel samo na sebi. Če bi bolj poznali to knjigo, ne bi tako izvotljeno pojmovali in oznanjevali verskih resnic. V spoznavanju Boga smo vse preveč pod vplivom grške filozofije; ta je poviševala človekov razum do apoteoze, medtem ko Janez razuma niti v evangeliju niti v listih nikdar ne omenja. Zanj je edino veljavno znanje, ki ga črpamo, razodetje. Glavni nosilec razodetja je Kristus, ta pa nikakor ni podoben Hermesu Trismegistu, nosilcu razodetja v hermetizmu in je pravo mitološko bitje, temveč je resnična zgodovinska oseba. Janez takó doživeto pripoveduje o tem, kar je sam slišal od njega, videl pri njem in z njim doživel, da njegovo pričevanje ne pušča nobenega dvoma (prim. 1 Jan 1, 1). Primarni vir za spoznavanje Boga je sv. pismo, ne pa filozofija. Pravi Bog je tisti, ki se je razodeval, ne pa ti sti, ki ga domisli filozofija. Če pravimo, da je Bog duh, potem to ne pomeni, da je Bog nematerialno bitje in nima telesa, na kar spontano pomisli filozofija, temveč, da je Bog nadvse dejavno bitje, ker je duh pobudnik sleherne dejavnosti. Duh je srčika življenja, in ker je Bog duh kat'eksohen, pomeni, da je v njem polnost življenja, ki ga v svoji darežljivosti poklanja tudi nam (prim. Jan 10, 10).

Knjiga ima tudi veliko apologetično vrednost. S temeljitim poznanjem miselnih tokov I. stoletja po Kristusu in z izrazito tenkim čutom za miselne odtenke razlikuje Škrinjar trezno, pa tudi znanstveno zanesljivo Janezovo miselnost od drugih ideologij. S tem je domala posmehljivo razkrinkal prizadevanja nekaterih eksegetov, ki so s popačenimi tekstnimi vložki ali z nasilno razlago avtentičnih qumranskih rokopisov učili, da Kristus ni drugega kot kopija qumranskega Učitelja pravičnosti. Škrinjar je natančno proučil vse dosegljive tekste o qumranskem Učitelju pravičnosti in jih trezno, brez pristranosti primerjal s tem, kar pripoveduje evangelist Janez o Nazareškem Jezusu, ter dokazal, da so med njima nepremostljive razlike. Janez zelo natančno popisuje Jezusovo trpljenje in smrt. Jezusovo smrt pojmuje kot spravno daritev za vse ljudi; qumranski teksti pa nič ne vedo o križanju Učitelja pravičnosti in njegova smrt nima spravnega pomena (162—165).

Natančna primerjava posameznih resnic Janezove teologije z ustreznimi trditvami poganskih ideologij pa odkrije večkrat takšno sorodnost, če ne kar celo enakost mišljenj, da je odkrivanje odtenkov že pretiravanje in dobi bravec vtis, kakor da je zunaj Janezovega evangelija vse ničevo. Tudi v nekaterih poganskih verstvih izrazito izstopa hrepenenje po sreči v Bogu. Dokument maloazijskega misterijskega kulta, imenovan »Pariški magijski papirus« (290) pri-

poveduje, kako mistes (udeleženec plodnostnega kulta boginje Kibele) zelo želi, da bi bil izročen nesmrtnemu rojstvu. V 13. vrstici pravi dokument, da hrepeni po »duhovnem prerojenju« (prim. Jan 3, 5); v 14. vrstici pa, »da bo v njem dih svetega duha«. Mistesa bo prerodilo Sonce in pričakuje celo večno življenje po smrti!

Ali ni to močno podobno Janezovemu mišljenju...? Da, rekel bi, teženje po sreči v Bogu je nekaj občečloveškega. Vendar bi bilo to samo blodnja, če ne bi bilo potrjeno z razodetjem. Tudi apostol Pavel se je v pridigah ponovno vračal na tisto, kar je takó globoko zasidrano v človeški naravi, namreč slutnja smrti in posmrtnega življenja, da je poganom pokazal, kako so se njihove slutnje sijajno izpolnile v Kristusovem vstajenju (prim. J. Holzner, Pavao. Zagreb 1968, 25. 26). Razodetje ni samo nekaj, kar prihaja k nam od zgoraj, ampak je tudi to, kar je na zemlji in živi z nami samo, da je Bog to povzdignil na raven razodetja; to pomeni, da za resničnost tistega jamči Bog sam. Takšno pa je človeško hrepenenje po sreči v Bogu in nesmrtnosti. To občečloveško teženje je pri Janezu povzdignjeno na raven razodetja, zato ne meri v prazno. Pri poganih so bile to samo težnje, pri Janezu pa so postale resnica in imajo svojo oporo v Bogu. Potemtakem se hrepenenje mistov po sreči v Bogu vendarle bistveno ne razlikuje od Janezove miselnosti, čeprav pravi Škrinjar, da njihovo govorjenje o božjem otroštvu »še zdaleč ni tako precizno in jasno kakor je v Janezovih spisih« (290). To je res. Morda pa zdaj še ne poznamo tako dobro njihove miselnosti kot poznamo krščansko, ker je še premalo raziskana in dokumentirana. Toda sorodnost je le prevelika, da bi delali med njima bistveno razliko, ampak zadošča, če rečemo: to hrepenenje je v luči razodetja uresničljivo v Bogu.

V knjigi je nekaj netočnih trditev in utegnejo koga zavesti, ker so v znanstveni knjigi, npr. »vsi novozavezni pisatelji so bili Judje« (39). Luka, pisatelj tretjega evangelija in Apostolskih del, gotovo ni bil Jud. To sklepamo najprej iz Pavlove izjave, ko jasno deli svoje sodelavce na te, ki so iz obreze, to je Jude, in jih nato imenoma našteje, ter tiste, o katerih iz konteksta sklepamo, da so bili poganskega rodu (prim. Kol 4, 10—14). Mednje gotovo spada Luka, ker je bil Pavlov ožji sodelavec. Da je bil Luka Sirijec, doma iz Antiohije, zvemo iz Antimarcionovega uvoda, ki je nastal okrog leta 170 po Kr. To mnenje privzema tudi Hieronim in ga imenuje »Luka, zdravnik, Sirijec iz Antiohije« (prim. W. Harrington, Uvod v NZ, 189-90).

Škrinjar pravi, da spadajo »med najvažnejše, že objavljene qumranske rokopise Pravila sekte (1QS), Himne (1QH)...« (40), nič pa ne omenja svetopisemskih qumranskih rokopisov, npr. 1Q Iz$^{a}$, 1Q Iz$^{b}$..., ki so brez dvoma najpomembnejša dediščina Qumrana, saj je Qumran prav zaradi odkritij svetopisemskih rokopisov postal znan in zanimiv. Od svetopisemskih rokopisov omenja edino Habakukov komentar (1QpHab), vendar je to samo komentar Habakukove prerokbe.

Škoda je, da dragocene navedke cerkvenih očetov Avguština, Hieronima... in drugih prič (Seneka, Humani generis) navaja v latinščini. Upoštevati moramo, da mnogi danes latinščino slabo razumejo, zato utegnejo zdrkniti mimo vsebinsko bogatih citatov. Zato bi bilo bolje, da bi navedke v besedilu prevedel, pod črto pa obdržal izvirnik. Grške besede večinoma piše z grškimi črkami, vendar ne vedno (280, 281, 402), kar ni dosledno in to nekoliko moti. Nekatere sorodne izraze premalo pojasni. Janez uporablja zdaj glagol pémpo zdaj apostéllo; mi oboje prevajamo »poslati«, vendar je v Janezovi terminologiji precejšnja razlika v izrazih. Kakšna, pa iz knjige ni razvidno.

Izvirna Janezova misel je večkrat težko razumljiva. Janez se nagiba k simbolizmu. Tudi dogodki, ki jih omenja, imajo globlji pomen. Kakšen? Tega naravnost ne pove, zato ga moramo odkriti iz konteksta ali iz celotne njegove teološke koncepcije. Kaj pomenita »kri in voda«, ki sta pritekli iz Jezusove prebodene strani (prim. Jan 19, 31—37)? Škri-

njar pravilno ugotavlja, da gre za simbolizem. Toda kakšen? Zakramentalen? Zakaj bi v krvi videli evharistijo in v vodi krst? Tega ne razloži, čeprav bi mnoge to gotovo zanimalo, morda bolj kot to, da navaja dolgo vrsto razlagalcev, ki so ta pojav tako razumeli. Škrinjar se distancira od njih in razvije svoje poglede, ki pa so sijajno argumentirani. Razlaga je toliko bolj verjetna, kolikor bolj je prepričljiva in utemeljena. »Ko zbiram dokaze, jih ne štejem, ampak tehtam«, pravi Cicero. Škrinjarjevi dokazi za soteriološko razlago tega dogodka so res prepričljivi, ker pojmuje vodo, ki je pritekla iz Jezusove desne strani, kot vodo, »tekočo za večno življenje« (jan 4, 14) oziroma kot potok »žive vode, ki bo tekel iz Odrešenikovega osrčja« (prim. Jan 7, 38). Ta voda pa ni nič drugega kot Sv. Duh, ki nam ga je Jezus zaslužil s svojo smrtjo na križu. Jezusova smrt je postala za nas vir življenja. Jezusovo smrt pomeni kri, ki je pritekla iz prebodenega srca, voda pa učinek Jezusove smrti, to je naše prerojenje v Boga v moči Jezusove odrešilne smrti na križu. Razlaga je brez dvoma izvirna in toliko bolj resnična od zakramentalne, ker je organsko izvedena iz Jezusovega evangelija, še bolj pa bi bila prepričljiva, če bi pokazal, kako šibko je utemeljena zakramentalna razlaga tega dogodka.

Knjiga vsebuje toliko pristnih, kristalno čistih bibličnih resnic in spoznanj, da je vredna ne le branja, temveč tudi premišljevanja. Kdor koli iskreno želi spoznati božjo resnico, bo z njo obogatil razum in srce. Ker gre za zveličavne resnice, ki so prikazane, razložene in strnjene v sistem tako, da knjiga posreduje celotno Janezovo naziranje o Bogu in našem približevanju Bogu, je bolj pomembna za duhovno življenje kot vsako hlastanje po novem in modernem, ki je vse preveč prežeto s človeško modrostjo. Samo Jezus »ima besede večnega življenja« (Jan 6, 68) in prav te so tako strnjeno in izkristalizirano zbrane v Škrinjarjevi knjigi, da moramo biti nestorju jugoslovanskih biblicistov iskreno hvaležni zanjo.

Francè Rozman

**Wilfrid J. Harrington, Uvod u novi zavjet.** Kršćanska sadašnjost. Zagreb 1975, 519 str.

Uvod v novo zavezo je tretja knjiga trilogije, v kateri obravnava ameriški dominikanec Wilfrid J. Harrington uvodno problematiko svetega pisma. V prvi knjigi, Record of Revelation: The Bible (Spomin razodetja: Biblija) obravnava splošni nauk o postanku sv. pisma; druga knjiga, Record of the Promise: The Old Testament (Spomin obljube: stara zaveza) je literarna zgodovina stare zaveze in tretja, Record of the Fulfillment: The New Testament (Spomin izpolnitve (namreč tega, kar je Bog obljubil), pa posebni uvod v sv. pismo nove zaveze. Knjiga je izšla pred desetimi leti (1965) v Chicagu (The Priory Press) in je doslej prevedena že v nemščino, francoščino in italijanščino. V začetku letošnjega leta je izšel hrvaški prevod in takó je knjiga dostopna tudi slovenski javnosti. Namenjena je predvsem študentom bogoslovja, duhovnikom v pastoraciji in laikom. Seveda bodo imeli od nje korist le izobraženi laiki. Knjiga je napisana v znanstvenem slogu in posebno takrat, ko razpravlja o nastanku posameznih izročil in zgradbi knjig ali njihovih delov, dokaj težka in spominsko obremenjujoča. Ker si še ni utrla pot v duhovniške kroge, naj poudarim njen izjemni pomen za boljše razumevanje sv. pisma.

Knjiga vsebuje mnogo več, kot pove njen naslov. Navadno mislimo, da je uvod nekaj postranskega; nekaj, kar samo uvaja človeka v bistvo in je zato manj pomembno. Ker želimo takoj vsaki stvari priti do dna, bi radi kar prek uvoda do polnega razumevanja svetopisemske vsebine. Vendar to ni mogoče. Že sv. Hieronim je dejal, da brez vodnika in kažipota vstop v sv. pismo ni mogoč. Sv. pismo vsebuje nadnaravne resnice, in ker so te nedoumljive, četudi so razodete, razum laže nanje pristane, če vemo, da so knjige, ki jih vsebujejo, zgodovinsko verodostojne. Prav to pa mora ugotoviti uvod v sv. pismo.

Uvod v novo zavezo je dejansko literarna zgodovina novozaveznih knjig in odgovarja na vprašanje: kako in kdaj so posamezne knjige

nastale, kakšna je njihova narava, nauk in namen, kdo jih je napisal. Na vsa ta vprašanja odgovarja Harrington v svojem Uvodu, in ker pri tem upošteva najnovejše izsledke znanstvenih raziskovanj postanka sv. pisma, je brez dvoma njegov Uvod najboljše potrdilo zgodovinske verodostojnosti novozavezne literature.

Knjiga obsega 9 poglavij. Najprej opisuje zgodovinske, kulturne in religiozne razmere v svetu in pri Judih, ko je nastajala nova zaveza. Nato obravnava predzgodovino sinoptičnih evangelijev in njihovo medsebojno odvisnost (sinoptično vprašanje). Za tem podrobno razčlenjuje zgradbo, naravo in miselnost prvih treh ali sinoptičnih evangelijev; pri tem je značilno, da začenja z Markom in ne z Matejem, kakor smo bili vajeni doslej. Ta vrstni red ima zato, ker zagovarja znanstveno spoznanje, da je Markov evangelij najstarejši kanonični evangelij. Apostolska dela so poglavje zase, prav tako tudi Pavlova pisma; tem pridružuje še pismo Hebrejcem. Katoliške liste obravnava v 8. poglavju; v zadnjem, 9. poglavju pa vse Janezove spise, najprej IV. evangelij, nato prvi, drugi in tretji Janezov list in končno Razodetje. Ob zadnji knjigi se je najbolj razpisal. Poleg uvodne problematike nudi tudi kratko, vendar temeljito razlago Razodetja in prehaja s tem že k eksegezi. Postopek je pojasnil v predgovoru svoje knjige. Razodetje je najmanj poznana knjiga sv. pisma in mnogim najbolj nerazumljiva, zato je uvodni problematiki dodal še kratko razlago njene vsebine.

Čeprav je Harringtonov Uvod obsežno in temeljito delo, vendar večkrat ne dohaja najnovejših znanstvenih spoznanj. Če je kakšna biblična veda v zadnjih desetletjih vidno napredovala, potem to velja v prvi vrsti za uvod. Spričo najnovejših arheoloških in rokopisnih najdb se je močno poglobilo poznanje orientalske miselnosti. Danes zagotovo vemo, da je svetopisemski pisatelj sporočal nadnaravne resnice ne samo z besedo, temveč tudi z zunanjo obliko pripovedi oziroma z literarno vrsto knjige, ki vsebuje razodetje. Čeprav je sv. pismo božja beseda, je vendar ta v njem preveden v človeško govorico, zato je nujno tudi odsev dobe, v kateri je nastajalo. Iz temeljite, čeprav kratke analiz poganske kulturne (hedonizem, stoicizem) in religiozne (elevzinski misteriji, Dionizijev kult) miselnosti uvidimo, kako pretirano je mnenje racionalističnih kritikov, da je krščanstvo nastalo pod vplivom poganskih misterijskih kultov in novozavezne pripovedi pod vplivom poganske mitologije. Krščanstvo tudi ni nastalo pod vplivom judovstva. Krščanstvo je res nadaljevanje judovstva, toda nadaljevanje tiste judovske duhovnosti, ki odseva iz sv. pisma stare zaveze. Če v Janezovih spisih in nekaterih Pavlovih pismih zasledimo literarne in dokrinalne stične točke z judovsko apokrifno in qumransko literaturo, potem to samo potrjuje, da sta se Janez in Pavel izražala tako, kot je bila takrat pri Judih navada, in da je judovska miselnost, ki tiči v ozadju teh spisov zgodovinsko resnična. Stične točke Janezovih in Pavlovih spisov s qumransko literaturo kažejo na isto judovsko ozadje, vendar Janez in Pavel nista judovske miselnosti preprosto prevzemala, temveč sta jo pod vplivom novozavezanega razodetja in krščanskega izkustva preobrazila in pokristjanila. Zato oblikovana in idejna podobnost novozaveznih spisov z judovsko apokrifno literaturo še ne pomeni notranje odvisnosti nove zaveze od judovstva. Novozavezna literatura je zgodovinsko resnična, ker se v izražanju ujema s takratno judovsko literaturo in je krščanska miselnost prav tako zakoreninjena v življenju prakrščanskih cerkva, kakor je bila judovska miselnost v sinagogi. Obstoja prakrščanskih cerkvá ni mogoče zanikati in te so se duhovno hranile iz praapostolske pridige. Apostolska pridiga se je širila kot ustno izročilo, kmalu pa je bila delno tudi zapisana. Morda je obstajalo celo več pismenih zapisov apostolske pridige (prim. Lk 1, 1a).

Preučevanje predzgodovine napisanih evangelijev je osrednji problem današnje uvodne znanosti. V tem je viden največji premik v biblicistiki, kar starejše generacije s težavo razumejo in menijo, da v zvezi s sv. pismom znanost ne ve nič gotovega. Nič

več ni jasno, kdo je kaj napisal, in tudi ni gotovo, če je res povedal Jezus ali ne, kar je v evangelijih. Res je, današnja znanost ne pojmuje nastanka svetopisemskih knjig več statično, kakor da bi vsako knjigo napisal v enem zamahu en sam pisatelj, ampak dinamično, tako da predvidevamo daljši razvoj nauka v ustnem izročilu, ki ga je končno nekdo zapisal, bodisi da je bil to pisateljev učenec ali sodelavec, in je knjigi dal obliko, kakršno ima danes. To velja predvsem za evangelije, manj za Pavlova pisma in katoliške liste. Harrington o tem razpravlja v 2. poglavju; tu govori o nastanku sinoptičnih evangelijev. Razlikuje trojno obdobje: obdobje Jezusa Kristusa, obdobje delovanja apostolov in obdobje evangelistov (77). Evangeliji so nastali mnogo pozneje, kot je živel Jezus. Nastali so nekako 30 do 50 let po Jezusovi smrti. In če bi bilo nam naročeno, naj popišemo to, kar se je zgodilo pred 30 ali več leti, s kakšno zanesljivostjo bi opisovali preteklost? In če pomislimo, da dva evangelista, Marko in Luka, sploh nista bila apostola in zato ne priči-očividca Jezusovih del, je samo po sebi umevno, da so evangelisti morali uporabljati ustna in pismena poročila pri pisanju evangelijev.

Harrington obravnava proces, ko so nastajali evangeliji, zelo kompleksno. Njegova razprava je dober pregled vsega, kar je doslej o tem povedala znanost. Čeprav kritično presoja hotenja in izsledke metode zgodovinskih oblik (Formgeschichtliche Methode) in redakcijske metode (Redaktiongeschtliche Methode) vendarle dopušča, da so evangeljske prepovedi pretežno stvaritev prvih oznanjevalcev vesele blagovesti, ki so po svoje oblikovali in dopolnjevali Jezusov nauk in ga prilagajali duhovnim potrebam krščanskih srenj, v katerih so nastopali. Biblična znanost preveč pripisuje oznanjevalcem evangelija in cerkvenim srenjam (Gemeindetheologie) in premalo Jezusu. Prakrščanske srenje s svojimi glasniki so bile »mogočen laboratorij«, ki so Jezusov nauk tako izrazile, kakor so ga same doumele. Evangelisti pa so zapisali nauk teh cerkvá, zato evangeliji dejansko posredujejo Jezusov nauk tako, kakor so ga razumele prve cerkve, ne pa, kakor se je glasil z Jezusovih ustnic. Harrington celo pravi, da se ni prav nobena Jezusova beseda ohranila natančno tako, kakor jo je on povedal, ker je Jezus govoril aramejsko, evangeliji pa so izvirno napisani v grščini (77/78).

Izjava je brez dvoma pretirana. Evangelisti so ohranili precej Jezusovih besedi v aramejščini, npr. Abba (Mr 14, 36), talita kum (Mr 5, 41), Eloi, Eloi, lama sabaktani (Mr 15, 34), Rabbuni (Jan 20, 17), ki jih zaradi bravcev prevajajo v grščino, vendar zato ni mogoče reči, da to niso pristne Jezusove besede! Obstaja pa še več drugih znamenj, da so evangelisti ohranili nekaj pristnih Jezusovih besedi. Stotnikova izjava: »Gospod, nisem vreden, da greš pod mojo streho, ampak reci le besedo in moj služabnik bo ozdravljen« (Mt 8, 8) zveni tako zelo nesemitsko, kaže pa vse značilnosti grškega narečja v Galileji, da sta se verjetno Jezus in stotnik pogovarjala v grščini, kar ni nemogoče spričo tega, da je bil služabnik ozdravljen v Galileji, stotnik pa je bil pogan. Isti vtis dobimo iz pogovora med Jezusom in Pilatom (prim. P. Gaechter, Das Matthäus Evangelium, Innsbruck 1962, 266). Bibličnі strokovnjaki (J. Jeremias, P. Gaechter, M. Zerwick in dr.) mislijo, da so tudi izjave, v katerih je vzklik »moj Oče« oziroma so oblikovane v trpni obliki tako, da je subjekt skrit v glagolskem deležniku, npr. »Blagor žalostnim, zakaj ti bodo potolaženi« (Mt 5, 5), namreč »Bog jih bo potolažil«, pristne Jezusove besede (ipsissima verba Iesu). Nekateri navajajo še druge primere, vendar že iz povedanega sledi, da so evangelisti res ohranili nekaj pristnih Jezusovih besedi. S tem pa ni rečeno, da niso pristne tiste Jezusove besede, ki so ohranjene v evangelijih tako, kakor so se jih zapomnili njegovi prvi poslušalci. Njih pristnost potrjuje zlasti to, da sinoptiki povečini enako navajajo Jezusove besede, čeprav okoliščine istega čudeža opisujejo vsak po svoje (prim. Mt 9, 6; Mr 2, 10; Lk 5, 24).

Ker se je zadnje desetletje nakopičilo toliko novih spoznanj, je Harrington oskrbel za prevode svoje knjige v tuje jezike izvlečke tovrst-

nih razprav, ki so jih napisali vplivni strokovnjaki, in jih uvrstili med svoje besedilo. Ti izvlečki zelo obogatijo knjigo in jo uvrščajo v korak najnovejših znanstvenih dognanj. Vstavkov je zelo veliko, tako da v hrvaškem prevodu, najnovejšem od vseh prevodov Uvoda v tuje jezike, lahko ločimo primarno Harringtonovo besedilo od sekundarnega, vstavljenega. Glavna hiba pri tem je pogosta neusklajenost trditev. Takó navaja 9 razlogov, da bi utegnil biti Apolo avtor pisma Hebrejcem, toda na koncu, po deveti točki ne vemo nič zanesljivega o avtorstvu pisma Hebrejcem, in sicer zato, ker takoj za tem navaja ugovor proti Apolonovemu avtorstvu (439) in v odstavku »utjecaji« (350) govori, kakor da je pismo napisal aleksandrijski filozof Filo. O avtorstvu pisma Hebrejcem govori kar dvakrat, najprej pod naslovom »avtorstvo« (346-49) in nato spet pod naslovom »utjecaji« (350) in obakrat omenja Apola in Fila, pri čemer je najbolj pomanjkljivo to, da končno ne poda nobene zaključne sodbe. O Pavlovem avtorstvu pisma Hebrejcem pa zasledimo samo posredno trditev, izraženo v enem stavku: »Ni potrebno naglašati Pavlov vpliv na pismo Hebrejcem« (350). Pri tem se mi zdi najbolj pomanjkljivo, da nikjer ne pojasni, kakšen je semitski pojem avtorstva, čeprav razpravlja o avtorstvu posameznih knjig vselej takoj na začetku. Semitsko pojmovanje avtorstva je precej drugačno od našega. Po semitskem pojmovanju avtorstva je Pavel prav tako avtor pisma Hebrejcem, kot je Mojzes avtor peteroknjižja ali kakor pravi zanj G. Ricciotti: »Glas je Jakobov, roke pa Ezavove«, to se pravi, da je nauk pisma Hebrejcem Pavlov, čeprav ga je zapisal nekdo drug.

Neusklajenost trditev prehaja ponekod celo v kontradikcijo. O Matejevih mesijanskih citatih pravi Harrington, »da so Matejeva **osebna razmišljanja** (Reflexionszitate) o smislu evangelijskih dogodkov« (180), na isti strani, pa, da je Matej pri tem uporabil posebno zbirko starozaveznih »dokaznih mest« (testimonia), ki so jo priredili prvi kristjani in jo uporabljali v razpravah z Judi. To pa spet nasprotuje trditvi na str. 95, kjer pravi, da krščanske srenje niso same ustvarjale evangelijskega gradiva, ampak so ga samo ohranjevale in izročale dalje, ustvarjali pa so ga posamezniki, ki so delovali znotraj krščanskih srenj.

V Herringtonovem besedilu zasledimo precej ohlapnih in dvoumnih trditev. Za Matejev evangelij pravi, da je namenjen »Judom, ki so govorili grško in kristjanom judovskega porekla« (163). To sta dve, miselno povsem različni skupini ljudi, čeprav so narodnostno vsi eno. Trditev bi moral bolj pojasniti. Zgolj to, da iz evangelija diha palestinsko občutje in da vsebuje precej judovskih izrazov (164), še ni ravidno, komu je dejansko evangelij namenjen. Trditev bi moral bolj razčleniti in teološko utemeljiti. Za Markov evangelij pravi, da se strokovnjaki (nič pa ne pove kdo) strinjajo, da je moral nastati pred letom 70. (133). Toda kdaj pred letom 70? Kako daleč nazaj smemo iti, posebno še, če drži, da je bil evangelij izvirno napisan v aramejščini (M. Black, J. O'Callaghan). O spornem zaključku Markovega evangelija (Mr 16, 9—20) ne navaja nikakršnih notranjih razlogov, da vrstic 9—20 ni napisal Marko. Prav tako nič ne pove, katere tekstne priče imajo »krajši« zaključek evangelija. Če bi jih navedel, bi takoj lahko sodili o verodostojnosti »krajšega« zaključka, ker vemo marsikaj o pristnosti rokopisov. In če je v vrsticah 9—20 nekaj podatkov, ki se ujemajo z Lukovim izročilom, še ne drži, da bi jih napisal Luka, čeprav je nakazanih nekaj namigovanj (145), že zato ne, ker se ravno v tem odlomku Marko naenkrat v slogu in miselnosti oddalji od sinoptikov (prim. F. Zehrer Einführung in die synoptischen Evangelien, Wien 1959, 54). Prav tako ni res, da čas postanka novozaveznih spisov ni velikega pomena, ker čas postanka ne vpliva neposredno na vero in moralo (193). Vprašujem se, čemu potem racionalistični kritiki takó radi stavijo nastanek evangelijev v poznejši čas, če ne ravno zato, da pridobijo čas in nato učijo, da knjige ne posredujejo več pristnega Jezusovega nauka, ker so nastale tako pozno, morda v tretji ali celo četrti krščanski generaciji. Zato se mi zdi, da je natančno ugotavljanje časa postanka novozavez-

nih knjig pomembno tudi za vero in moralo.

Knjiga je vsebinsko zelo bogata in pri tako vsestranskem preučevanju postanka novozavezne literature ni čudno, če je kakšna trditev premalo poglobljena in usklajena. Izobraženec bo znal to pomanjkljivost sam odstraniti, laika pa tudi ne more zavesti v zmoto. Zato smo samo hvaležni avtorju in prevajalcu za dragoceno knjigo, ki vsaj malo odgrne zaveso v proces, ko je prekipevajoča vesela novica o odrešenju prešla v umirjeno besedo nesmrtnosti, zakaj littera scripta menet.

Francè Rozman

**Josef Holzner, Pavao** Njegov život i poslanice. Zagreb 1968, 564 strani.

Če današnji eksegeti niso edini, ali je mogoče napisati Jezusov življenjepis na podlagi evangelijev ali ne, potem za Pavlov življenjepis na podlagi virov svetega pisma takšno omahovanje ni mogoče. Jezus je učlovečeni Bog, o Bogu pa, pravi Pascal, more pravilno govoriti samo Bog, zato je za pisatelje Jezusovih življenjepisov teže kot za tiste, ki pišejo o Pavlu, ker je Pavel samo človek in njegov obstoj tako gotov, da ga je mogoče z roko otipati. Vendar se zdi, da bi to oviro še nekako premagali, ker vemo, da nobeno človeško delo ni popolno, kaj šele tako, ki naj govori o Bogu, četudi o Bogu, ki je živel med nami. Huje je, ker nas mnogi begajo in uče, da evangeliji sploh ne opisujejo zgodovinskega Jezusa, ampak poročajo o Jezusu v luči vstajenske vere, zaradi tega pa vidijo vse drugače. Evangelisti sploh niso imeli namena pisati Jezusove zgodovine in ne smisla za zgodovinsko resnico. Predstavili nam niso zgodovinskega Jezusa, temveč Kristusa vere. Med njima pa zija nepremostljiv prepad, zato je Jezusov življenjepis na podlagi evangelijev nemogoč.

Pavel pa ni predmet verovanja in ne ustanovitelj krščanstva. Pavel je zgodovinska oseba in je samó vneto širil krščanstvo. Najbolj skrajna racionalistična kritika brani zgodovinsko resničnost štirih velikih Pavlovih pisem (Rimlj, Gal, 1 Kor, 2 Kor) in s tem tudi Pavla samega. Ker pa se Pavlov nauk o Jezusu povsem ujema s tem, kar so o njem povedali evangelisti, čeprav je popolnoma gotovo, da Pavel napisanih evangelijev ni poznal, ker so nastali pozneje kot njegova pisma, je moral črpati znanje o Jezusu iz istega vira kot evangelisti, samo da Pavel ni pisal Jezusovega življenjepisa, temveč se je zamislil v njegov nauk in odrešenjsko delo. Pavlova pisma so nadstavba evangelijev. Prav zaradi tega soglasja Pavla z evangeliji številni sodobni strokovnjaki (Léon-Dufour, Käsemann, Fuchs, Bornkamm, Conzelmann) pravilno sklepajo, da opisujejo evangeliji zgodovinsko resnico in je na podlagi evangelijev mogoče napisati Jezusov življenjepis. Nekateri so ga tudi napisali ali s svojimi raziskovanji dokazali, da so evangeliji zgodovinska resnica, npr. X. Léon-Dufour, Les Évangiles et l'histoire de Jésus.

Največjega teoretika, utemeljitelja in širitelja Kristusove misli, je sijajno predstavil bavarski duhovnik, profesor in pisatelj dr. Jožef Holzner v knjigi PAVEL, njegovo življenje in njegova pisma. Za 1900-letnico apostolove smrti je p. Peter Hess DJ prevedel knjigo v hrvaščino, jezuiti v Zagrebu pa so jo izdali v samozalożbi. Natisnila jo je tiskarna ‚Plamen' v Slavonskem Brodu, čeprav brez poučnih ilustracij, ki jih ima nemški izvirnik, ker zaradi finančne stiske to ni bilo izvedljivo. Na koncu knjige je samo enobarvni zemljevid Pavlovih misijonskih potovanj, ki dovolj nazorno grafično približa vsebino knjige. Ker slovenski javnosti knjiga še ni bila predstavljena, čeprav jo mnogi že imajo, naj to storim sedaj. Pozno, toda namerno letos, kajti decembra bo minilo sto let, odkar se je rodil (12. 12. 1875) v Dorfenu na Bavarskem njen avtor.

Holznerjevega Pavla poznajo v izvirniku še starejše generacije duhovnikov, zato se utegne kdo obregniti in reči, kako naj bo pisatelj, ki je bil privlačen pred petdesetimi leti, sodoben tudi danes, ko je znanost napravila takšen korak naprej. Vendar nas ne smejo zapeljati letnice. Knjige niso avtomobili, ki jih vrednotimo

po letu izdelave, zato niso na znanstveni višini samo tiste, ki so pravkar izšle, ampak tudi tiste, ki so bile največkrat ponatisnjene. Ker je Holznerjeva knjiga doživela v tridesetih letih kar 25 izdaj v nemščini in so jo v tem času prevedli še v angleščino, francoščino, italijanščino, japonščino, novogrščino, holandščino, portugalščino, španščino, arabščino in hrvaščino, se predsodek o njeni zastarelosti naenkrat razblini. Prej je treba priznati, da je knjiga klasična v vrsti Pavlovih življenjepisov. Hrvaški prevod je narejen po zadnji, to je 25. izdaji nemškega izvirnika, ki je izšla l. 1963 ali 16 let po pisateljevi smrti (u. 8. 11. 1947 v Münchnu). To postumno izdajo so Holznerjevi sodelavci (dr. Weissthanner) izpopolnili z nekaterimi novejšimi dognanji. Vse spremembe, izboljšave in dopolnila je s predgovori prejšnjih izdaj prevedel Josip Weissgerber DJ in vnesel v hrvaški prevod, zato knjiga prav nič ne zaostaja za najnovejšimi dognanji biblične znanosti, temveč je prav tako kvalitetna, aktualna in privlačna, kot je bila ob svoji prvi izdaji.

Holznerjeva knjiga ni kakšen navaden življenjepis, pač pa enciklopedija znanja. Pavla je takó postavil v prostor in čas ter ga naslikal s tako živimi potezami, da ga kar vidimo pred seboj. Holznerjev Pavel ni papirnati junak ali kreacija pisateljeve domišljije, temveč oživitev vsega, kar je o njem zapisal Luka v Apostolskih delih ali je Pavel sam povedal o sebi. Holznerjeva umetniška kreacija je znala črki vdihniti duha in življenje, zato je njegov junak oživitev podobe, kakor jo je naslikalo sv. pismo.

Holzner slika Pavlovo podobo po začrtani poti v Apostolskih delih in jo spretno dopolnjuje s Pavlovimi osebnimi izpovedmi v pismih. Obseg Apostolskih del prestopi samo na začetku, ko opisuje Pavlovo mladost v Tarzu in šolanje v Jeruzalemu ter na koncu, ker so Apostolska dela nedokončana knjiga in nič ne poročajo o steku Pavlove življenjske poti. Zato Holzner ne konča življenjepisa s prvim rimskim ujetništvom kot Apostolska dela, temveč se opira na zanesljivo cerkveno izročilo ter opisuje še Pavlova poslednja leta, potovanje v Španijo in dvojno potovanje na Bližnji vzhod, drugo rimsko ujetništvo in smrt. Obdobja, za katera nima opore v Apostolskih delih, opisuje bolj na kratko, toda enako prepričljivo, duhovito in zanimivo. Pri tem se ne moremo načuditi, kako natančno pozna sv. pismo in ga zna vsestransko uporabiti. Pavel je ves razjarjen jezdil iz Jeruzalema v Damask, da bi tam izsledil kristjane in razgnal. Pot ga je vodila mimo Štefanovega groba proti Betelu in naprej skozi zlata žitna polja Samarije o katerih je Gospod dejal: »Vidite polja, da so že bela za žetev« (Jan 4, 35), »zato prosite Gospoda žetve, da pošlje delavce na svojo žetev« (Mt 9, 38). In kdo so godna žitna polja, če ne Savel? In kdo naj moli zanj, če ne mučenec sv. Štefan, čigar smrt je Savel odobraval? Seveda se Holzner dobesedno ne sprašuje tako, ampak položaj le tako naslika, da se more bravec tako vprašati in hkrati uvideti, kako je kri mučencev seme kristjanov. Navedkov sv. pisma Holzner ne uporablja za potrditev svojih izvajanj, ampak so njegova izvajanja oživitev in vsestransko osmisljenje navedkov.

Holznerjev Pavel pa ni samo oživitev svetopisemske podobe apostola narodov, ampak tudi razširitev. Dogodki se vrstijo kot v filmu. Pripovedovanje je ves čas zanimivo in napeto. Da bi Holzner stvarno predstavil njega, ki je s svojim naukom in neugnano voljo vznemiril svet na začetku naše ere, je prepotoval domala vse kraje, kjer je misijonaril apostol Pavel. Kopno in morje, podežele in mesta, floro in favno opisuje tako stvarno, da tega ne bi zmogel človek, ki bi bil o tem poučen samo iz knjig. V daljne dežele se je odpravil zato, »da bi doumel duha kraja (genium loci) in bi bil tako sposoben prikazati duha, ki je vel iz Pavlove osebe« (predgovor k 22. izdaji).

Geografski natančnosti se pridružuje še časovno-zgodovinska. V knjigi je zbrano toliko podrobnosti iz duhovnega življenja starih narodov, njihove kulture in literature, religije in politike, šeg in navad, da antika zaživi v vsej pestrosti in celotnosti pred nami. V to džunglo ideologij,

religij in navad je planil Pavel kakor »zgrabljiv volk, ki gre zjutraj na lov in zvečer deli plen« (1 Mojz 49, 27). Priganjala ga je ljubezen Kristusova. Holzner dramatično opisuje njegovo spopadanje z Judi po sinagogah in s pogani po ulicah in trgih. Pri tem se je znal sijajno vživeti v orientalsko dušo in je prikazal nasprotovanja Pavlovih nasprotnikov tako doživeto in orientalski temperamentnosti sonaravno, da kar čutimo, kako rohnijo zoper Pavla, kričijo, žugajo s pestmi in mu grozijo. V Efezu je bilo vse mesto na nogah. Val demonstrantov se vije po dolgi cesti proti Artemidinemu svetišču in kričijo: »Velika je Diana Efeška!« Demonstracije je izzvala bolj Pavlova nepreračunljivost kot nasprotovanje njegovemu nauku in delovanju. Izbral je neprimeren čas za napad na Diano, mesec maj, ko je bilo v Efezu največ romarjev in predanost boginji zaradi pomladne razgretosti največja. S tako napetim pripovedovanjem Holzner ne popestri samo Lukovo pripoved o uporu Efežanov proti Pavlu, ampak prikaže Pavla v vsej stvarnosti in verjetnosti. Zdaj je umirjen in potrt, zdaj spet razgret in nepopustljiv, vselej pa tak samo zaradi Kristusa.

Živahno in napeto pripovedovanje preide včasih v znanstveno razpravljanje, npr. o vrstah in vsebini stoicizma, o zgradbi in vsebini Pavlovih pisem, o vlogi Judov v odrešitveni zgodovini itd., zato združuje knjiga pripoved in znanost, pouk in razvedrilo, vendar tako, da se nikdar ne zgublja v podrobnostih in teoretičnih spekulacijah. Knjiga vsebuje temeljito, vendar v privlačnem slogu pisano vsebinsko analizo Pavlovih pisem. Nudi sintezo Pavlovega nauka in bi jo mogli imenovati tudi »Pavlova teologija«. Prav zaradi tega se mnogim zdi pretežka; tistim pa, ki že poznajo Pavla, pa osvežitev in neprecenljiva obogatitev. Ker preslabo poznamo antično kulturo in miselnost, sredi katerih je vzniknilo krščanstvo, je knjiga izredna priložnost, da izpopolnimo splošno izobrazbo o začetkih in temeljih naše kulture, zato je knjiga ne le verska, temveč tudi kulturna obogatitev človeka, ki jo hoče prebrati.

Francè Rozman

**Studi tomistici I.—IV.**
Pontificia Accademia di S. Tommaso d'Aquino
Città Nuova Editrice.

Ob sedemstoletnici smrti sv. Tomaža Akvinskega so mnoge cerkvene, znanstvene in dominikanske redovne ustanove počastile spomin vélikega cekvenega učitelja s proslavami, znanstvenimi simpoziji in publikacijami. Tudi osrednja cerkvena ustanova, ki bi naj pospeševala in živo ohranjala tomistično misel, Papeška akademija sv. Tomaža Akvinskega (Pontificia Accademia di S. Tommaso d'Aquino) je za to priložnost izdala obširen zbornik v štirih zvezkih: Tomistične študije (Studi tomistici). Na okoli 1700 straneh je objavljenih 65 razprav. Zbornik ima mednaroden značaj, razprave so objavljene v enem izmed petih jezikov: italijanščini, francoščini, nemščini, kastilščini in latinščini. Ob tolikem številu zbranih člankov morem samo na kratko prikazati vsebino vsakega izmed njih.

Prvi zvezek nosi naslov: Sveti Tomaž. Izvori in odmevi njegove misli. Zvezek ima dva dela. V prvem so zbrane študije o izvorih, v drugem o odmevih njegove misli, vplivu, ki ga je tomizem imel na poznejša stoletja. Prvi del ima tri poglavja. V prvem avtorja obravnavata vpliv poganske filozofije na Tomaža, v drugem razpravljajo o vplivu cerkvenih očetov, v tretjem o vplivu srednjeveških avtorjev. Prvo poglavje sestavljata dve razpravi. C. Giacon preučuje tomistično interpretacijo Aristotelovega pojma negibnega gibala, ki mu Tomaž ne prisoja samo pospeševanje izpopolnitve sveta, temveč vidi v njem tudi stvarnika tega sveta. E. Bertola pa raziskuje Avicenovo teorijo o svetlobi, vendar je neposredno ne primerja s Tomaževo optiko. Drugo poglavje, posvečeno vprašanju razmerja med Tomažem in cerkvenimi očeti, skoraj v celoti zavzemajo razpravo o avguštinizmu in tomizmu. Samo prva študija, ki jo je napisal C. Vansteenkiste, zelo na kratko opozarja na to, da je sv. Tomaž poznal, navajal sv. Hilarija iz Poitiersa in se z njim ponekod razhajal, drugod strinjal. Ch. Boyer že preide na vprašanje, kako je treba pojmo-

vati Tomaževo stališče do Avguština. Po njegovem je Tomaž platonsko in avguštinsko dediščino očistil, izpopolnil in pripeljal do vrhunca. Tomaž bi potemtakem bolje razumel Avguština, kot se je razumel Avguštin sam. Podobno gleda na isti odnos B. Gherardini. Tomaž ni samo razlagal Avguština, med obema je substancialna kontinuiteta, ki kot rdeča nit povezuje največje predstavnike vse sholastike. G. Gianini razčlenjuje četrti Tomažev dokaz za božje bivanje, kjer je avgustinska tradicija najbolj očitna. A. Trapé pa v svojem kratkem članku primerja Avguštinovo in Tomaževo teologijo izhajanja Svetega Duha. Avguštin je bil polemik, ki je moral braniti temeljne resnice vere, hkrati pa teolog, ki je mogel najtežja mesta poglabljati in razlagati. Avtor trdi, da ni res, da bi v tem vprašanju Tomaž razložil in razrešil vprašanje, ki bi ga Avguštin pustil nerešenega, kot navadno misijo. Tudi po njegovem mišljenju je kontinuiteta med patristiko in sholastiko večja, kot sodijo teologi.

V tretjem poglavju so zbrani štirje prispevki, kjer avtorji raziskujejo vpliv srednjeveških teologov na Tomaževo misel. J. Leclercq poudarja, da je v nauku o kontemplativnem življenju ostal Tomaž zvest patristični in meniški tradiciji in je ohranil precejšnjo oddaljenost od Aristotelove filozofije. Kardinal P. Palazzini piše o okoliščinah in zgodovinskem ozadju zmotnega Tomaževega navajanja Gracianovega dekreta o privilegiju rimske Cerkve. Bolj je pomemben odnos Tomaža do Petra Lombarda, saj je njegove sentence obširno komentiral. O tem piše F. Ruello in se omejuje na samo trinitarično teologijo. Podaja jo v podrobnosti, pri tem pa opozarja, da je Tomaž v veliki meri ostal zvest samemu tekstu, ki ga je komentiral. Osrednji pojem Tomaževe trinitarične teologije je pojem počela ali principa, in sicer v pomenu, ki ga določa pojem Boga kot počela izhajanja in vračanja. Drugo, zanimivo in ne povsem neaktualno je vprašanje, zakaj je Bog ustvaril človeka. V Tomaževem času je to vprašanje vznemirjalo teologe. Prav tako je bilo aktualno vprašanje o vlogi angelov v vesolju. Med obema problemoma je zveza. Ali je Bog ustvaril človeka tudi zato, da bi človek popravil greh in padec angelov? Tomaž je stvari pojmoval drugače. Človek ima svoje mesto in svoj razlog za bivanje predvsem kot vmesni člen med materialnim in duhovnim svetom. Res je sicer, da je človek ustvarjen, da bi popravil škodo, ki je nastala s padcem angelov, toda to ni finis causa, temveč samo effectus finis. O vsej tej problematiki srednjeveške teologije in njene rešitve pri Tomažu Akvinskem, se pravi o vprašanju mesta, vloge in pomena duha v vesolju piše L.—B. Gillon.

Drugi del prvega zvezka nosi naslov: Odmevi na Tomaževo misel skozi stoletja. Prvi dve razpravi obravnavata Tomažev vpliv na XIV. in XV. stoletje. S. Swieżawski piše o usodi tomizma ob koncu srednjega veka. Omenja vse pomembnejše univerze in najbolj znane učitelje, kjer je viden Akvinčev vpliv. Med univerzami je bila na primer kölnska znana kot tomistična, prav tako je tudi dominikanski red vplival na širjenje tomistične misli, čeprav ne vedno in ne povsod. To je bilo odbobje, ko sta bili platonska in aristotelska tradicija še živi in se pri različnih avtorjih različno združevali ali razhajali. G. Di Napoli pa si je zadal bolj določno vprašanje, namreč vpliv Tomaža Akvinskega na nauk Pica della Mirandola. Avtor ugotavlja veliko podobnost med obema mislecema, predvsem je Tomažev pojem Ipsum Esse imel velik vpliv na Picovo pojmovanje Boga. Naslednji dve razpravi sta posvečeni tomizmu v XVI. stol. Grof G. L. Masetti Zannini opisuje nekaj okoliščin monumentalne rimske izdaje Tomaževih zbranih del. Ta izdaja priča skupaj z izdajo Rimskega katekizma, Brevirja in Vulgate o obnovitvenih ukrepih, ki so sledili tridentinskemu koncilu. Vpliv Tomaža Akvinskega na misel Katarine Ricci ugotavlja G. Di Agresti. Avtor analizira tri njena pisma in opozarja na sledove Tomaževe teološkega in duhovnega nauka. Nobena razprava pa ne raziskuje usode tomizma v XVII. in XVIII. stoletju. Tomizem je bil v zatonu in letargiji, kot je razvidno iz naslednjih razprav, ki nam prikazujejo oživljanje tomistične tradicije v preteklem sto-

letju. Med najpomembnejše cerkvene dogodke pred I. vatikanskim koncilom sodi kölnski pokrajinski koncil leta 1860. H. Schauf poroča, da se je koncil naslonil pri reševanju takratnih perečih teoloških vprašanj prav na Tomaža. Svoje trditve dokumentira s podrobno analizo ne samo tekstov, temveč opozarja tudi na izrazito tomistično formacijo najvidnejših udeležencev tega koncila. R. Jacquin v svojem prispevku prikazuje počasno, a vztrajno in naraščajoče uveljavljanje tomizma v Franciji XIX. stoletja. Prvi zvezek se končuje z dolgo razpravo podpredsednika Papeške akademije sv. Tomaža, A. Piolantija o obnovi tomizma pod dolgim pontifikatom Pija IX., ki je s tem že pripravil ozračje za ugoden sprejem enciklike Aeterni Patris njegovega naslednika, Leona XIII. leta 1879.

Drugi zvezek zbornika ima naslov: Sv. Tomaž in današnja teološka problematika. Prvi dve razpravi sta posvečeni Tomaževim dokazom za božje bivanje. L. Iammarrone ugotavlja veljavnost, miselno doslednost in dokazno moč teh dokazov, tako da ni mogoče trditi, kot nekateri pravijo, da so v takem dokazovanju logične vrzeli. U degl' Innocenti pa opravičuje število teh dokazov ter njihov vrstni red. Novih poti ni mogoče odkriti, mogoče je torej prijava samo Tomaževe poti globlje, bolj sodobno izraziti. Temu sledi šest kristoloških razprav. M.-V. Leroy podaja Tomažev nauk o učlovečenju, in sicer z vidika svobodnega in absolutno zastonjskega božjega dejanja ad extra: v kakšnem smislu je to dejanje združljivo z božjo nespremenljivostjo in kakšen je odnos Marijinega materinstva do druge božje osebe. Ph. de la Trinité pa razpravlja o težkem vprašanju: o Kristusovi zavesti. Kristus se zaveda sebe kot učlovečene Besede, ne pa kot človeške narave, ki si jo je privzela druga božja beseda. D. Bertetto podaja Tomažev nauk o bližnjem in primarnem cilju učlovečenja. Vprašnje se more postaviti tudi drugače: ali bi se božja Beseda učlovečila, če bi človek ne bil grešil? Tomaž bi verjetno rekel ne, čeprav bi hkrati trdil, da bi se mogel učlovečiti, saj njegovo učlovečenje ne more biti z ničemer pogojeno. Avtor ugotavlja, da vprašanje ni dokončno rešeno in dopušča pluralizem mnenj. Kako pojmovati danes odrešenje kot zadoščenje? J. Lécuyer je k reševanju tega vprašanja prispeval članek o tomističnih osnovah teologije zadoščenja. Opozarja na to, da je Tomaž pojmoval zadoščenje zelo personalistično, kot spravo prijateljev ali celo zaljubljencev, zato bi tudi danes bolj kot o zadoščenju morali govoriti o prijateljski spravi. Prav nič manj aktualno in zanimivo ni vprašanje o tem, kako je bilo mogoče spoznati in zaznati skrivnost vstajenja. Ali je vstajenje golo zgodovinsko dejstvo, ki bi ga lahko ugotovil kdor koli? J. Schontz je raziskal, kaj pravi o tem Tomaž in je ugotovil, da ima Akvinec posebno poglavje posvečeno razodetju vstajenja (III a, q. 55). Vstajenje je nevidno, zato razodetje vstajenja ne more biti drugega kot dejanje Kristusa samega, ki se da spoznati verujočemu človeku. Brez vere ostane vstajenje nezaznano. Tomaž Akvinski je bil podoben ekseget vendar ga kot takega zelo slabo ali nič ne poznamo. Zato je G. Ferraro prispeval razpravo, v kateri prikazuje Tomažev komentar Janezovega evangelija, in sicer temo ure ali časa »ura« Kristusa in Cerkve. Ta tema je v sodobni eksegezi zelo priljubljena. Avtor ugotavlja, da je s to temo Tomaž odkril in osvetlil vrsto značilnosti četrtega evangelija, kot jih pojmujemo tudi danes. Mariologiji je posvečen en sam prispevek. G. M. Roschini podaja 285 naslovov obsegajočo bibliografijo del o mariologiji sv. Tomaža. Med avtorji so omenjeni tudi naši znanci in rojaki, Pelbartus de Temešvar (št. 7), Janez Schönleben (št. 45) in Jordan Kunić (št. 259). Mariološki sekciji sledi angelološka. F. Holböck obravnava glavne značilnosti Tomaževe angelologije. Doctor angelicus je tudi doctor angelorum. Prizadeval si je uskladiti svetopisemsko razodetje o angelih z grškimi filozofskimi spekulacijami o čistih, nematerialnih likih ali formah. Več razprav zajema področje Tomaževe antropologije. Posebno pozornost zasluži prva razprava že zaradi aktualnosti teme. J. H. Walgrave nam podaja Tomažev nauk o naravnem teženju k Bogu, o desiderium naturale. To teženje je posle-

dica človeške naravnanosti k Bogu, čeprav to ne pomeni, da bi človek mogel kaj zahtevati od Boga, oziroma, da bi bil Bog kaj človeku dolžan. Bogopodobnost je prav takó ena temeljnih in izhodiščnih trditev krščanske antropologije. B. Mondin razpravlja o tej temi v Tomaževem komentarju k Lombardovim sentencam. Človekova bogopodobnost se razodeva na dveh področjih, ontološkem in etičnem. Nauk o njej pa se spreminja v duhovni imperativ. Če je človek ustvarjen po božji podobi, potem je Bog njegov vzor in njegova osnovna zapoved je: biti bolj in bolj njemu podoben. Tomažev nauk o trinitaričnem značaju nadnaravnega življenja nam osvetljuje članek R. Morettija. Po Tomažu je smoter in sad vsega našega življenja poznanje svete Trojice, njenega edinstva in trojstva. Ona je tudi začetnik stvarjenja in odrešenja, vse dejavnosti ad extra, zato je tudi njen smoter. Aktualen je članek, ki ga je prispeval C. Ruini. Tomažev nauk o razmerju med naravo in milostjo primerja z antropološkimi osnovami Metzove politične teologije. Tomaž in Metz se po avtorjevem mnenju močno razhajata in Tomažev nauk nam more pomagati k boljšemu razumevanju in poglobljenemu ter teološki tradiciji bolj zvestemu obravnavanju sodobne problematike, ki je zaradi Metzovega vpliva dobila tolik poudarek. Zadnji članek iz vrste antropoloških razprav je posvečen dokaj redko obravnavanemu vprašanju. B. de Margerie prikazuje Tomaževo teorijo o notranjem razmerju med časnimi dobrinami in krščanskim življenjem v veri, upanju in ljubezni. Ni mogoče ostati pravičen brez minimuma življenjskega standarda, zato ta potrebni minimum sodi tudi med milosti, ki jih upamo v moči teologalnega upanja. Na poslednjem mestu sta dve razpravi s področja teologije duhovništva. Tomaževo teologijo duhovništva podaja M.-J. Nicolas. Gre za duhovništvo na splošno: temeljne poteze njegove funkcije so posredništvo med Bogom in človekom: Bogu darovati človeške darove, ljudem posredovati božje darove. Članek, s katerim se končuje drugi zvezek, pa je osredotočen na samo službeno duhovništvo. Napisal ga je E. Sauras. Razpravlja o Tomaževem nauku o ministeriju ali službi na splošno, o različnih vrstah duhovniške službe in in o razmerju med temi vrstami, med evharistijo in drugimi zakramenti, realnem in mističnem Kristusovem telesu in o zvezi med Kristusovim apostolskim življenjem in odrešenjsko žrtvijo.

Tretji zvezek zbornika ima naslov: Sv. Tomaž in moderna misel. Na prvem mestu sta dve razpravi o osnovah Tomaževe metafizike. E. Gilson je prispeval zanimivo in vedno aktualno razpravo o pojmu bitja, ki ga dobimo z abstrakcijo in o ideji biti, ki je počelo mišljenja in ki je pred abstrakcijo. Biti kot take ni mogoče misliti in pojmovati, še manj pa se je mogoče dokopati do nje z abstrakcijo. M. F. Sciacca pa razpravlja o drugih temeljnih načelih in osnovah tomistične metafizike, o bitu in bistvu, stvarjenju, deleženju in analogiji. Pri tem se zadovolji s podajanjem Tomaževega nauka in njegovih trditev. Osrednji in glavni del tega tretjega zvezka sestavljajo članki, ki obravnavajo Tomaževo misel z vidika sodobne problematike. Gre za soočenje tomizma z modernimi filozofskimi temami. L. Bogliolo primerja tomistični realizem z modernim in pri tem opisuje in razčlenjuje realizem bitja, izkustva in spoznanja. A. Caturelli razpravlja o pojmu stvarjenja. Če sodobna misel ta pojem zavrača, je treba iskati razlog v njenem imanentizmu, monizmu in racionalističnih premisah. Vendar je po avtorjevem mneju ta imanentizem mogoče uspešno zavračati prav s tomističnih izhodišč. G. Siegmund ugotavlja v svojem prispevku, da sodobna misel ni več naklonjena pojmu človeške narave. Najprej podaja zgodovino razvoja drugačnega gledanja na človeka, nato pa dokaj zagrenjeno opozarja na posledice. F. Caducci podaja Tomažev nauk o človeku kot božji podobi in si prizadeva pokazati, kako je ta nauk danes aktualen in skladen s težnjami sodobne misli, vendar njegovo razpravljanje ne gre veliko dlje od reprodukcije Tomaževih stališč. A. Galli je svoj prispevek posvetil vprašanju, ali naj bo morala zakona ali morala svobode in samoodločanja ali samoniklosti. Po njegovem mnenju sta

enostranski. Če gresta v skrajnost, ne nudita sprejemljivih rešitev. Tomaževo stališče pa je zanimivo in aktualno, ker je sintetiziral obe, in to zaradi tega, ker je dovolj globoko in široko pojmoval zakon. Moralno problematiko obravnava tudi M. V. Ferrari. Vprašanje razmerja med sredstvom in ciljem je še vedno sodobno, avtor podaja Tomažev nauk o tem, kdaj cilj opravičuje sredstvo. V naši civilizaciji postajajo antropološka in etična vprašanja v zvezi s človeško spolnostjo vedno bolj na široko navzoča. G. Perini je v svoji študiji pokazal, kako Tomaž razmejuje človeško in živalsko in nato Tomažev nauk dokumentirano primerjal s sodobnimi antropološkimi in seksološkimi stališči. Tudi na tem področju je po avtorjevem mnenju tomizem v jedru še vedno sprejemljiva in ustrezna teorija. Človeškost zahteva, da se človek pri svojem ravnanju da voditi razumu in ravna v skladu s svojo celotno naravo, zato nam prav spoznanje o tem, kaj je pri človeku živalsko in kaj tipično človeško, more biti v močno oporo. L. Salerno obravnava vprašanja s področja splošne logike in epistemologije, in sicer pojme relacije, opozicije in dialektike, ki so z razširjenostjo znanstvenega in tehničnega mišljenja prišli v zavest širših slojev. Pri tem opozarja na to, da je aristotelsko-tomistični nauk o deju in možnosti, ki razmejujeta bitje, temeljnega in nenadomestljivega pomena, vendar tudi meni, da je na nekaterih področjih nezadosten in nam pojmi opozicije in relacije dajo ustrezneje spoznati dialektiko človeških odnosov in zgodovinski razvoj. Zadržan pa je do teorije o dialektičnem razvoju misli oziroma do stališča, da sodi zmota k spoznanju resnice. Zmota more samo per accidens pripeljati k resnici. To drugo skupino razprav zaključuje prispevek, ki ga je napisal P. C. Landucci. V njem primerja tomistični hilemorfizem in sodobno gledanje na fizično in kemično strukturo materije. Pri tem poudarja različnost izhodišč. Metafizična počela, materia prima in forma substantialis, nista subsistentni bitji, nista fizični, temveč metafizični stvarnosti, zato je mnogo nasprotovanj hilemorfizmu pogojenih z nerazumevanjem Aristotelovega in Tomaževega nauka.

Tretjo skupino sestavljajo razprave, kjer avtorji soočajo Tomaža z nekaterimi velikimi imeni sodobne filozofije. G. Kalinowski primerja Tomaževo filozofijo s Kantovo, Nietzschejevo in Heideggerjevo kritiko metafizike. Razprava sodi med najbolj zanimive in tehtne, kar jih je zbranih v tretjem zvezku. Avtor dokazuje, da so izhodišča omenjenih kritikov metafizike enostranska, parcialna, poljubna in zato sporna. Zato njihova kritika metafizike ne more zadeti v jedro in bistvo metafizike, predvsem Tomaževe ne. Superiornost tomizma je v tem, da je ta filozofija najbolj uravnovešena, da zajema in skladno upošteva vse človekove spoznavne zmožnosti in da zna v tej veliki in celostni sintezi vse postaviti na pravo mesto. Vendar Tomaževa metafizika ni zaprt sistem, temveč je v njej treba gledati osnovo, ki jo je mogoče vedno na novo izpopolnjevati, širiti, popravljati in poglabljati. A. Milano razpravlja o Heglovi in Kierkegaardovi ideji nastajanja Boga. Res je namreč, da nam biblično razodetje kaže Boga angažiranega in osebno vpletenega v zgodovino odrešenja, ki se začenja že s stvarjenjem. Zato pa je še vedno zanimivo in aktualno vedeti, kako je Tomaž Akvinski združil filozofski pojem Boga kot čistega deja in subsistentne biti s svetopisemskim razodetjem. Pri tem je po avtorjevem mnenju treba biti pozoren na filozofsko kategorijo »relatio rationis« in na njene premise ter funkcije. Škof O. N. Derisi je prispeval članek, v katerem primerja Tomažev analogen pojem bitja in Sartrovo pojmovanje bitja. Aristotelsko in tomistično pojmovanje bitja je najtesneje povezano s teorijo o deju in možnosti, saj ta dva bitje razmejujeta. Bitje je ali v deju ali možnosti. Sartrovo bitje pa razmejuje bitje-v-sebi in bitje-za-se. Ti dve pojmovanji bitja sta po avtorjevem mnenju naravnost antagonistični. Na koncu še razpravlja o pojmu svobode in zagovarja tomistično, duhovnostno utemeljevanje svobode. Na poslednjem mestu je razprava o Pieprovi tomistični filozofiji. Napisal jo je U. Pellegrini. J. Pieper je znal tako interpretirati

tomizem, da je učinkovito pokazal njegovo sodobnost in aktualnost. Metafiziko je najtesneje povezal s sodobno antropološko problematiko, za katero je značilen subjektivizem, ter hkratni pesimizem in optimizem.

Četrti zvezek nosi naslov: Sv. Tomaž in današnja filozofija prava. Mogoče bi se lahko vprašali, ali v primerjavi z drugimi vprašanji ta problematika zasluži tolikšno pozornost, da ji je posvečen cel zvezek razprav. Najprej G. Ambrosetti razčlenjuje in osvetljuje uvod v traktat teološke sume De iustitia. Gre torej za bolj moralni kot pa pravni traktat. Avtor poudarja, da so Tomaževa stališča o družbeni pravičnosti in delitvi dobrin še danes veljavna in so jih povzeli najnovejši cerkveni dokumenti o socialnem vprašanju. H. Batiffol obravnava zanimivo vprašanje o tem, ali je pravo utemeljeno empirično ali teleološko. Ali pravo izhaja iz dejstev (ex facto ius oritur) ali iz ciljev in smotrov, ki si jih družba racionalno zastavi (der Zweck ist der Schöpfer des ganzen Rechts)? Pri tem raziskuje, kako bi na to vprašanje odgovoril Tomaž. Ugotavlja, da je Tomaževo pojmovanje prava vezano na pojem vrednote oziroma dobrine, torej je tomizem bliže teleološkemu kot čisto empiričnemu gledanju na pravo. Filozofi prava posvečajo posebno pozornost tomistični teoriji o naravnem pravu, o katerem v našem času veliko razpravljajo. Mnogi očitajo tej teoriji abstraktnost in praktično neuporabnost. D. Composta je zato svojo študijo namenil raziskovanju ontoloških, etičnih in antropoloških premis te teorije. Poudarja svoje prepričanje, da ta teorija ohranja vso svojo utemeljenost in uporabnost. Ker pa je tudi na tem področju Tomaž veliko odvisen od Aristotela, J. Darbellay podrobneje razčlenjuje Aristotelov vpliv na Tomaža. Tomaž je Aristotelov pojem narave in naravnega prava v veliki meri globlje utemeljil in izpopolnil. Človek ne ustvarja pravil svojega vedenja, temveč te zakone odkriva. V njih odsevajo in se izražajo smotri in cilji njegovega življenja, zato jih človek pojmuje kot razodetje in izraz višje, stvariteljske modrosti. Tisti, ki je človeka ustvaril kot nedokončano bitje, je tudi zakonodajalec in usmerjevalec človekove izpopolnitve. V naslednjem članku pa Ph. Delhaye opozarja na pogosto pozabljeno dejstvo, da Tomaž ni čisti filozof, zato pri njem naravni zakon ni nekaj absolutno samostojnega. Postaviti ga je treba v okvir »novega« zakona, ki ga uči krščanska teologija. Krščanske morale pa ni mogoče učiti brez prvestvenega upoštevanja teologalnih kreposti vere, upanja in ljubezni ter moči Svetega Duha, ki prešinja in preustvarja starega človeka v novega. Teoriji o naravnem pravu so pogosto očitali, da je abstraktna in v zraku, da ne more upoštevati zgodovinskih danosti in meja. J. de Finance je svoj prispevek osredotočil na Tomažev konkreten primer sinteze večno veljavnega naravnega zakona in pogojenih zahtev konkretne zgodovine. Tomaževa teorija naravnega prava ne vodi v okamenelo in s konkretnostjo nepovezano neučinkovito moraliziranje, temveč je dinamična teorija, ki hkrati upošteva absolutno in relativno, trajno in minljivo.

Politika in politologija postajata v našem času čedalje bolj aktualni. Zato je poučno in zanimivo videti, kakšen odnos do politike je imel Tomaž sam. Temu vprašanju je posvetil svoj članek Freiherr von der Heydte. Ugotavlja, da je Tomaževo stališče močno pogojeno s takratnimi družbenimi in ideološkimi okoliščinami. Danes bi njegovo stališče okarakterizirali za konservativno. Vendar je tudi res, da je Tomaževo stališče do vladarjev v jedru kritično, saj razen ene same izjeme povsod trdi, da so tudi kralji in vladarji odgovorni za svoja dejanja in je torej treba politiko voditi v skladu z interesi družbe, ne pa samovoljno in neodgovorno. Predvsem po drugi svetovni vojni so teoretiki in filozofi prava ponovno postali pozorni na pojem »narava stvari« (natura rei), ki je seveda tesno povezana s pojmom naravnega prava. Zato se v svojem prispevku G. Küchenhoff vrača na izvore, k Tomažu. Najprej ugotavlja teološke premise Tomaževe teorije o naravnem pravu, nato pa prihaja do sklepa, da ostaja pojem narave stvari veljaven in sprejemljiv tudi za sodobno spremenjeno in sekularizirano misel. L. Legaz y Lacambra podaja

Tomaževo učenje o politični funkciji prava. Pravo takrat dobro politično funkcionira, kadar ustreza zahtevam pravičnosti. Prav takó se splošnega vprašanja loteva J. Messner. Prizadeva si razlikovati in razmejiti, kaj je v Tomaževi filozofiji prava časovno pogojeno in danes neuporabno in kaj ostaja še danes aktualno in sodobno. Kaj pojem naravnega prava vsebuje, skuša določiti R. M. Pizzorni. Tomaževe trditve primerja tudi temu, kar so učili njegovi sodobniki. Pri Tomažu se naravno pravo nanaša v glavnem na to, kar je potrebno za fizičen obstoj, za družinsko življenje in reprodukcijo, za življenje v družbeni in politični skupnosti in za človekov duhovni in religiozni razvoj. Razmerje med naravo in nadnaravnim je že nekaj desetletij v ospredju teološkega zanimanja. V skladu s tem M. Schmaus osvetljuje Tomaževo učenje o razmerju med naravnim in evangeljskim moralnim zakonom. Kljub kontinuiteti obstaja med obema tudi globoka razlika in kvaliteten skok, ki pa ne zadeva same vsebine, temveč bolj duha, s katerim se morajo moralne dolžnosti izpolnjevati. Kaj je Tomaž mislil s pojmom skupno dobro (bonum commune), opisuje in natančneje določa v svojem članku A. Verdross. Najprej oživlja zgodovino pojma, nato pa njegovo mesto in pomen v Tomaževi filozofiji prava in družbe. Skupno dobro je hkrati osnova in meja družbene avtoritete. Svojo zadnjo razsežnost in relevantnost dobi kot bonum commune humanitatis. Avtor tudi skuša opredeliti, kakšen pomen in vlogo more ta pojem imeti v sodobni pluralistični družbi. Pri tem opozarja prav na naš zgoči problem varstva okolja, ki opominja, da bonum commune tudi za sodobnega človeka ni brez pomena. K politiki se vrača v svojem članku M. Villey. Pri tem ugotavlja, da Tomaž ni bil politik in se celo zavestno ni vključeval v politično življenje in dejavnost. Tudi univerze njegovega časa so bile bolj odmaknjene od politike. Vendar zaradi tega njegov posredni vpliv na politiko ni bil majhen in je trajal skozi stoletja. Na zadnjem mestu je prispevek R. Weiganda. Ob njem je še posebej razvidno, da je treba obžalovati nerazumljivo in nepotrebno dejstvo, da so v zadnjem zvezku prispevki razporejeni po abecednem redu avtorjev. Tako je na zadnjem mestu članek, ki bi sodil med uvodne prispevke, saj obširno in dokumentirano poroča o predhodnikih Tomaževe teorije o naravnem pravu. V ta namen je avtor raziskal nauk legistov in dekretistov 12. in 13. stoletja in ga dokaj podrobno rekonstruiral, čeprav neposredno ne primerja njihovega učenja s Tomaževim.

Iz povedanega je razvidno, kako široko je zasnovan ta jubilejni zbornik Papeške akademije sv. Tomaža Akvinskega. Kot je pri delih te vrste pričakovati, niso vsi prispevki enako tehtni. Pa tudi vsaka tema se mi ne zdi enako pomembna. Prav izbor tem je včasih problematičen, zdi se kar poljuben. Dejanska vsebina posameznih zvezkov, predvsem drugega in tretjega, v celoti ne opravičuje njihovih naslovov. Tako je na primer težko trditi, da razprave, ki so zbrane v drugem zvezku, obravnavajo najpomembnejša sodobna teološka vprašanja. Nihče ne obravnava Tomaževe ekleziologije, njegovega prizadevanja za zedinjenje kristjanov... Prav tako bi težko rekel, da nas je tretji zvezek dovolj informira o tem, kako se tomizem sooča z vsem, kar je značilno za sodobno misel.

Velika večina avtorjev se je zadovoljila, da je bolj ali manj izčrpno podala Akvinčev nauk in njegove poglede v določenih vprašanjih, ki jih je že on imel za pereče in vredne pozornosti. Skoraj odveč pa je omeniti, da so vsi avtorji prepričani, da je Tomaževa misel, takšna kot jo je tudi sam formuliral, še danes v veliki meri veljavna in torej Tomaž presega meje svojega časa. Bojim se samo, da je v zborniku premalo razprav, ki bi o tem prepričale tudi tiste, ki so že ali še niso prepričani.

Tone Stres

**G. Martelet, L'au-delà retrouvé.** Christologie des fins dernières, Desclée, Paris 1975.

»Naše krščanstvo mora uresničiti prerojenje tistih čudovitih možnosti, ki jih nosimo v sebi; zaživeti mora-

mo v vsej resnici svojo krščansko eksistenco: se pravi tisti dinamizem Vstalega, ki živi v krščanstvu in v človeštvu, čeprav se tega ne zaveda.« Tako je namen svojega dela izrazil sam avtor v nekem intervjuju na belgijski radio-televiziji.

Pred kakimi petimi leti je istega avtorja pripeljalo navdušenje za vstalega Kristusa do tega, da je napisal študijo o evharistični stvarnosti v luči vstajenskega sijaja (Résurrection, eucharistie et genèse de l'homme, chemins théologiques d'un renouveau chrétien, Desclée, 1972). V pričujočem delu pa poskuša avtor v isti luči razpravljati o **»poslednjih človekovih stvareh«**, namreč o stvareh, ki za modernega človeka kot da izgubljajo realistično naravo; o stvareh, ki se celo modernim oznanjevalcem zdijo »preveč lepe«, da bi mogle biti resnične, pa zato o njih raje molčijo.

V prvem delu avtor preučuje Kristusovo skrivnost v odnosu do človekovega bivanja. Drugi del pa, ki vsebuje članke, ki so že bili objavljeni v »Croire aujord'hui«, interpretira človekovo smrt v luči Vstalega.

Glede na sistematično teologijo lahko rečemo, da obravnava knjiga vprašanja »krščanske antropologije« (človek in dramatičnost smrti, končnost človeka in Kristusovo učlovečenje, anti-svet greha in Kristusovo smrt, simbolika dveh Adamov), in pa kristologijo »poslednjih stvari«) se pravi: pojmovanja smrti, sodbe, vic, vstajenja, gledanja Boga, pekla ... v luči vere v Kristusa).

K pisanju dela je avtorja pritegnil najprej osebnostni motiv, in sicer prizadetost zaradi izkustva smrti (izguba očeta, smrt dveh bratov med vojno ...); k temu pa je treba pripisati še teološki vidik, da je skrivnost vstalega Zveličarja premalo navzoča v teologiji človekove poslednje stvarnosti. Na žalost ima človek občutek, da ta osnovna motiva ne prideta v delu do skladne izravnanosti. Zlasti še v drugem delu prevladuje dogmatično-teoretska, ortodoksno-posplošena beseda, kar utegne negativno vplivati na dosego osnovnega, brez dvoma zelo aktualnega namena knjige.

Lojze Bratina

**Leo Scheffczyk (hrsg.), Erlösung und Emanzipation**, Herder, Freiburg im Br. 1973, 155 str.

Knjiga, ki je izšla kot 61. zvezek Quaestiones disputatae, je skupno delo več poznanih teologov. Ker gre za delo, ki ni pomembno le za teologijo, temveč tudi za uspešno oznanjevanje današnjemu svetu, bo koristno, da se nekoliko seznanimo z vsebino posameznih razprav oz. referatov, ki so bili prvotno predavanja na tečaju dogmatikov in fundamentalnih teologov od 27. do 30. 12. 1972 v Münchnu.

Leo Scheffczyk pove v Uvodu, kakšna je naloga teologije glede na sedanjo problematiko odrešenja (5-12). Gre za vprašanje, kako blagovest o odrešenju približati sedanjemu človeku. Oznanilo o odrešenju je v zgodovini vedno naletelo tudi na nasprotovanja, a se zdi, da so takšna nasprotovanja danes še posebno močna. Človek se hoče znebiti trpljenja ne toliko z vero, ampak s spreminjanjem medsebojnih odnosov in družbenih struktur. Vera se mu zdi nemočna in brez vpliva na življenje. Usmerjena je na preteklost, ne pa na prihodnost. Zato nekateri hočejo, naj bi krščansko odrešenje pojmovali v socialno-etičnem smislu, ne pa v povezanosti z Jezusovo smrtjo na križu. Družba naj bi človeka osvobodila duhovne teme, pomanjkanja, nepravičnosti in trpljenja. Resnico o odrešenju naj bi na novo razložili kot prizadevanje za socialno osvoboditev, za evolucijsko ali revolucionarno spremembo zunanjih struktur itd.

Nauk o odrešenju mora taka in podobna sodobna prizadevanja upoštevati. S Kristusovo smrtjo in vstajenjem se odrešenje za nas ni končalo. Odrešenje ni osvoboditev od sveta, ampak osvoboditev sveta in človeka v njem. Seveda je treba paziti, da ob prilagajanju na današnji čas pojma »odrešenje« ne bomo poplitvili ali izvotlili.

Zanimivo je razglabljanje Rudolfa Affemanna, psihoterapevta in evangeličanskega teologa, o grehu in odrešenju v globinskopsihološkem pogledu (15-29). Gre za to, kako današnji človek doživlja svojo človeško, osebno revščino (grešnost) in kje pričakuje rešitve od takšnega stanja.

Med največje zlo sedanjega človeka spada njegova notranja praznina, katero hoče zakriti in ji ubežati s sedanjim potrošništvom. Notranja praznina v človeku povzroča poželenje po alkoholu, nikotinu itd. Duševna revščina se tako projicira navzven. Človek je vedno bolj nezadovoljen. Starši se zaradi bega pred svojo notranjo praznino ne posvečajo, ali vsaj ne dovolj, svojim otrokom. Z notranjo praznino je povezan občutek nesmisla življenja, ki je zelo značilen za sedanjega človeka. Da bi človek ubežal temu občutku, se zakopava v delo, potrošnjo, seks, alkohol, mamila. Nesmiselnost življenja občutijo zlasti mladi. Prej so ljudje našli svoj smisel v veri, ob pešanju vere in še iz drugih razlogov pa pravega smisla življenja več ne najdejo. Nadaljnja nadloga današnjega človeka je osamljenost. Tudi pred njo hoče človek ubežati, npr. z uživanjem alkohola in mamil. Z osamelostjo je povezano medsebojno nezaupanje in pomanjkanje ali sploh odsotnost ljubezni. Sposobnost ljubiti v sedanjem času vedno bolj pojema, kar mora človek plačevati z osamelostjo. Človek je manj sposoben ljubiti, ker se tega v otroških letih ni naučil od staršev, ker ga brezosebna družba odvrača od tega itd. Zato je velika nevarnost današnjega človeka, da se zgubi v egoizmu. Mnoge možnosti, ki jih ima sedanji človek, vodijo bolj k zlu kakor k dobremu.

Avtor pravi, da postaja današnji človek vedno bolj agresiven, čeprav so načini javljanja bolj prefinjeni kakor včasih. Dostikrat so vzrok temu nesigurnost, strah, poželjivost. Kot zadnjo napako navaja avtor odklanjanje samega sebe pri modernem človeku. Človek ne sprejme sam sebe iz napuha, končno iz želje, da bi bil podoben Bogu, a opaža svojo revščino, ki je noče sprejeti.

Nato spregovori Affemann o tem, kako se človek želi rešiti svojih napak. Razen v psihoterapiji išče današnji človek rešitve v spremembah družbenih struktur in v informaciji. Gotovo ima za rešitev človeka svoj pomen ustvaritev bolj človeške družbe, ki bo omogočala, da bo človek postajal vedno bolj človek. A poleg tega je še bolj potrebno, da se človek sam spremeni, česar ne bodo povzročile le družbene spremembe in poboljšanje soljudi. Prepričanje, da bo človek odrešen zla s samimi družbenimi spremembami, je iluzija. Potrebna je sprememba človeka in družbe. Znanost, tehnika, poznanje in informacija tudi ne rešijo človeka pred slabim, čeprav imajo seveda svoj pomen. Prav tako pri odrešenju od krivde psihoterapija ne zadostuje.

Ekseget Norbert Lohfink govori o odrešenju kot osvoboditvi v Izraelu (30-50). V stari zavezi rešuje Bog ves narod iz egiptovske in pozneje iz babilonske sužnosti. Gre torej prvenstveno za tostransko rešitev ne le vsega človeka, temveč vsega naroda. Če se teologi revolucije sklicujejo na staro zavezo, pozabljajo, da je v stari zavezi posredoval rešitev Bog, ne človek, kakor je to pri revoluciji.

Poznani ekseget Rudolf Schnackenburg razpravlja, kako naj gledamo danes na Pavlovo teologijo o odrešenju (51-68). Nekateri gledajo v njej za vse čase veljavno soteriologijo, drugi pa pravijo, da je tako povezana s tedanjim časom, da je ne morejo sprejeti kot veljavno za vse čase. Zato večkrat slišimo besede: Konec pavlinskega krščanstva — vrnimo se k Jezusu samemu! Res je, da je Pavlova teologija za večino današnjih ljudi težko dostopna. Pavlova govorica in način mišljenja se zelo razlikujeta od današnjega, poleg tega pa se današnji čas s čisto svojimi problemi zelo razlikuje od vprašanj Pavlove dobe.

Schnackenburg najprej govori o Pavlovem pojmovanju svobode oz. oprostitve. Prav dejstvo, da nas je Kristus oprosil za svobodo (Gal 5,1), je za današnjega človeka zelo sprejemljivo. Manj je sprejemljiva za sodobnega človeka — ideja sv. Pavla o opravičenju iz vere. Oba izraza sta med sabo povezana. Vsak ima v oznanjevanju svojo vlogo. Teološko prodornejši in natančnejši je izraz o opravičevanju iz vere. Izraz, da nas je Kristus oprosil za svobodo, pa pomeni močnejši klic za poslušavce. Lahko pa poslušavci ta izraz napačno razumejo, ker ne razumejo prav, kaj je svoboda. Treba je povezovati oba izraza.

Končno se Schnackenburg sprašuje, ali je Pavlovo oznanilo o svobo-

di dovolj močno, da na znotraj prepriča tudi sedanjega človeka. Odgovarja pritrdilno.

Gisbert Greshake govori o spreminjanju nauka o odrešenju v zgodovini teologije (69-101). Govori npr. o grškem in latinskem pojmovanju odrešenja.

Joseph Möller filozofsko razpravlja o osvobojenju od odtujitve (alienacije) kot o kritiki krščanske vere v odrešenje (102-119). Kadar človek misli, da je popolnoma samostojen, odklanja vsako odrešenje, ki ne prihaja od njega samega. Kritika vere v odrešenje je hkrati kritika krščanske podobe Boga. Najradikalnejši izraz je dobila ta kritika v Nietzchejevi filozofiji. O odtujitvi v današnjem pomenu je govoril predvsem Karl Marx. So pa to besedo uporabljali in o njej veliko govorili mnogi filozofi od Rousseauja naprej. Marx govori o religiozni, filozofski, politični, socialni in ekonomski odtujitvi. Človek se odtujuje sam sebi. Med različnimi odtujitvami ima po Marxu verska odtujitev kot temeljna oblika vsake odtujitve prav posebno mesto, kajti religija je zanj umišljeno sonce, ki se vrti okrog človeka tako dolgo, dokler se človek ne začne vrteti okrog sebe. Odprava religije kot umišljene sreče ljudstva je zahteva njegove resnične sreče. Marx nima posebne kritike krščanske soteriologije, a kakor za vero na splošno velja tudi zanjo, da gre pri njej za človekovo odtujitev samemu sebi. Človek bo postal svoboden po revoluciji proletariata. Takrat bo dosežena sprava: edinost posameznika s samim seboj, s soprogom, z drugimi ljudmi in z naravo. Pričakovanje odrešenja od Boga je znamenje odtujitve.

Danes nekateri marksisti govore o veri v lepši luči kakor Marx (npr. R. Garaudy, V. Gardavsky, M. Machovec). Veri priznavajo pomembno vlogo pri preoblikovanju človeške družbe, zlasti danes, ko krščanska verstva bolj naglašajo zemeljske stvarnosti. S krščanskim naukom o odrešenju se je posebej ukvarjal Ernst Bloch. Moč krščanstva vidi v premaganju smrti, v upanju, čeprav ostaja sam pri ateizmu.

Gre končno za vedno novo vprašanje, ali je Bog odtujitev ali izpolnitev človeškega bitja. V dialogu z marksisti naj bi kristjani priznali, da se more človek nekoliko sam odreševati; marksisti, ki imajo božje odrešenje za nekaj abstraktnega, pa naj bi to na novo premislili.

Johann Baptist Metz, fundamentalni teolog, pod enakim naslovom kakor je naslov knjige (Odrešenje in emancipacija) razvija misli svoje politične teologije (120-140). Pod besedo »emancipacija« razume celoten proces osvobajanja v današnjem svetu. Nekateri avtorji uvrščajo v celoten potek emancipacije tudi Kristusovo odrešenje (npr. H. Kessler). Zgodovina odrešenja je po tem mnenju dovršitev in spopolnitev zgodovine emancipacije. Emancipacija ni le imanenca odrešenja in odrešenje ni pri tem le transcendenca emancipacije.

Nato avtor obravnava Kristusovo odrešenje in emancipacijsko-revolucionarno-kritično samoosvobajanje človeka pod vidikom zgodovine človeškega trpljenja, tudi trpljenja, ki ga prinaša greh, človekova končnost in smrt. S tem hoče pokazati medsebojni odnos med osvoboditvijo, ki jo prinaša Kristusovo odrešenje, in med samoosvoboditvijo, ki jo prinaša emancipacija.

Dejstvo trpljenja je mnoge nagnilo, da so na mesto Boga Odrešenika postavili človeka emancipatorja. Nerešljivo se jim je zdelo, kako more Bog dopuščati trpljenje. Kljub temu da se je človek hotel trpljenja rešiti sam, so različne oblike trpljenja ostale in se celo povečale. Ker Boga, čigar obstoj zanikajo, več ne krivijo kot povzročitelja trpljenja, pade krivda za trpljenje na človeka emancipatorja. Človek kot odgovoren subjekt zgodovine bi moral sprejeti krivdo nase. »Homo emancipator« bi moral priznati, da je »homo peccator.« Ker pa se človek boji odgovornosti in noče biti grešnik, tudi noče biti subjekt zgodovine, noče biti zanjo odgovoren. Zanjo naj bi bila odgovorna narava, svetovni duh ipd. Kar je v razvoju sveta dobrega, pa hoče človek pripisati sebi. Vendar se zgodovina emancipacije brez zgodovine odrešenja razkrinka kot nekaj abstraktnega in polovičarskega. Ostane neutemeljena in ima v sebi polno protislovij. Krščanska soteriologija

povezuje zgodovino trpljenja z zgodovino krivde. Po Jezusovem križu ne daje le smisel človeškemu trpljenju, temveč človeka predvsem rešuje trpljenja. Ali more krščanska soteriologija rešiti uganko vsakega dejanskega trpljenja? Gre za osrednji problem današnje teologije, na katerega odgovarjajo na dva načina. Po prvem pojmovanju je odrešenje pomaknjeno izrazito v prihodnost in stalno deluje na zgodovino trpljenja. To pojmovanje ne more dovolj osmisliti dejanskega človeškega trpljenja. Po drugem pojmovanju soteriologija ni povezana le z učlovečenjem in z eshatologijo, temveč tudi z naukom o sv. Trojici, z božjo kenozo v Jezusu na križu. V tem smislu razglablja zlasti evangeličanska teologija (Karl Barth, Eberhard Jüngel, Jürgen Moltmann), a tudi katoliška teologija (npr. Karl Rahner, Hans Küng, Hans Urs von Balthasar). Avtor pa tudi s to razlago ni zadovoljen (ne zdi se mu združljivo z božjo netrpljivostjo) in podaja svojo razlago.

Zavzema se za spominsko-pripovedno teologijo odrešenja, pripovedno spominjanje odrešenja. Tako poveže odrešenjsko dogajanje in človeško zgodovino trpljenja. Krščanska skupnost je prvenstveno spominska in pripovedna skupnost; v njej gre za pripovedno spominjanje Jezusovega trpljenja, smrti in obujenja. V kristologiji ni dovolj le dokazovanje, saj ima dokazovanje prvenstveno »apologetičen« pomen. Zavarovati hoče in za naš čas napraviti dostopno pripovedno spominjanje odrešenja.

Na koncu obravnava poznani dogmatik Joseph Ratzinger uvodna vprašanja iz teologije odrešenja (141-155). Pravi, da je najtehtnejši ugovor proti krščanstvu v tem, da (vsaj tako se zdi) sveta ni spremenilo. Oznanilo o odrešenju se zdi prazna teorija. Beseda »odrešenje« je za današnjega človeka zgubila svoj pomen. Kako moramo pojmovati odrešenje, razvije Ratzinger v štirih tezah:

1. Odrešenje mora biti nekaj univerzalnega, veljavnega za vse, za preteklost in prihodnost, za vsakršno človeško situacijo. Kjer vlada bolezen, lakota, nepravičnost, ni popolnega odrešenja. Dokler človek vidi okrog sebe takšne in podobne nepopolnosti in krivice, tudi sam kot izrazito socialno bitje ne more biti popolnoma srečen, popolnoma odrešen. V današnjem svetu so le drobci odrešenja, ne odrešenje (Heil) samo.

2. Odrešenje je povezano s svobodo. Ker je odrešenje nekaj univerzalnega, mora človek iskati odrešenje drugih, če hoče biti sam odrešen. Druge mora osrečevati, da bo sam srečen. Odreševati mora, da bo odrešen. Delovati mora na kulturnem, socialnem in političnem področju. Biti odrešen ne pomeni nekaj imeti, ampak nekaj biti. Odrešenje (Heil) je v osmisljenju, ne v imetju. Drugače moremo reči, da je odrešenje v ljubezni. Ljubezen odrešuje, ker daje smisel. Potrebno pa je, da se človek odrešenju svobodno odpre. Iz svobode prihaja svoboda in le v njej je možno odrešenje. Ko se človek v svobodi odloči za smisel in za ljubezen, se odloči za odrešenje. Končno osmisljenje, svobodo in odrešenje daje le Bog.

3. Odrešenje je povezano z ljubeznijo. To je avtorjeva osrednja teza. Ljubezen odrešuje človeka in ga napravlja za novo stvar, kajti ljubezen je stvariteljska.

4. Odrešenje je povezano z univerzalno ljubeznijo, a zahteva posamezno človeško ljubezen in jo tudi v veri omogoča. Človeška ljubezen kot sredstvo odrešenja je nezadostna. Človek potrebuje univerzalno ljubezen, božjo ljubezen, ki se je pokazala na križanem Kristusu. Ta ljubezen je hkrati konkretna ljubezen do vsakega človeka. S Kristusovo smrtjo na križu se je pokazala vrednost vsakega človeka. Kristusova ljubezen se je pokazala v trpljenju, v daritvi. Na tak način je bila odrešilna.

Anton Nadrah

# POROČILA

## ČLOVEK NA MEJI DVEH VESOLIJ

»Človek na meji dveh vesolij«, to je glavni naslov doktorske disertacije, ki jo je dne 11. 3. 1975 obranil asistent za patristiko na naši fakulteti Ivan **Pojavnik.** Podnaslov se glasi: »Nekateri vidiki iz teološke antropologije sv. Gregorja iz Nise« (v tipkopisu Ljubljana 1974, III + 261 str.; zraven v posebnem zvezku Opombe, 114 str., skupaj torej III + 375 strani).

Avtor disertacije je na sv. Gregorja Niškega in njegovo antropologijo postal pozoren že v prvih letih študija na Gregorijanski univerzi v Rimu. Takó je vzel za licenciatsko delo pri znanem teologu Galotu prav preučitev nekaterih sicer kolikor toliko znanih, a premalo pojasnjenih ali pa zgrešeno pojmovanih vidikov v teološki antropologiji sv. Gregorja iz Nise. Pametno je, da je to v disertaciji nadaljeval in se tako temeljito poglobil v dela in miselnost cerkvenega očeta, ki spada prav med najvišje vrhove, kar jih je med cerkvenimi očeti in sploh velikimi krščanskimi in svetovnimi misleci. Treba pa se je bilo spoprijeti z nemajhnimi težavami, na kar da misliti že nelahka grščina pri sv. Gregorju, a najbrž še bolj zahtevna in globoka vsebina pri tako spekulativno usmerjenem duhu, kakor je to škof iz Nise. Naj pripomnim, da avtor ni študiral na kaki klasični ali vsaj nekoliko klasični gimnaziji, tako da se mu je bilo treba latinščine in grščine naučiti pravzaprav kar od začetka šele na teološki fakulteti, predvsem v Rimu. Tako si še laže predstavljamo, da je bilo treba nemalo poguma, moči in vztrajnosti, če naj je zaoral v takó trdo zemljo in tako oral, da je zrastel res lep pridelek: disertacija, ki smo ji ocenjevavci mogli dati najvišjo oceno, naj smo v posameznostih še tako skušali pokazati, da je ta ali ona trditev pretirana, izrečena pač iz nekoliko preveč razvnetega navdušenja za poglede, kakršne razvija sv. Gregor Niški.

1. **Téma,** ki si jo je avtor izbral, je posrečena že zaradi tega, ker se današnja teologija prav posebno zanima za antropologijo v luči božjega razodetja. V Uvodu disertacije razen tega beremo: »Napredek naravoslovnih znanosti in miselnosti v zadnjih stoletjih in posebno v našem povzroča, da gre v človeštvu vedno bolj v zaton transcendentalno obzorje duhovnega sveta, vsega tistega, kar presega goli pojavni svet. Teologija, ki ne bi resno upoštevala tega alarmantnega dejstva in dogajanja, bi počasi postala muzejska teologija in vrednota. V drugi polovici četrtega stoletja zapažamo podoben proces, namreč propadanje vere in filozofske misli ter precejšen napredek naravoslovnih ved in sekularizacije nasploh. Zasluga Bazilija Velikega in zlasti Gregorja Niškega pa je v tem, da sta vodila dialog z naravoslovnimi vedami in sta pri razlagi sv. pisma upoštevala dosežke naravoslovja. Trije veliki Kapadočani, Bazilij in oba Gregorja, so bili razgledani poznavalci helenistične kulture in so, podobno kakor sv. Avguštin na Zahodu, ohranili njeno dediščino, seveda oplemeniteno z evangeljskim duhom, poznejšim rodovom« (str. 2 sl.).

2. **Način** v obdelavi izbrane téme nam avtor nakazuje takole: »Navodila zadnjega koncila in pa, da ne bi bila moja razprava o teološki antropologiji Gregorja Niškega ‚muzejska razprava' brez vsakršnega pomena za sedanje napore Cerkve pri iskanju govorice, primerne današnjemu človeku (in še neki drugi razlogi), vse to me je nagibalo k temu, da sem skušal nekatere trditve 'prevesti' v jezik današnje kulture. To naj bi tudi pokazalo, da je izročilo očetov

pomlajevalen zaklad. Teologija, ki zajema in črpa moč iz teh plemenitih, zdravih in bogatih korenin, raste v zrelo in kulturno rastlino. Seveda sem pri tem pazil, da sem v istih povedkih in stvarnostih ohranjal isto vsebino in isti pomen« (str. 4). Pri branju disertacije je dobro upoštevati, da ima I. Pojavnik veliko daru za matematiko in podobne vede.

3. Delo je po vsebini razdeljeno na tri poglavja: I. Bog, stvarstvo in stvarjenje človeka (6—44); II. Oblikovanje vesolja in človeka ter človekova zgradba (45—140); III. Padec človeka in človekova zgradba v porušenem stanju (141—227).

V prvem in drugem poglavju je zlasti prikazano, kako je človek mejno bitje, mejnik: po svojem duhu sega v umno vesolje, v svet angelov in Boga; »po svojem telesu pa spada v območje tvarnega sveta, kateremu naj bi posredoval božjo slavo in ga s tem vodil k dovršitvi« (4). »Po svojem umu in razumu je deležen Boga, po svojem telesu je v sorodu s tvarjo ali spada v območje materialnega sveta« (126). »Človekovo telo je vesolje v malem, res majhno pred velikim tvarnim vesoljem. Toda pred neomejenim in brezkončnim vesoljstvom duha, v katerega stopa človek s svojim umom, je tudi veliko materialno vesolje le neznaten 'mikrokozmos'... Človek je celota iz duha in tvari, je križišče, kjer se srečujeta, stekata (sydromé) in zedinjujeta dva popolnoma različna svetova« (127 sl.). Človek je bil po božjem načrtu postavljen za posredovalca med Bogom in svetom. Živeč pobožanstveno življenje naj bi božjo energijo prostovoljno predajal materialnemu vesolju in ga s svojo umno in hotečo močjo vodil k Bogu. Tako ne bi samo svet čistih duhovnih bitij bil poln božje milosti, ampak po človeku bi tudi razvoj vesolja dospel do božje slave« (120 sl.).

**Tretje** poglavje obravnava Gregorjev nauk o prvem človekovem padcu, ki je prešel na nas vse in po katerem Adam še naprej živi v nas. Človekovo telo je iz netrpljivosti prišlo pod zakonitost krogotoka sveta, v suženjsko podrejenost zgolj biološki sferi in razpadljivosti. »Adamov greh se je začel v duhu (nehotenje) in se je s samoopredelitvijo in preusmeritvijo duha v čutnost kot v življenjski smoter dovršil v počutnosti« (146). »Za padlega človeka pojavni svet ni več zaslon, na katerem (in za katerim) bi uzrl globljo stvarnost inteligibilnega sveta, to je rajsko ali nebeško plat vseh vidnih stvari. Pač pa mu je zaradi njegove silne kratkovidnosti zastor, skozi katerega ne prodre pogled njegovega uma. Ker zaustavlja svojo pozornost le pri njem, mu ta končno postane edina stvarnost, za katero troši vse svoje sposobnosti in moči« (5). — Človek bi za takimi in podobnimi trditvami sumil platonistično, če ne celo maniheistično gledanje na razliko med duhovnim in čutnim svetom. Vendar pa ga navedbe raznih drugih tekstov iz Gregorja Niškega pouče, da se moti. — Proti maniheizmu Gregor npr. izrečno uči, »da za ničevo dožívljanje sveta ni v človeku kriv svet, temveč vrtenje njegovega duha« (238). »S človekovim grehom se je porušila skladnost med zemeljskim in nebeškim, med duhom in tvarjo. Človek doživlja v sebi razklanost, ker tvarna narava njegovega telesa več ne teži navzgor za duhom, ampak v nasprotno smer, navzdol. Ta razkol razceplja človeka na ravni njegovih narav, kar ni majhna rana. Po Kristusu pa je človeku spet vrnjena njegova mejna in njegova posredovalna vloga. V razlagi Visoke pesmi slika Gregor Niški človeško življenje pod podobo cvetlice. Po duhu posinovljenja in z napredovanjem v duhovnem življenju postane nevesta lilija, ki se s cvetom svoje duše oddaljuje od zemlje in vzpenja v modre višave (prim. Cant. 4; Maced. v PG 45, 1313). Cvet duše sprejema božje 'fotone' (photismoi) in v njem se vrši svojevrstna 'nadjedrska fotosinteza': zemeljski dosežki korenin se po delovanju žarkov sonca pravičnosti spreminjajo v trajne sadove. Tako je zemeljsko in čutno spet v stiku z božjim in božje spet prešinja, spreminja in pobožanstvuje zemeljske napore« (129 sl.).

Nauk o »človekovi zgradbi v porušenem stanju« je sv. Gregor razvijal med drugim tudi v boju zoper racionalistično usmerjeno Evnomijevo modrovanje, ki je z arijansko zmoto globoko ogrozilo vero kristja-

nov tedanjega časa. Evnomij se je zavzemal za »domišljavo krščanstvo, ki je zamenjalo preprosto prajedrsko evangeljsko življenje in nauk s pragozdovi subtilnih analiz iz sintez. Kot vzrok za te bujne procese omenja Gregor (eksplozivno) moč napuha, zapustitev apostolske tradicije in končno pogubni vpliv hudega duha« (o. 502 k str. 125).

Niški škof je zoper tekšno evnomijansko »krščanstvo« ostro reagiral, saj je videl, kam to pelje. To se vidi npr. iz Gregorijevega vprašanja: »Kaj je torej vzrok, da je v času (Gospodovih) učencev velika množica vstopila v Cerkev, zdaj pa dolgi in prekrasni govori učiteljev ostanejo neučinkoviti?« In odgovarja: Vzrok za to ni v tem, da zdaj v Cerkvi ni več čudežev, saj se godijo po vernih Abrahamovih potomcih, ampak brezsmiselna. Odvečna razpravljanja (polypragmosyné) žejnih ljudi o vodi ob studencu vode. Ljudje vsevprek razpravljajo o presv. Trojici, a ne zajemajo žive vode iz Svetega Duha. Zaradi nevere in nespremenitve notranjosti ostaja milost Svetega Duha neučinkovita: »Evangelij prepoveduje vlivati novo vino v stare mehove. Najbrž se zagonetka nanaša na današnji čas. Novo sprešano vino je namreč zaradi naravnega vrenja polno duha (pneuma), z naravnim penjenjem izmetuje proč blatno nesnago. Po moji besedi ni to nič drugega kakor nauk o Svetem Duhu, saj (apostol pravi: Bodite) 'po duhu goreči' (Rimlj 12, 11). Tega ne prenesejo gnili, prepereli in od nevere ostareli mehovi, ker jih pretrga veličastnost dogme. Zato se razpočijo glede na obširnost dogme, če se iz nauka porodi v njih kaka vzvišena resnica. Zaradi razpoke pa postanejo sami nerabni in povzročijo, da zaman teče milost Svetega Duha. 'V dušo s slabo tehniko (kakotechnon) ne vstopi modrost'« (Modr 1, 4) (str. 124 sl.). — Evnomijev racionalizem je nadaljevanje krščanskega gnosticizma iz 1. in 2. stoletja. Značilno gnostično dlakocepstvo označuje Gregor Niški kot »logike leptourgia«, razumarsko seciranje (Eun. 1); in izraža misli, ki so podobne mislim sv. Ireneja, velikega bojevnika zoper zgornjekrščanski gnosticizem, npr. temle: »Gnostiki, odtujeni resnici, se temu primerno valjajo v sleherni zablodi, ki jih preobrača. O istih stvareh mislijo zdaj tako zdaj drugače, kakor nanese čas, in nimajo nikoli trdnega naziranja; raje so besedni sofisti kakor pa učenci resnice. Niso utemeljeni na eni skali, temveč na pesku, sestavljenem iz mnogih kamenčkov« (Adv. haer. 3, 24, 2). (Op. 503, k str. 125).

Le, če se človek resnično oklene Kristusa in prostovoljno sprejme, da bi bil z njim sokrižan, in sicer ne le po telesu, marveč prav do svoje osebne sredine, prav do »zrcala duha« (120), le če zares sprejme vase Kristusov križ, ki je »zrcalo božje ustvarjalne vsemogočnosti, božje vsenoseče moči, moči, ki nosi začetek in konec bitij« (119), le tedaj gradi v duši »duhovno hišo, to je tempelj vseh kreposti na gori Sionu. Izraz Sion pomeni opazovalnica ali observatorij (skopia) in kdor ga dogradi, postane jasnovidec. Človek kot božji temelj in nebeška opazovalnica nebeškega kraljestva je teleskopski ali radioskopski observatorij. Nedoumljiva zenica (leča) njegovega duha je prestol za Gospoda slave; tudi z radioteleskopskim ušesom duha posluša glas večnega Razuma (Logosa) in ima v sebi govorečega Kristusa. Tako človek prinaša svetu božje sporočilo in luč ter po oddajniku duha svet prinaša k Bogu. (235). I. Pojavnik k temu pristavlja: »V tem mejniškem posredovalnem poslanstvu se mora odlikovati zlasti duhovnik. Bogoslovec si mora najprej po Mojzesovem zgledu pridobiti 'egipčansko izobrazbo' (poznavanje svetne kulture), nato v univerzi puščave obiskuje radioteleskopsko šolo (se uvaja v Mojzesovo duhovno izkustvo o Njem, ki edini je). Naposled je posvečen in poslan v svet, da po radioteleskopskem razpoloženju duha prinaša izvoljenemu ljudstvu božja sporočila o nebeškem kraljestvu in iz zemeljske sužnosti usmerja polet izvoljenega ljudstva naproti obljubljeni deželi« (235).

4. Navedel sem iz bogate vsebine nekatere stvari kar dobesedno, da bi bilo celo iz tako pičlega poročila vsaj nekoliko vidno, kako nam tudi starodavna modrost vzhodnih cerkvenih očetov lahko pove kaj **zelo praktičnega prav za naš čas**, če ga

hočemo tako prestajati, da bo imel dragoceno prihodnost in ne padec v zastoj tega, kar je najdragocenejše. A nikakor nisem navedel najboljšega in najzanimivejšega.

V uvodu pravi o sebi avtor disertacije, da je pionirsko delo rajnega kardinala J. Daniélouja, velikega poznavalca Gregorja Niškega, v marsičem vzel za svojo razpravo kot »izhodišče za odkrivanje globlje sinteze Gregorjeve teološke antropologije« (1). In nato pojasnuje, kaj je v zvezi z vsebino, ki jo obravnava, obenem hotel prikazati v svoji razpravi: »Pokojni kardinal J. Daniélou in teolog H. U. von Balthasar sta si prizadevala, da bi pokazala tole: čeprav Gregor Niški uporablja izraze in pojme, ki so bili navzoči v razvejani grški filozofiji, jim vendar daje krščansko vsebino in pomen. Značilnost za vse dosedanje študije o Gregorju Niškem pa je to, da malo ali skoraj nič ne upoštevajo dejstva, da **celotno Gregorjevo teološko mišljenje in pisanje sloni na svetopisemskem temelju in na njem gradi. Ne le da so njegova dela polna izrekov sv. pisma stare in nove zaveze, ampak so tudi prežeta z biblično miselnostjo, kakor jo je razlagalo predhodno apostolsko izročilo očetov.** Če mi bo to v tej razpravi uspelo pokazati, potem se izkaže za **nekaj neosnovanega očitek, da je Gregor heleniziral krščansko razodetje.** Predsodek o 'helenizaciji razodetja' najdemo kot interpretacijsko vodilo v neštetih patrističnih razpravah prejšnjega in našega stoletja. Moja razprava bo morda do kraja postavila vprašanje: ali je nasploh razlaga cerkvenih očetov, ki izhaja in se opira na pojem 'helenizacije razodetja', pravilna; ali jim ne dela velike krivice in izključuje njih odločilno razlago sv. pisma?« (2 sl.).

Mislim, da je avtor svojo pravkar omenjeno namero v glavnem dosegel, čeprav je morda tu in tam posamezne tekste sv. Gregorja v njihovem pomenu tudi kaj preveč nategnil. Kdor seveda ne pazi na kontekst, v katerem je Gregor Niški govoril, in ne upošteva, da lahko prav isti izraz v določeni miselni zvezi dobi zelo drugačen pomen, kakor bi ga imel brez te miselne zveze, bo seveda marsikje zasumil »helenizacijo« ali »platonizem« in celo »maniheizem«, ko dejansko vsega tega ni. Spomniti se je dobro pri tem na R. Bultmanna, ki je v svetopisemskih tekstih sv. Janeza vsepovsod videl helenizem; ko pa so prišla qumranska odkritja, je postalo nepristranskim strokovnjakom jasno kakor beli dan, da je zadaj za Janezovimi »helenizmi« izrazito starozavezna miselnost.

Tej tako rekoč **formalni nameri** pa je I. Pojavnik pridružil, tako se zdi, še **vsebinsko namero.** Opozoriti je hotel na izraziti nauk svetega škofa iz Nise, izredno važen za naš čas: »Da je rešitev za padlega človeka edino učlovečena božja Modrost, namreč Jezus Kristus (prim. tudi CS 10, 2; 41). Kristus je po svoji pashalni skrivnosti postal glava novega človeštva in prvorojenec vsega stvarstva. Kristus je človeštvu razodel spet raj ali nebeško kraljestvo in človeštvu daje moč, da ostvarja božji načrt o poveličanju sveta. Človeštvo, vcepljeno v Kristusa, to je Cerkev, raste skozi kenozo križa naproti svoji nebeški glavi Kristusu in sodeluje pri preobrazbi vesolja, ko ga po križu usmerja k Bogu« (5).

Menim, da bi bila Pojavnikova disertacija, če bi izšla v kakem svetovnem jeziku, v tujini sprejeta z veliko pozornostjo in priznanjem, zlasti pri poznavavcih sv. Gregorja Niškega, čeprav bi ti zadnji morda v kakih posameznostih utegnili ugovarjati. Prav gotovo bi tako tudi v tujini v marsičem prispevala k odstranjevanju predsodkov zoper nekatere misli sv. Gregorja Niškega in še nekaterih drugih (Pojavnik jih kot vzporedja k mislim niškega učitelja mnogo navaja), kakor da je bila pri njih zagledanost v grško miselnost razkrajalna za pristno krščansko misel. Sicer pa tudi danes ne smemo pri teologih zadaj za vsako mislijo in izrazom, ki jih jemljejo iz današnje miselnosti in znanosti, kar takoj sumiti okuženost z nekrščanskimi miselnimi in čustvenimi tokovi.

6. Disertacija je tudi po svoji **zunanji obliki** in izdelavi vredna pohvale. Zelo pripravno je, da so opombe, ki jih je v skladu s snovjo precej in so ponekod obširne, zbrane v posebnem zvezku, štete zdržema od 1—786, tako da je celotno delo obenem numerirano od začetka do konca. Tudi

vsebinska razčlenitev celotnega dela je ustrezna.

Naj bo dostavljeno še to: pri splošnem izpitu (28. februarja 1975), kakršen se zahteva po naši fakultetni uredbi za pridobitev najvišje akademske stopnje, je doktorski kandidat odlično odgovarjal. Pokazal je veliko razgledanost in trezno, stvarno presojanje teoloških vprašanj in odgovorov v preteklosti in sedanjosti. — Odkar je leta 1958 umrl naš patrolog dr. Fr. Ks. Lukman, ki so njegova mnenja in njegove razprave radi upoštevali tudi inozemski strokovnjaki, je zazijala glede patrologije na naši teološki fakulteti vrzel. Naj bi ne bilo razočarano naše upanje, da se bo zdaj ta vrzel polagoma zapolnila in da bo na temeljih, ki jih je postavil rajni dr. Lukman, zraslo nekaj takega, kakor je imel v načrtu dr. Fr. Ks. Lukman: 60 zvezkov izbranih spisov cerkvenih očetov v lepi slovenščini in še marsikaj drugega. Seveda pa bo to zahtevalo mnogo dela, zlasti še za prebuditev sposobnih in stvári predanih sodelavcev.

A. Strle

# VSEBINA (index)


**Razprave** (Dissertationes)

| | | |
|---|---|---|
| Anton Nadrah | 209 | **Evharistija kot vir veselja in sreče**<br>**Die Eucharistie als Freuden-und Glücksquelle** |
| Tomaž Kurent | 228 | **Zapoved bratske ljubezni po novozaveznem oznanilu**<br>**Das Gebot der Bruderliebe, betrachtet auf dem Grund der neutestementlichen Heilsbotschaft** |
| France Oražem | 246 | **Temna noč Janeza od Križa**<br>**Die dunkle Nacht des hl. Johannes v. Kreuz** |
| Anton Strle | 257 | **Duhovniki in predstojniki**<br>**Der Priester und die Vorgesetzten** |
| Tone Stres | 272 | **Religija kot družbena praksa**<br>**La Religion comme praxis sociale** |
| Jože Krošl | 299 | **Pastoralna sociologija in apostolsko delo**<br>**Pastoralsoziologie und Apostolat** |
| **Dokumenti** (Documenta) | 309 | **Krščanska vera in demonologija** |
| | 326 | **Človeška praksa in apostolsko učiteljstvo (G. Martelet)** |
| | 330 | **Devet tez o krščanski etiki (Hans Urs von Balthasar)** |
| | 341 | **Pouk duhovniških kandidatov v cerkvenem pravu** |
| **Pregledi** (Conspectus) | 346 | **Mednarodna teološka komisija o krščanski nravnosti** |
| | 347 | **Nova knjiga o Jezusu (Lojze Bratina)** |
| | 348 | **Ali spadajo devterokanonične knjige v ekumensko sveto pismo? (France Rozman)** |
| | 357 | **Eros in Agape (Lojze Bratina)** |
| | 359 | **Cerkev, ki prihaja (Lojze Bratina)** |
| **Ocene** (Recensiones) | 363 | **Dr. Albin Škrinjar DJ, Teologija svetog Ivana (France Rozman)** |
| | 367 | **Wilfrid J. Harrington, Uvod u novi zavjet (France Rozman)** |
| | 371 | **Josef Holzner, Pavao (France Rozman)** |
| | 373 | **Studi tomistici I.—IV. (Tone Stres)** |
| | 379 | **G. Martelet, L'au-delà retrouvé (Lojze Bratina)** |
| | 380 | **Leo Scheffczyk (hrsg.), Erlösung und Emanzipation (Anton Nadrah)** |
| **Poročila** (Relationes) | 384 | **Človek na meji dveh vesolij (A. Strle)** |

YU ISSN 0006-5722

# BOGOSLOVNI VESTNIK

Glasilo teološke fakultete v Ljubljani

ŠT. 4
1975
L. 35

# BOGOSLOVNI VESTNIK

**številka 4** **oktober—november—december 1975** **leto 35**

Bogoslovni vestnik

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

Revija izhaja štirikrat na leto.

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

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

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

Letna naročnina 120 din, posamezna številka 30 din.

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

Letalsko pošiljanje zaračunamo posebej.

Tiska Tiskarna Ljubljana, Tržaška 42, 61000 Ljubljana.

EPHEMERIDES THEOLOGICAE Facultatis theologicae (catholicae)labacensis, Poljanska 4, 61000 Ljubljana, Jugoslavia.

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

Typographia Ljubljana, Tržaška 42, 61000 Ljubljana.

# RAZPRAVE

France Rozman

## Z MARKOM V LITURGIČNO LETO B

Do 19. stol. Markovega evangelija sploh niso proučevali in razlagali. Prevladovalo je mnenje, da je Mr Ev ves vsebovan v Matejevem in Lukovem, zato so z razlaganjem teh dveh opravili tudi z Markom. Hieronim je v duhovnih nagovorih menihom povzemal iz njega samo pobožne aplikacije.[1] Preobrat v odnosu do Marka se je začel z literarno kritiko evangelijev. Ta je dokazala, da Mr Ev nikakor ni okrajšava Matejevega in Lukovega, temveč najstarejši zapis evangeljskega gradiva sploh, zato prej njima vir kot pa njun povzetek. Evangeliji so nastajali v določeni zapovrstnosti, čeprav ne v medsebojni odvisnosti. Vsebinska analiza Matejevega in Lukovega evangelija pokaže, da vsebujeta poleg zgodovinskopripovednih del tudi precej Jezusovih izrekov in pregovorov, katerih v Mr Ev skoraj ni. Takó se je izoblikovala klasična teorija o dveh virih, iz katerih sta črpala Mt in Lk. To sta pripovedni Mr Ev in poučni vir, nekakšna zbirka Jezusovih govorov in izrekov. To anonimno zbirko imenujemo kratko »vir« ali nemško »Quelle« (Q), ker so nemški biblični strokovnjaki prvi govorili o njej.

Mr + Q = Mt ali Mr + Q = Lk

Mr je potemtakem pripovednik, Mt in Lk pa pripovednika in učitelja.

Zadnja desetletja pa se je mnenje o Mr Ev močno spremenilo. Sedaj razlagavci ne proučujejo nobenega evangelija bolj zavzeto in vsestransko kot ravno Mr Ev.[2] Ne gre samó za znanstveno utemeljeno prepričanje, da je Mr Ev najstarejši in je bil verjetno izvirno napisan v aramejščini[3], ampak za povsem drugačno vrednotenje njegove vsebine. Mr ni samo pripovednik, temveč prav tako globok učitelj razodetih resnic kot Mt in Lk, čeprav ne posreduje toliko Jezusovih govorov in izrekov kot ona dva. Mr Ev nikakor ni samo spisek Jezusovih dejanj, še manj njegov življenjepis, ampak doživeta pridiga o Jezusu, Sinu božjem in kot taka močno zasidrana v življenju prvih

[1] X. Léon-Dufour, Les évangiles et l'historie de Jésus, Paris 1963, 180, op. 38.

[2] Zadnja desetletja je izšla vrsta odličnih komentarjev Mr Ev, npr.:
a) katoliški: M.-J. LAGRANGE, Évangile selon saint Marc, Paris 1966. J. SCHMID, Das Evangelium nach Markus in italijanski prevod, L'Evangelo secondo Marco, Brescia 1956. R. SCHNACKENBURG, Das Evangelium nach Marcus I. del (Düsseldorf 1966), II. del (Düsseldorf 1971).
b) protestantski: E. Lohmeyer, Das Evangelium des Markus, Göttingen 1963. E. Schweizer, Das Evangelium nach Marcus, Göttingen 1967 in ital. prevod, Il Vangelo secondo Marco, Brescia 1971. J. SCHNIEWIND, Das Evangelium nach Markus, Göttingen 1949.
Objavljenih je bilo tudi veliko monografij in študij, npr. L. CERFAUX, L'aveuglement d'esprit dans l'évangile de Saint Marc, v: Recueil L. Cerfaux, II, Gembloux 1954, 3—15. A. FARRER, A Study in St. Mark, London 1952. E. HIRSCH, Das Werden des Markusevangeliums, Tübingen 1951. E. LOHSE, Mark's Witness to Jesus Christ, New York 1955. W. MARXSEN, Der Evangelist Markus. Studien zur Redaktionsgeschichte des Evangeliums², Göttingen 1960. E. SCHWEIZER, Die theologische Leistung des Markus, v: Evang. Theologie 14 (1964) 337—355 itd.

[3] Prim. Th. BOMAN, Die Jesus Überlieferung im Lichte der neueren Volkskunde, Göttingen 1967, 91.

krščanskih občin.[4] V Mr pripovedih odkriva sodobna eksegeza globok religiozni nauk. Tega ne vsebujejo samo pripovedi o čudežih ali dogodki iz Jezusovega življenja, temveč tudi zvrstitev teh pripovedi v evangeliju samem. Mr Ev je teološko zasnovan, čeprav se sprva zdi, da ni drugo kot niz spominov na Nazareškega Jezusa.

Do liturgične obnove, ki jo je izvedel II. vatikanski cerkveni zbor, nismo Mr Ev v bogoslužju veliko uporabljali. Od 28 možnih nedelj po binkošti je prišel samo dvakrat na vrsto (Mt 14 krat, Lk enajstkrat in Jan enkrat). Tudi ob praznikih in drugih priložnostih ni bilo dosti bolje. V bogoslužju je prevladoval Mt Ev. Cerkev je od vsega začetka najbolj uporabljala Mt Ev in smo zato navajeni njegovega pripovedovanja. Ker Mr Ev v bogoslužju ni uporabljala, nam je nekam tuj in nerazumljiv. K temu precéj pripomore tudi njegova okorna govorica in semitski slog. Mr izraz je star in dokaj neokreten. On je prvi zapisal evangeljsko gradivo, drugi, zlasti Lk, so njegov zapis precej izboljšali in očistili semitizmov. Vendar je Mr slog ostal slej ko prej nekaj posebnega. Njegovi stavki so kratki, čestokrat odsekani. Misli niso vedno logično sklenjene in stavčne konstrukcije večkrat nepravilne. To sicer bolj čutimo v izvirniku kot v prevodih, vendar tudi v dinamičnem prevodu ni mogoče zatajiti Mr sloga.

Zaradi posebnosti Mr sloga je treba najprej opozoriti na pravilno branje Mr perikop. Kdor bo bral nepripravljen, se mu bo zdaj pa zdaj hudo zataknilo, posebno tam, kjer nam je v ušesih Mt dikcija, to se pravi, da dogodek bolje poznamo iz vzporednega Mt pripovedovanja. Zato svétujem, naj se vsak na branje skrbno pripravi, da se navadi Mr dikcije. To ne pristaja samo božji besedi, temveč je tudi bistveni del oznanjevanja. S poslušanjem evangeljskih perikop prihajamo v neposreden stik z Jezusom, ki nam po njih govori; pridiga je naš izdelek. Božja beseda je »meč Duha« (Ef 6,17) in lepo prebrana seže do srca. Cerkev želi, da upoštevamo pri oznanjevanju razlike v evangelijih. Pestrost poživlja oznanjevanje, sicer je vse preveč enolično, utrujajoče in vsakdanje.

Z branjem in razlaganjem Mr perikop je treba odkriti evangeljsko podobo Jezusa, kakor nam jo je približal Mr. O Jezusu dandanes veliko govorimo, toda prav takrat, kadar preveč govorimo, malo povemo. Morda ni bila še nikdar evangeljska podoba Jezusa takó zmaličena kot danes. Jezusa prikazujemo takšnega, kakršnega si želimo, ne govorimo pa o njem takó, kakor se je sam razodel v evangelijih, ki so njegova govorica. »Govoriti o Jezusu in ne poznati evangelijev,« pravi francoski spreobrnjenec Jean-Claude Barreau, »je sramotenje Jezusa in blasfemija«.[5] Od sto študentov, ki so šli z njim peš v Chartres, jih ni niti deset prebralo kak evangelij in vendar ti niso bili najslabši kristjani. Kako bi smeli duhovniki pridigati Kristusa, če niso prebrali in preštudirali evangelijev! Pa vendar si to upamo in v imenu Jezusa, ki smo si ga naslikali sami, marsikaj opravičimo pri sebi in ljudeh! Ali je potem čudno, če doživljamo bolj krizo znotraj Cerkve kakor zunaj? Zato velja: govoriti o Jezusu in ne poznati evangelijev je blasfemija!

Drugi kanonični evangelij imenujemo Markov evangelij. Takó ga imenujejo že od II. stoletja dalje, čeprav vemo, da so vse svetopisemske knjige

[4] Prim. E. SCHWEIZER, Il Vangelo secondo Marco, Brescia 1971, 12.
[5] J.-C. BARREAU, Die Evangelien sind noch unbekannt, Graz 1972, 5.

anonimne in tudi evangeliji niso bili opremljeni z letnico izida oziroma krajem nastanka in avtorjevim podpisom. Ker današnja biblicistika nazadnje razpravlja o avtorstvu, naj tudi jaz to prihranim za konec, začnem pa s tem, kar je edino gotovo, to je s proučevanjem besedila II. evangelija, kakršno se nam je ohranilo in je v kritičnih izdajah sv. pisma.[6] Besedilo II. Ev je izhodišče slehernega proučevanja. Natančna analiza pripovedi pokaže, kakšno je njih versko sporočilo, kdaj in kje so nastale oziroma kdo jih je napisal. Prepriča nas, da je vse to, kar je v II. Ev, nastalo v neposredni bližini živega Jezusa in se naprej oblikovalo v prvi in drugi krščanski generaciji, ko je Sv. Duh še posebno bdèl nad Cerkvijo in s karizmami usmerjal ustvarjalce evangelijev, da niso zapisali nič takega, kar Jezus ni učil. Zato je načelno vseeno, kdo je napisal II. Ev; predvsem gre za to, da ugotovimo, ali res posreduje pristno Jezusovo sporočilo in kako je bil zakoreninjen v duhovnem življenju najstarejše Cerkve.[7]

## LITERARNA ANALIZA MR EV

Mr Ev ni nastal v enem zamahu. Večina strokovnjakov misli, da je bil pretežni del snovi II. Ev sprva sestavni del ustnega evangeljskega izročila, Mr je imel na voljo, ko je začel pisati le posamezne literarno oblikovane pripovedi, morda tudi krajše skupine pripovedi in najbrž dokaj zaokroženo poročilo o Jezusovem trpljenju. Že bežen pogled v Ev nam odkrije osnovne značilnosti njegovih pripovedi. V Mr Ev ni dolgih govorov. Ohranil je samo dva daljša govora: govor v prilikah (4, 2—34) in eshatološki govor (13, 5—36), pa še ta dva krajša kot v Mt Ev. Govor v prilikah sicer uvaja z besedami: »Učil jih je mnogo reči v prilikah« (4, 2; prim. v. 33), navaja pa samo tri: o sejalcu in semenu, rastočem žitu in gorčičnem zrnu. Jezusa je predstavil bolj z dejanji kot z govori in v dejanjih (čudežih) tiči glavno versko sporočilo (prim. 6, 8—11; 7, 6—23; 9, 35—50 itd.). Glede na način pripovedovanja delimo pripovedi v dve skupini: prve so kratke, shematično oblikovane in brez barvne pripovedi o enkratnih ter v sebi zaključenih dogodkih; druge pa živahne, neposredne in dramatične.

Med prve spadajo: a) **Pripovedi o Jezusu.** Teh je okoli trideset. Po zunanji obliki so podobne pripovedi o čudežih, od njih se razlikujejo po vsebini. Medtem ko se pripovedi o čudežih nanašajo na Jezusova dela, opisujejo te dogodke iz Jezusovega življenja, torej so biografske narave. Povečini so zelo kratke, hladne; J.-C. Barreau jim pravi »protokoli«.[8] Mednje sodijo: poročilo o Jezusovem krstu (1, 9—11), skušnjavah (1, 12. 13), poklic prvih učencev (1, 16—20), izbor dvanajsterih (3, 13—15), zaskrbljenost Jezusovih sorodnikov (3, 20. 21), Jezusa zavrnejo v Nazaretu (6, 1—6a) itd. Samo nekatere od njih so bolj razčlenjene, polne podrobnosti, slikovite in živahne. Za njimi

[6] Kritične izdaje sv. pisma so tiste, ki upoštevajo najnovejše izsledke tekstne kritike in vsebujejo pod črto različice, ki so vsekakor dobro izpričane, čeprav niso sprejete v besedilo. Najbolj dostopna kritična izdaja NZ za šolsko rabo je A. MERK, Novum Testamentum graece et latine[9], Rim 1964; še boljša pa ekumenska kritična izdaja The Greek New Testament[2], Stuttgart 1968.

[7] Prim. Th. BOMAN, n. d., 91.

[8] J.-C. Barreau, n. d., 16.

najbrž stoji priča, očividec. V. Taylor meni,[9] da je Marku o tem pripovedoval Peter, ki je z Jezusom vse to, kar poroča Mr sam, sodoživljal (prim. 6, 47—52).

b) **Sumariji.** To so kratke pripovedi, ki povzemajo raznovrstno Jezusovo dejavnost in jo samo splošno omenjajo, npr. »hodil je okoli učil v njih shodnicah po vsej Galileji in izganjal hude duhove« (1, 39). Ker so sumariji glede na čas in kraj zelo nedoločeni in težijo k posploševanju, jim kritiki (M. Dibelius, K. L. Schmidt) odrekajo zgodovinsko vrednost, čeprav zavzemajo v zgradbi Mr Ev pomembno mesto. Sumariji niso zgolj Mr stvaritev, čeprav so zanj najbolj značilni, ampak jih je našel v predsinoptičnem evangeljskem izročilu, na to pa spominja zlasti arhaični in lapidarni slog. Najpomembnejši sumariji so: 1, 14. 15. 28. 39; 3, 7. 8; 4, 33. 34; 6, 6b. 55. 56; 10, 1. Sem sodijo tudi časovno nedoločene vezne členice (particulae transitionis), npr.: tiste dni (1, 9; 8, 1), čez nekaj dni (2, 1), ko se je zvečerilo (4, 35), drugi dan (11, 12) itd., z njimi Mr povezuje izvirno ločene pripovedi v zaokrožene enote.

V drugo skupino spadajo: a) **Ponazorilne pripovedi.** R. Bultmann jih imenuje **apofthegma** (moder izrek, pregovor), M. Dibelius **paradigma** (vzorci), V. Taylor pa **Pronouncement Stories** (zgodbe, ki zgovorno opozarjajo na določen nauk). Že takó raznovrstno pojmovanje kaže, da razlagavci niso edini, kam bi jih uvrstili. Bultmann jih uvršča med Jezusove izreke, Dibelius pa med narativne pripovedi.[10] Delno imata prav oba, kar so eno in drugo. Ponazorilne pripovedi so krajši opisi dogodkov, v katere je vpleten določen Jezusov izrek ali nauk. Poudarek ne tiči na dogodku, temveč na izreku ali nauku, ki je v dogodku vsebovan. Takšno je na primer Mr poročilo o ozdravljenju moža s suho roko (3, 1—5). Na prvi pogled se zdi, da Mr poroča o čudežnem ozdravljenju v shodnici na soboto, vendar to ni bil njegov prvenstveni namen. Bolezen je samo omenjena. Jezusa nihče ne prosi za pomoč. Ozdravljenje je hipno. Mož ozdravi na Jezusov ukaz, ne da bi evangelist kakor koli naglasil Jezusovo čudodelno moč ali omenil začudenje navzočih, kar pri čudežih redno stori. Ozdravljenje omenja zaradi nauka, ki ga je Jezus ob tej priliki povedal. Mr takoj na začetku pove, kako so nasprotniki Jezusa opazovali in iskali priložnosti, da bi ga zatožili. Ta opomba nakaže smisel pripovedi. Šlo je za oster spopad med Jezusom in nasprotniki glede obhajanja sobote. Jezusu se je upiralo farizejsko dlakocepsko razlaganje sobote, zato vpraša navzoče: »Ali se sme v soboto dobro storiti, življenje rešiti ali pogubiti?« Mr sijajno izraža Jezusov odpor do suženjskega pojmovanja sobote. Stavek: »Srdito jih premeri in žalosten nad slepoto njih srca reče«, je Mr osebni dostavek. Takoj nato sledi Jezusov nauk o smislu sobote.[11]

Iz povedanega sledi, da Mr dogodka ne omenja zato, da bi naglasil Jezusovo čudodelno moč, ampak da je s pripovedovanjem tega dogodka ohranil živ spomin na Jezusov nauk o soboti. Jezus ni govoril abstraktno. Razodete resnice je povezoval z življenjem. Njegovi poslušalci so bili preprosti, neuki ljudje, ki so se resnice najlaže zapomnili v zvezi z dogodki.

---

[9] Navaja C. MARTINI v: Il Vangelo secondo san Marco, objavljeno v: Il Messaggio della Salvezza IV, Torino 1967, 56.

[10] Prim. W. HARRINGTON, Uvod u Novi zavjet, Zagreb 1975, 89.

[11] Prim. X. Léon-DUFOUR, n. d. 238.

Takšnih pripovedi je okrog dvajset v Mr Ev. Nekatere so daljše in polne nepomembnih podrobnosti, npr. ozdravljenje mrtvoudnega (2, 1—12); vse pa vsebujejo določen Jezusov nauk, npr. družiti se s cestninarji in grešniki (2, 16. 17), o postu (2, 18—20), življenje ohraniti je več kot sobotni počitek (2, 23—26), kdo so resnični Jezusovi sorodniki (3, 31—35), o plačevanju davka cesarju (12, 13—17), o miloščini (12, 41—44) itd. Jezusov nauk ni vedno povezan s čudeži, ampak se kaže tudi iz njegovih sporekanj s farizeji (prim. 2, 13—17. 18—20), vendar so vse pripovedi zasnovane tako, da Jezusov izrek ali nauk vidno stopa v ospredje.

c) **Pripovedi o čudežih,** J.-C. Barreau jih imenuje »reportaže«[12]. Pri Judih in poganih so bile v Jezusovem času zelo razširjene pripovedi o čudežnih ozdravljenjih. V Mr Ev jih je okoli sedemnajst. Med najbolj znane spadajo: ozdravljenje obsedenca v Kafarnaumu (1, 23—28), Petrove tašče (1, 29—31) in gobavca (1, 40—45), ozdravljenje obsedenca v Geraški deželi (5, 1—20), krvotočne žene (5, 25—34) itd. Med pripovedi o čudežih sodi tudi pomirjenje viharja na morju (4, 35—41). To so živahne, doživete in dramatične pripovedi, v katerih je vse polno ne nujno potrebnih podrobnosti in zanimivosti. Sestavljene so po ustaljeni shemi. Po večini imajo tri dele: živahen opis okoliščin, čudež in odmev čudeža na ljudi. Mr pripovedi se še posebej odlikujejo po živahnem in nazornem pripovedovanju tako, da kar čutimo v ozadju nekoga, ki je vse to sam doživel in se svojih doživetij nenehno spominja ter zavzeto pripoveduje dalje. Mr živahno in nazorno pripovedovanje je še posebno vidno, če ga primerjamo z vzporednim Mt ali Lk treznim in izpiljenem pripovedovanjem. Mt vzporedne pripovedi so dostikrat tako okrajšane (P. Bonnard »okleščene«) in usmerjene na bistvo dogodka, da so skoraj nerazumljive in je za celotno podobo dogodka nujno treba prebrati še Mr besedilo. Naj poročilo o ozdravljenju obsedenca v Geraški deželi približa razlike v pripovedovanju sinoptikov:

| Mr 5, 1—20 | Mt 8, 28—34 | Lk 8, 26—39 |
|---|---|---|
| [1]Prišli so na drugo stran morja, v Geraško deželo. [2]In brž ko je stopil iz čolna, mu je od grobov sèm nasproti prišel človek z nečistim duhom. [3]Bivališče je imel v grobeh in ga nihče več ni mogel zvezati niti z verigami; [4]že večkrat so ga bili namreč vklenili v okove in verige, pa je verige raztrgal in okove strl in nih- | [28]Ko je prišel na drugo stran, v Gadarsko dežele, sta ga srečala dva obsedenca, ki sta prišla iz grobišča, tako silno divja, da nihče ni mogel iti mimo po tisti poti. | [26]In odpluli so proti Geraški deželi, ki je nasproti Galileji. [27]Ko je stopil na suho, mu je od mesta prišel naproti mož, ki je bil obseden in se že dolgo časa ni oblačil in ni stanoval v hiši, ampak v grobeh. |

[12] J.-C. BARREAU, n. d., 24.

če ga ni mogel ukrotiti.
5Ponoči in podnevi je
bil vedno v grobeh in v
gorah in je kričal ter se
tolkel s kamenjem. 6Ko
je od daleč zagledal Je-
zusa, je pritekel in padel
predenj 7in zakričal z
močnim glasom: »Kaj
mi hočeš, Jezus, Sin Bo-
ga Najvišjega? Zarotim
te pri Bogu: Ne muči
me!« 8Jezus mu je nam-
reč rekel: »Pojdi iz člo-
veka, nečisti duh!« 9Tu-
di ga je vprašal: »Kako
ti je ime?« In odgovoril
mu je: »Legija mi je
ime, ker nas je mnogo.«
10In zelo ga je prosil,
naj bi jih ne izgnal iz
kraja. 11Pasla pa se je
tam po gori velika čre-
da svinj. 12In duhovi so
ga prosili: »Pošlji nas
k svinjam, da gremo va-
nje!« 13In dovolil jim je.
Izšli so torej nečisti du-
hovi in so obsedli svi-
nje; in planila je čreda,
okoli dva tisoč, po bre-
gu v morje in se v mor-
ju utopila. 14Njih pa-
stirji so zbežali in raz-
glasili novico po mestu
in po naseljih in ljudje
so prišli gledat, kaj se
je zgodilo. 15Pridejo to-
rej k Jezusu in vidijo,
da obsedenec, ki je prej
imel »legijo«, sedi oble-
čen in je zdrave pame-
ti; in obšla jih je groza.
16Tisti pa, ki so bili pri-
ča, so jim pripovedova-
li, kako se je zgodilo
obsedencu in kaj je s
svinjami. 17In začeli so

29In glej, zakričala sta:
»Kaj imaš ti z nama,
Sin božji? Ali si prišel
semkaj nas pred časom
mučit?«
30Pasla pa se je nedaleč
od njih velika čreda
svinj. 31In duhovi so ga
prosili: Če nas hočeš iz-
gnati, pošlji nas v čre-
do svinj!« 32In rekel jim
je: »Pojdite!« Izšli so
torej in obsedli svinje.
In glej, vsa čreda je po
bregu planila v morje
in v vodi poginila.
33Pastirji pa so zbežali,
odšli v mesto in razgla-
sili vse, tudi o obseden-
cih. 34In glej, vse mesto

je šlo Jezusu naproti;

in ko so ga ugledali, so

28Ko je zagledal Jezusa,
je zakričal, padel pre-
denj in rekel z močnim
glasom: 29»Kaj imaš ti
z menoj, Jezus, Sin Bo-
ga Najvišjega? Prosim
te, ne muči me! Veleval
je bil namreč nečistemu
duhu, naj izide iz člove-
ka. Zakaj že mnogokrat
ga je bil pograbil; vkle-
pali so ga v verige in
okove in ga čuvali, pa
je vselej vezi potrgal in
hudi duh ga je gonil na
zapuščene kraje.
30Jezus ga je vprašal:
»Kako ti je ime?« »Le-
gija,« je odgovoril, kaj-
ti veliko hudih duhov
ga je bilo obsedlo.
31Prosili so ga, naj bi
jim ne velel oditi v
brezno. 32Bila pa je tam
velika čreda svinj, ki so
se pasle na gori. In pro-
sili so ga, da bi jim do-
volil iti vanje, in dovo-
lil jim je.
33Hudi duhovi so torej
zapustili človeka in šli
v svinje; in planila je
čreda po bregu v jezero
in se utopila. 34Ko so
pa videli pastirji, kaj se
je zgodilo, so zbežali in
razglasili po mestu in
po vaseh. 35In šli so gle-
dat, kaj se je zgodilo,
in so prišli k Jezusu in
našli človeka, iz katere-
ga so bili odšli hudi du-
hovi, sedečega pri no-

ga prositi, naj odide iz njihovih krajev. [18]Ko pa je stopal v čoln, ga je prosil ta, ki je bil prej obseden, da bi smel ostati pri njem. [19]Ali ni mu dovolil, ampak mu je rekel: »Pojdi domov k svojim ljudem in jim oznani, kako velike reči ti je storil Gospod in se te usmilil«. [20]In odšel je ter začel oznanjati v Deseteromestju, koliko mu je storil Jezus; in vsi so se čudili.

prosili, da bi šel iz njih krajev.

gah Jezusovih, oblečenega in pri zdravi pameti. In obšla jih je groza. [36]Kateri pa so bili videli, so jim povedali, kako je bil obsedenec rešen. [37]In vsa množica iz geraške okolice ga je prosila, naj odide od njih, ker jih je navdajal velik strah. Stopil je torej v čoln in se vrnil. [38]Mož pa, iz katerega so odšli hudi duhovi, ga je prosil, da bi smel biti pri njem. Ali Jezus ga je odslovil z besedami: [39]»Vrni se na svoj dom in pripoveduj, kako velike reči ti je storil Bog.« In odšel je ter oznanjal po vsem mestu, koliko mu je storil Jezus.

Lk v glavnem sledi Mr, pač pa se Mt od njega precej razlikuje. Mt pravi, da se je čudež zgodil v **Gadarski**, Mr pa v **Geraški** deželi. Po Mt je Jezus ozdravil **dva obsedenca**, po Mr in Lk pa **enega** in povesta tudi njegovo ime. Mt preprosto pravi, »da sta Jezusa srečala dva obsedenca, Mr pa **pretresljivo opisuje** bolnikovo duševno stanje. Samo Mr pove, da je bilo **2000 svinj**, skupaj z Lk pa, »da je bil obsedenec, ki je imel ‚legijo' **zdrave pameti**« in da je celo izrazil željo **hoditi za Jezusom**, medtem ko Mt izrečno ne pove, da sta obsedenca ozdravela, ampak **ga zanima le usoda demonov**.

Iz Mr živahnega pripovedovanja sklepamo, da mu je dogodek pripovedoval nekdo, ki je bil sam navzoč, kajti Mr ni bil apostol in ne Jezusov učenec. Kdo bi bil to? Izročilo misli, da je bil to Peter. Sklicuje se na to, da se je Peter po Jezusovem vnebohodu zadrževal v Mr hiši (prim. Apd 12, 12 sl.) in ga pridobil za krščanstvo. Mr živahno pripovedovanje je odsev Petrove temperamentne narave. Zlasti pripovedi, ki se tako ali drugače nanašajo na Petra, so v Mr Ev tako oblikovane, da kar čutimo njegovo govorico. Če v poročilu o ozdravljenju Petrove tašče zamenjamo tretjo osebo množine s prvo, potem čudež pripoveduje Peter[13]:

| Mr besedilo | Petrovo pripovedovanje |
|---|---|
| Ko so prišli iz shodnice, so takoj stopili z Janezom in Jakobom v hišo Simona in Andreja. Simonovo taščo | Ko **smo** prišli iz shodnice, **smo** takoj stopili v hišo **in Janez in Jakob sta bila z nami. Taščo** je tresla mrzlica |

[13] J. WEISS, Das Urchristentum, Göttingen 1917, 147. Navaja X. Léon-Dufour, Études d'Évangile, Paris 1963, 137.

pa je tresla mrzlica in brž mu povedo o njej. Pristopil je, jo prijel za roko ter vzdignil. Pri tej priči jo je zapustila mrzlica in ona jim je stregla. (1, 29—41).

in brž mu **povemo** o njej. Pristopil je, jo prijel za roko ter vzdignil. Pri tej priči jo je zapustila mrzlica in ona **nam** je stregla.

Takó raznovrstne pripovedi pričajo, da Mr evangelij ni napisal »iz sebe«, kakor sodobni pisatelj napiše biografski roman, ampak je zbiral izročila o Jezusu in jih povezoval v celoto. Že pred Mr so zbirali Jezusove izreke in pripovedi o njegovi osebi. Iz njih so se duhovno hranili pri bogoslužju in poučevali katehumene. Takó se je že nekaj let po Jezusovi smrti izoblikoval praevangelij v obliki ustnega izročila. To je bil duhovni ‚credo' prvih krščanskih skupnosti in obenem idejna prelomnica z judovskim in poganskim življem. Pretežni del snovi Mr Ev je zapis praapostolske ustne pridige. V njej so bile pripovedi o Jezusu in njegovih delih izolirane, v Mr Ev pa so povezane v enoto in premišljeno vokvirjene v zgradbo Ev. Živahne, slikovite in dramatične pripovedi so zapis doživetij očividcev; kratke, shematične in brezosebne pa zapis verskega prepričanja prvih krščanskih srenj. Prve so zapis Petrove rimske pridige, druge pa Petrove palestinske pridige.[14] V prvih se kaže krščansko izročilo poganskih (grških) spreobrnjencev, v drugih pa krščansko izročilo judovskih spreobrnjencev.[15] Kakor sta vplivali versko prepričanje in praktično liturgično življenje prvih krščanskih skupin na oblikovanje Mt pripovedi, tako je vplivalo tudi na oblikovanje Mr. Pripovedi o pomnožitvi kruha (prim. 6, 41; 8, 6 in 7, 25—30; 8, 14—21) in postavitvi evharistije (14, 16—25) so tako gotovo oblikovane pod vplivom praktičnega liturgičnega obhajanja verskih skrivnosti, kot kaže pripoved o ozdravljenju Petrove tašče na očividca. Četudi je evangelist oblikoval pripovedi po znanih vzorcih, ni niti najmanj potvorjena zgodovinska resničnost dogodkov. Treba se je prav vživeti v proces, kako so nastajale evangeljske pripovedi. Evangeliji niso abstraktni spisi, ampak »poročila o dogodkih, ki so se zgodili med nami« (Lk 1, 1) in odsev dejanskega življenja prvih kristjanov iz zveličavnih dogodkov. Evangeljske pripovedi so močno zakoreninjene v določenih življenjskih razmerah. Evangeljska resničnost ni samo v tem, da so dogodki, ki jih opisujejo, zgodovinsko resnični, ampak tudi v načinu, kako pripovedujejo te dogodke. Evangeliji so bili desetletja ustno izročilo, zato so pripovedi oblikovane tako, da so se jih ljudje lahko zapomnili in v nepotvorjeni obliki izročali dalje. To je posebno vidno v najstarejšem Mr Ev, saj niti v sedanji obliki ne more prikriti tega, da je bil prirejen za ustno izročanje. Mr Ev je najkrajši in ga je bilo mogoče prebrati pri enem liturgičnem shodu. Vsebinsko je vidno sestavljen iz dveh delov (1, 1—8, 26 in 8, 27—16, 8)[16] zato ga je bilo možno razdeliti na branje dveh zaporednih shodov. Zgrajen je složno in shematično. Slog je preprost, slikovit, ljudski in

[14] Prim. W. HARRINGTON, n. d., 136.
[15] Th. BOMAN, n. d., 99.
[16] Vrstic 9—20 16. poglavja gotovo ni napisal isti pisatelj kot Ev. V najboljših uncialnih rokopisih (B S) in v starih prevodih (sah., etiop., georg., arm.) se Mr Ev zaključi z 16, 8. Rokopis W pa ima spet daljši in čisto poseben zaključek; precej rokopisov pa ima poleg kanoničnega še krajši zaključek. Iz te neenotnosti rokopisnih prič sklepamo, da se je izvirni zaključek Ev kmalu zgubil in je poznejši redaktor zaključil Mr Ev tako, da je povzel v sumarični obliki poročila o Jezusovih prikazovanjih iz drugih Ev, zato se v. 9—20 naenkrat oddaljijo od sinoptikov in približajo Janezu. Zaključek je vseeno navdihnjen in kanoničen, ker je nastal pred zaključkom NZ (prim. EB 43) četudi kompilacija.

dramatičen. V njem je vse polno spominskih pripomočkov (mnemotehničnih pomagal), ki veliko pripomorejo k boljšemu pomnenju, npr. dogodke povezuje s **časovnimi oznakami** in zbere v enoto vse, kar se je zgodilo v enem dnevu (1, 14—38), ali jih povezuje glede na **ključne besede** (Stichwort, značnica), ki so v posameznih izrekih ali dogodkih, npr. kruh (6, 31—8, 21), bogastvo (10, 17—31), bivanje v Jeruzalemu (11, 1—12, 44); združuje v enoto **vsebinsko sorodne pripovedi:** sporekanja z nasprotniki (2, 1—3, 35), prilike (4, 1—34), čudeže (4, 35—5, 43), eshatološke izreke (13, 1—37) ali jih **antitetično naniza:** za uspehom, ki ga doživi Jezus takoj na začetku javnega delovanja (I. pogl.), omenja nastop nasprotnikov in njihov besedni spopad z njimi (II. pogl.), spremenenju na gori sledi napoved trpljenja Sina človekovega (9, 2—13), pri Cezareji Filipovi je govoril Bog po Petrovih ustih, takoj za tem pa satan (8, 27—33).[17]

## ARHITEKTURA EVANGELJSKE DUHOVNOSTI

Ne samo s posredovanjem odrešenjskih dogodkov in pristno semitsko govorico, temveč tudi s strukturo evangelija uči Mr razodete resnice. Potrebna so bila dolga stoletja, da je eksegetična znanost izsledila avtentično Mr mišljenje in doumela, kako z načrtnim uvrščanjem pripovedi v Ev dobiva Jezusovo razodetje vedno večji razpon. Mr Ev je teološko zasnovan, čeprav se pripovedi v grobem ujemajo z Jezusovim življenjem, tja od krsta v Jordanu prek delovanja v Galileji in poslednjim potovanjem v Jeruzalem.

Iz zgradbe Mr Ev dolgo ni bilo mogoče razbrati duhovnosti. Že prvi pričevalec Mr Ev, hierapolski škof Papia (u. 120 po Kr.) je dejal, »da se je Mr sicer dobro spominjal vsega, kar je slišal o Jezusovem nauku in delih ter to tudi vestno, dasi **brez reda** (οὐ τάξει), zapisal«.[18] Papijevo oceno so bolj ali manj ponavljali vse do najnovejše dobe. Celo Loisy je dejal, da je Mr Ev »mešanica Jezusovih čudežev in naukov« oziroma »kup spominov, ki niso niti zgodovinsko niti logično zvrščeni«.[19] Podobno misli tudi, še vedno zelo vplivni, R. Bultmann.[20]

Vendar je malo verjetno, da bi bil Mr pisal Ev brez reda, že zato ne, ker je bil semit. Semiti pa ne izražajo misli samo z besedami, temveč z zunanjo obliko ali literarno vrsto pripovedi; svetopisemski pisatelj pa tudi z vključitvijo pripovedi v zgradbo svojih spisov. Takó je Janez Ev načrtno prestavil poročilo o očiščenju templja na začetek Jezusovega javnega delovanja, čeprav se je to zgodilo na cvetno nedeljo, po Jezusovem vhodu v Jeruzalem (po Mr naslednji dan), ker je videl v tem prvi spopad Jezusa z nasprotniki. Ker se je ta spopad čedalje bolj širil in zaostroval in dosegel višek na Kalvariji, je po Janezovem mišljenju očiščenje templja anticipacija Kalvarije, kakor je svatba v Kani, kjer je Janez »prvič razodel svojo slavo« (Jan 2, 11), anticipacija vstajenja, kjer je Jezus dokončno razodel svojo sla-

[17] Prim. Th. BOMAN, n. d., 94. 95.
[18] Izjavo navajajo vsi komentarji Mr Ev, v grškem izvirniku pa v opombi tudi M.-J. LAGRANGE, n. d., XIX, op. 1.
[19] I. de la POTTERIE, Sectio panum in Evangelio Marci, PIB, Romae 1966, 19.
[20] R. BULTMANN, Die Geschichte der synoptischen Tradition, 375; navaja I. de la Potterie, n. d., 6.

vo. Z uvrščanjem pripovedi v Ev so evangelisti dogodkom pripisali še poseben pomen, zato ni vseeno, kje je določena pripoved v zgradbi evangelija. Vseeno pač ni zato, ker niso evangeliji najprej Jezusovi življenjepisi, temveč kerigmatični spisi, ki oznanjajo vero v vstalega Zveličarja. Pripovedi tudi v Mr Ev niso nanizane brez reda, temveč so načrtno na svojem mestu.

Sprva so mislili (J. Schmid, A. Wikenhauser, J. Huby), da je Mr Ev zasnovan na geografskih in topografskih kriterijih. Mr naj bi bil pisal Ev tako, da bi bil sledil krajem, ki jih je obhodil Jezus in zapisal vse, kar se je spominjal iz Jezusovega življenja na določenem kraju. Pisal naj bi bil po načelu »magna est vis admonitionis in loco«. Mr Ev je popis Jezusovih misijonskih potovanj, zato je v bistvu sestavljen iz treh delov: Jezusovo delovanje v Galileji (1, 14—6, 6a), Jezus se mudi zunaj Galileje (6, 6b—10, 52) in poslednji dogodki v Jeruzalemu (11, 1—16, 20).

V takó zamišljeni strukturi ni posebne duhovnosti mimo te, da je Jezus najprej ljudi učil in nato s smrtjo izpričal resničnost tega, kar je učil.

Šele poglobljeno proučevanje Ev je prineslo nova spoznanja. V Mr Ev so opazili (X. Léon-Dufour, H. Schlier, E. Schweizer, E. Trocmé), da se določena vrsta pripovedi v nekem redu ponavlja in vselej veže z vsebinsko enakimi pripovedmi. V prvem delu Ev so v določenem razmahu trije sumariji o Jezusovi misijonski dejavnosti (1, 14.15; 3, 7—12; 6, 6b); njim vselej neposredno sledi pripoved o učencih (1, 16—20; 3, 13—19; 6, 7—13); na koncu vsake enote pa evangelist omenja zaslepljenost ljudi in nerazumevanje Jezusove dejavnosti (3, 5.6; 6, 1—6a; 8, 17—21). Skupni zaključek vseh treh enot je poročilo o ozdravljenju slepega (8, 22—26), ki ima v Mr Ev izrazito simboličen pomen. Ozdravljenje slepega je tik pred Petrovo veroizpovedjo v Cezareji Filipovi (8, 27—30); kakor so se slepemu odprle telesne oči, tako so se Petru duhovne, da je izpovedoval vero v Jezusovo mesijanstvo. Ozdravljenje slepega je simboličen povzetek duhovne zaslepljenosti množic, ki kljub čudežem v Jezusu ne prepozna Mesija, in uvod v Petrovo duhovno spoznanje. Dogodek ima izrazito prehodno naravo. Simbolično povzame, kako zakrknjena so človeška srca in kako ni množica razumela Jezusove dejavnosti, uvaja pa nov odnos ljudi do Jezusa, ker ga ne gledajo več samo s telesnimi očmi, ampak z očmi vere.

Petrova veroizpoved je prehod od nerazumevanja k razumevanju ali prehod od duhovne zaslepljenosti k luči vere, zato je osrednji dogodek v Mr Ev. Dogodek pri Cezareji Filipovi deli Ev v dva dela (1, 1—8, 26 in 8, 27—16, 20). V prvem delu vztrajno zastavlja vprašanje, kdo je Jezus (prim. 4, 41). Množice si niso na jasnem, Peter pa v imenu dvanajsterih izpove vero vanj. V drugem delu pa je nakazana pot Sina človekovega; kakor je prvi del sestavljen iz treh enot, tako je tudi drugi. Osnova za delitev vsebine v tri enote so v prvem delu trije sumariji o Jezusovem delovanju; v drugem delu pa trojna Jezusova napoved trpljenja (8, 31; 9, 30.31; 10, 33.34). Ker pa učenci ne razumejo (8, 32.33, 9, 32—34, 10, 35—37), jih Jezus poučuje o smislu svojega trpljenja in vabi, naj hodijo za njim (8, 34—38; 9, 35—37; 10, 38—45). Tudi drugi del Ev zaključi Mr s poročilom o ozdravljenju slepega pri Jerihi (10, 46—52); iz tega sklepamo, da mora imeti tudi to ozdravljenje simboličen pomen. Jezus v drugem delu vabi učence, naj hodijo za njim in slepi Bartimej je, »brž ko je spregledal, šel po poti za njim« (10, 52). Ta pot pa je

Jezusa vodila v Jeruzalem, kjer je trpel in umrl; in kakor je šel Jezus skozi trpljenje v slavo, tako naj mu sledijo tudi učenci![21]

Takšno načrtno združevanje pripovedi v enote gotovo ni naključno. Literarni kriteriji so najboljši smerokaz, ko proučujemo vsebino posameznih enot. Zgolj združevanje po tri pripovedi v enote bi bilo zelo mehanično, če ne bi šlo za postopno odkrivanje in poglabljanje razodetja. Mr je takó zvrstil pripovedi v enote, da je vidna postopna rast vere v Jezusovo mesijanstvo in tudi vedno hujše zaostrovanje nasprotnikov proti njemu.

Jezusov nastop v javnosti je takoj močno odjeknil med ljudmi. Mr je s smotrnim uvrščanjem pripovedi v Ev pokazal, »kako se je glas o Jezusu **hitro razširil po vsej okolici v Galileji**« (1, 28). Ko je v soboto na večer prišel iz shodnice, »se je **vse mesto zbralo pri vratih**« (1, 33), ker se je brž razvedelo, da je v shodnici ozdravil obsedenca (prim. Mr 1, 23—28). Ko je Jezus ozdravil gobavca, ga je ta kljub strogi prepovedi, naj tega ne pripoveduje dalje, »razglašal na vsa usta tako, da Jezus ni mogel več očitno iti v mesto« (1, 45a) in zavoljo tega »so ljudje hodili k njemu **od vseh strani**« (1, 45b). In ko se je s svojimi učenci umaknil k morju, »ga je spremljala **velika množica iz Galileje, pa tudi z Judeje, Jeruzalema, Idumeje, z one strani Jordana, iz okolice Tira in Sidona,** ker je slišala, kolika dela je izvrševal« (3, 7. 8).

Mr tudi pove, čemu so se množice Jezusa vedno bolj oklepale. Jezus jih je najprej pritegnil s **svojim naukom.** Mr na kratko pove, kaj je bil tisti nauk, ki je ljudi pritegnil: »Čas se je dopolnil, božje kraljestvo se je približalo« (1, 15). Božje kraljestvo je novo razmerje človeka z Bogom in uresničenje vseh mesijanskih pričakovanj izvoljenega ljudstva. Jezus je z besedo odkrival v ljudeh, kar je bilo že dolgo pozabljeno, tlačeno in zaničevano, pa vendar edino vredno človeškega dostojanstva in božjega otroštva. V človeku je odkrival in dvigal, kar je naravno plemenito, in ga s tem duhovno osrečeval. Jezusova beseda ni bila magija ali spretna retorika, ampak resnica, ki je segla do srca. Jezus se ni ubadal z dlakocepskim razlaganjem, kaj smeš in česa ne smeš, temveč je ozdravil človeka v korenini, ko je govoril o božjem otroštvu. Jezus ni govoril v imenu nikogar, kakor so se plaho izražali učitelji postave, »ampak jih je učil, kakor kdor ima oblast« (1, 22).

K Jezusu so množice privedli tudi **čudeži.** Jezus je svojo besedo s čudeži potrjeval. »Kaj je laže reči: ‚odpuščeni so ti grehi' ali ‚vstani, vzemi svojo posteljo in hodi?' Da boste pa vedeli, da ima Sin človekov oblast na zemlji odpuščati grehe« — reče mrtvoudnemu — »ti pravim: Vstani, vzemi svojo posteljo in pojdi na svoj dom!« (2, 9—11). Besedi je takoj sledilo dejanje in »vsi so ostrmeli in se med seboj povpraševali: Kdo je ta?:« (1, 27). V ljudeh je vedno bolj rastlo prepričanje, da Jezus ni navaden človek. Čeprav ga še ne razumejo, so vendar zaradi njegovih del »vsi strmeli in Boga slavili, govoreč: ‚Nikoli nismo kaj takega videli'« (2, 12). Ljudje zaradi »slepote srca« (3, 5) v njem niso prepoznali Boga, pač pa so nečisti duhovi preden padali in vpili: »Ti si Sin božji« (3, 12). Obsedenec v geraški deželi je klical: »Kaj mi hočeš, Jezus, Sin Boga Najvišjega?« (5, 7). Izjave demonov



[21] Prim. I. de la POTTERIE, n. d., 6—12.

sicer še niso tista veroizpoved, kakor jo je izpovedal Peter pred Cezarejo Filipove, vendar v odnosu do človeškega spoznanja le precejšen napredek.

Jezus pa ni pridobival samo ugled, temveč so mu tudi nasprotovali. Čim bolj se je širil glas o njem, tem bolj se je stopnjevalo sovraštvo do njega. Na skrajnem začetku javnega delovanja še ni imel sovražnikov; kmalu pa so se pojavili, čeprav sprva prikrito. V enoti 2, 1—3, 6 omenja Mr pet Jezusovih sporekanj s farizeji v Galileji: ker je mrtvoudnemu odpustil grehe (2, 1—12), obedoval s cariniki in grešniki (2, 13—17), sporekanje zaradi posta (2, 18—22), smukanje klasja v soboto (2, 23—28) in ker je ozdravil moža s suho roko na soboto (3, 1—6). V teh sporekanjih Mr sijajno pokaže, kako se je stopnjevalo sovraštvo do Jezusa. Farizeji so se od njega distancirali, toda hotena zaslepljenost se je kmalu sprevrgla v odkrito sovraštvo in celo v naklep, da bi ga usmrtili. Pri ozdravljenju mrtvoudnega je bilo nasprotovanje še prikrito. Pismouki »so v srcu mislili: 'Kaj ta tako govori? Govori bogokletno! Kdo more odpuščati kakor edino Bog?,« (2, 6.7). Med gostijo v Levijevi hiši so se sicer potožili učencem, toda v resnici so napadli Jezusa (2, 16). V sporekanju glede posta se spodtikajo nad Jezusom, ker je do učencev preveč popustljiv (2, 18). Pri smukanju klasja ga naravnost obtožujejo kršenja sobote (2, 24) in po ozdravljenju v soboto so se sešli s herodovci in se z njimi posvetovali, da bi ga umorili (3, 6). Sovraštvo se je kajpak poglabljalo, dokler ni doseglo vrhunec na veliki petek. Samo če upoštevamo ta dejavnik, prav razumemo veliki petek. Kar se je zgodilo na veliki petek, ni izbruhnilo naenkrat, temveč ima dolgo predzgodovino. Sodni proces pred sinedrijem, trpljenje in smrt so vrhunec in dejansko uresničenje groženj in sovraštva, ki je v prikriti obliki tlelo že ob Jezusovem javnem nastopu in se vedno bolj stopnjevalo (prim. 3, 6; 6, 1—6a), dokler ni doseglo epilog na veliki petek. Prav ta razvoj hudobije lepo prikaže Mr, sicer bi spričo slave in ugleda, ki ga je užival Jezus, težko razumeli naglo smrtno obsodbo.

Resnico o postopnem razodevanju Jezusovega mesijanstva in vedno globljem zorenju spoznanja, kdo je Jezus, kakor tudi resnico o naraščajočem sovraštvu do Jezusa, osvetljuje Mr z dvema dogodkoma, ki sta v jedru zgodovinsko resnična, vendar ju izrabi za podkrepitev resnice, kdo je Jezus. To je ozdravljenje slepega pri Betsajdi (8, 22—26) in smrt Janeza Krstnika (6, 14—29).

Jezus najbrž ni ozdravil slepega pri Betsajdi tik pred Petrovo veroizpovedjo v Cezareji. Niti Mt (prim. 16, 1 sl.) niti Lk (prim. 9, 10 sl.) ne omenjata ozdravljenja v tej zvezi, ampak samo Mr. Njemu je ozdravljenje rabilo za osvetlitev tega, kar bo Peter povedal z besedami. Orientalci so v dogodkih videli več kot samo dogajanje. Vsak dogodek jim je nekaj pomenil. Simbolika dejanj ima pomembno mesto v orientalski govorici. Kakor so se slepemu odprle telesne oči, tako so se Petru duhovne. V tej duhovni luči je Peter izpovedal vero v Jezusa, Mesija. Jezus ni nikdar v apostolih izsiljeval vere. Čudežev ni izrabljal zase, temveč je hotel, da v njih vera sama dozori. Samo vera, ki v človeku osebno dozori, je neuničljiva. Vera mora biti izraz osebnosti in njenega zrelega prepričanja. V taki veri ni več prostora za omahovanje. Petrova vera je res počasi zorela in končno dozorela do stopnje, kakršno Kristus pričakuje od vsakogar. Petrova veroizpoved ni bila naključna,

temveč sad daljšega razmišljanja, morda omahovanja, samodopovedovanja in uverjenja.

Jezus je bil Petrove izjave gotovo vesel, čeprav Mr o tem ničesar ne pove. Upravičeno sklepamo, da je Mr zapis nekam epileptičen. Kako naj Jezus, ki apostole tako resno vprašuje, kdo je, ostane povsem ravnodušen do pravilnega odgovora? Po Mr Jezus Petrove izjave niti ne sprejme niti ne ovrže. Mt je v tem bolj stvaren. Jezusa je predstavil tako, kot dejansko človek reagira v takšnem položaju. Pravilnega odgovora je bil vesel, zato Petra pohvali (prim. Mt 16, 17—20). Toda tako je pri Mt, mi pa proučujemo Mr Ev; tu nas naravnost preseneča, da Jezus takoj povzame besedo in napove svoje trpljenje. Jezusov odgovor je moral biti kakor hladen tuš na apostole, ki so bili veseli, da so prav razumeli Jezusa, in menili, da so s tem postali še bolj intimni njegovi prijatelji. Vendar Jezus vztraja. Mesija bo skoraj hudo trpel. Celo usmrtili ga bodo, vendar bo tretji dan vstal.

Vizija trpljenja je prvič jasno izražena. Tudi to vizijo predpodablja v Mr Ev simbolično dejanje, kakor predpodablja Petrovo veroizpoved ozdravljenje slepega. To je poročilo o smrti Janeza Krstnika, ki je tako premišljeno vstavljeno v prvi del Ev, da simbolika tega dejanja kar sili v ospredje. Naivno bi bilo misliti, da je poročilo o smrti Janeza Krstnika uraden protokol o eksekuciji tega slovitega moža in da je vse takó potekalo, kot poroča Mr (6, 14—29).

Že po obliki in slogu se poročilo o smrti Janeza Krstnika tako razlikuje od drugih pripovedi v Mr Ev, da je zanesljivo nekaj posebnega. Pripoved je nenavadno dolga, izredno napeta in dramatična. Slog je živahen in eleganten. J. Weiss jo uvršča med »biblične novele«, Holtzmann in Bultmann pa med legende.[22] Osrednja osebnost pravzaprav ni Janez Krstnik, ampak sta Herod in Herodiadina hči. Na Janeza se neposredno nanašajo samo besede, zaradi katerih ga je kralj vrgel v ječo (v. 18). Izvirno je bila to najbrž ljudska stvaritev, ki je dramatizirala Herodov strah pred mrtvim Janezom Krstnikom in se je širila med ljudstvom po Galileji. Mr jo je prevzel iz ljudskega izročila in tako preoblikoval, da se sedaj nanaša na Janeza Krstnika in na njegovo razmerje do Jezusa. Pripoved je dobila tipološki in teološki pomen.

O smrti Janeza Krstnika poroča tudi judovski zgodovinar Jožef Flavij (Jud. starožitnosti, XVIII, 5, 2). Primerjava Mr pripovedi z zgodovinskimi viri je nagnila mnoge kritike, da so zavrgli zgodovinsko vrednost Mr poročila. V njem je res nekaj nevzdržnih trditev. Mr pravi, da je Herod Antipa prevzel ženo svojega brata Filipa (v. 17); Jožef Flavij pa imenuje njega, kateremu je Herod ugrabil ženo, preprosto samo Herod, zato mislijo, da je Mr zamenjal Herodovega brata, kateremu je Antipa ugrabil ženo, s Filipom, ki je bil četrti oblastnik v Itureji in Trahonitidi. Tudi vzrok, zakaj je Herod vrgel Janeza v ječo, v poročilih ni isti: Jožef Flavij pravi, da ga je vrgel v ječo iz političnih razlogov, ker se je bal, da bi ga Janez Krstnik s svojim ugledom ne spodnesel s prestola; sinoptiki pa trdijo, da ga je zaprl zato, ker mu je očital prešuštvo. Po poročilu Jožefa Fl. je bil Janez usmrčen v



[22] Izjave navaja I. de la Potterie, n. d., 40.

trdnjavi Maherunt, vzhodno od Mrtvega morja, po Mr pa se vse dogaja v Galileji!

Če se Mr poročilo dosledno ne ujema z zgodovinskimi viri, mora imeti globlji pomen. Mr ni bil zgodovinar v modernem pomenu besede in njegovo poročilo o smrti Janeza Krstnika ni kopija uradnega zapisnika smrtne obsodbe, ampak nauk o Krstnikovi smrti, ki je predpodoba Kristusove smrti.

V Mr Ev Janez Krstnik nikdar ne nastopa osamljeno, temveč vedno v razmerju s Kristusom. V njem je Janez dosledno predhodnik in predpodoba samega Kristusa,[23] zato bi bilo čudno, če bi bila edino njegova smrt brez odnosa do Kristusa. Zato ni prav nič čudno, če Mr opisuje Janezovo smrt v odnosu do Jezusove smrti. Zapor in usmrtitev Janeza Krstnika je predpodoba Jezusovega trpljenja in smrti. Janezova usoda simbolično napoveduje usodo Sina božjega. Ta simbolizem je Mr izrazil zlasti z dostavki, ki jih je vnesel v ljudsko pripoved o Herodovem strahu in trepetu pred mrtvim Janezom. Vsi dostavki so osebno Mr in so v Ev samo še v popisu Jezusovega trpljenja in smrti. Mr pravi, »da je Herod sam dal Janeza prijeti (εκρατησεν) in v ječi vkleniti (v. 17); biriči so Jezusa v vrtu Getsemani »prijeli« εκρατησατε (14, 49), »ga zvezali in odpeljali k Pilatu« (15, 1); Herod je hotel Janeza ubiti (v. 19), vendar »se je bal, ker je vedel, da je pravičen in svet mož« (v. 20), isto so poskušali tudi pismouki in veliki duhovniki z Jezusom, vendar so se bali, »ker se je vse ljudstvo čudilo njegovemu nauku« (11, 18; prim. še: 12, 12; 14, 1.2). Janeza Krstnika so vrgli (παραδοθηναι — izročili) v ječo (1, 14), tudi Jezus je bil na veliki četrtek izdan παραδωτει (14, 18); po smrti so prišli Janezovi učenci, »vzeli truplo in ga položili v grob« (6, 29), tudi Jezusa so po smrti sneli s križa in pokopali (15, 42 sl.); kmalu za tem se je med ljudmi začelo govoriti, »da je Janez Krstnik od mrtvih vstal« (6, 14.16), tudi Jezus je tretji dan vstal (16, 6). V zadnji paraleli je seveda bistvena razlika med Janezom Krstnikom in Jezusom; o Janezu so ljudje le mislili, da je od mrtvih vstal, Jezus pa je resnično vstal od mrtvih (14, 28; 16, 6.14).[24]

Mr Ev je izvrstna arhitektura. Njeni zidaki so pripovedi, ki so tako zvrščene, da v zgodovinskem Jezusu lahko prepoznamo Sina božjega. Nenehno povpraševanje, kdo je ta, se zaradi del, ki jih je storil in zaradi nauka, nad katerim so strmeli, spremeni v trditev: ti si Mesija! Toda z duhovnim zorenjem je zorela tudi hudobija. Dobrota in hudobija sta zoreli v obratni smeri; čim bolj se je razodevala dobrota, tem bolj se je zaklinjala hudobija, dokler oboje ni doseglo višek. Toda prav višek hudobije, veliki petek, je bil izliv največje dobrote. Brž ko je Jezus izdihnil, je poganski stotnik rekel: »Resnično, ta človek je bil Sin božji« (15, 39). Mr začenja svojo kerygmo z besedami: »Začetek evangelija o Jezusu Kristusu, Sinu božjem« (1, 1) in konča z ugotovitvijo: »Ta človek je bil Sin božji« (15, 39). V razponu te dvojne ugotovitve pa je izrabil vse izrazne možnosti, od slikovite semitske govorice prek simbolike besed in dejanj ter zunanje oblike (literarne vrste)

[23] W. MARXSEN pravi: »Der Täufer hat nicht in sich selbst eine Bedeutung; . . . vielmehr sind die Täuferaussagen christologische Aussagen. Als solche interpretieren sie dann allerdings in gewisser Weise das Jesusgeschehen«, navaja I. de la Potterie, n. d., 49.

[24] Prim. I. de la Potterie, n. d., 51.

pripovedi tja do strukture knjige, da je razgrnil kar najbolj celotno podobo Sina božjega.

## VERSKO SPOROČILO MR EV

Mr Ev je kristocentričen. To nakaže že z naslovom: »Začetek evangelija o Jezusu Kristusu«, z vsebino pa potrjuje. Kristus je osrednja oseba tudi takrat, ko naravnost ne govori o njem. Vse se dogaja zaradi njega in vse ima pravi smisel samo v razmerju z njim, vendar noben evangelist takó pogosto ne vprašuje ob njem: kdo je ta? (1, 27; 2, 12; 4, 41), zato upravičeno sprašujemo, kakšna je Kristusova podoba v Mr Ev in katere razodete resnice z njo posreduje?

**V Mr Ev ohranja Kristus najbolj naravno podobo človeka**

Mr predstavi Kristusa kot odraslega človeka. Kristus ni napovedani »Sin Najvišjega« (Lk 1, 32) in ne »učlovečena Beseda« (Jan 1, 14), ampak preprosto **človek.** Do krsta se z Jezusom ni zgodilo nič posebnega. Pri krstu je prišel **vanj** (εις αυτον)[25] in Jezus se je začel zavedati svojega mesijanskega poslanstva. Tudi med javnim delovanjem se je obnašal kot človek in se v vrtu Getsemani »od strahu tresel in od groze trepetal« (14, 33). Trpljenje je prestajal fizično in duševno, kot ga prestaja človek. Mr vztrajno beleži Jezusova čisto fizična dejanja. V Levijevi hiši je sedel pri mizi in s povabljenimi »jedel in pil« (2, 16). Množice so pritiskale nanj in apostole, »da še kruha niso mogli zaužiti« (3, 20). Posebno doživeto je Mr beležil Jezusova notranja nastrojenja tako, da ga vidimo kar živega pred očmi: v shodnici je navzoče »**srdito** premeril in žalosten nad slepoto njih srca je rekel človeku: ‚Stegni roko!'« (3, 5); »ko je zagledal veliko množico, se mu je zasmilila, ker so bili kakor ovce brez pastirja« (6, 34); ko je prišel v tempelj, »se je vse ogledal« (11, 11) in »začel izganjati tiste, ki so v templju prodajali in kupovali . . .« (11, 15 sl.).

Kaj Mr uči s temi ostrimi zapažanji? V njegovem Ev ima to globok teološki pomen. Jezus je človek, zato naš brat. Bog se nam je približal v postavi človeka, ne pa angela ali demona. Ker imamo v Jezusu enega izmed nas, nam je človeško blizu. Bog se je približal človeku, da bi se človek približal Bogu. K Bogu pridemo lahko samo prek Jezusa človeka! Krščanstvo je edina religija, ki veruje v Boga — človeka. Kristus — človek je srednik med Bogom in človekom. »Eden je srednik med Bogom in ljudmi, **človek Kristus Jezus**« (1 Tim 2, 5).

Mr pa je imel z oznanjevanjem resnice Boga — človeka tudi apologetični namen. Ev je napisal za pogane in se takó spopadel s takrat najbolj vplivno miselnostjo, gnosticizmom in platonizmom. Platonizem je učil, da biva svet idej. Samo ideje so stalne in zanesljive, vse kar je na svetu, je le privid in dozdevanje. Pod vplivom platonizma so imeli Grki tudi Jezusovo

[25] Slovenski prevod, tudi prevod ekumenskega sv. pisma ni pravilen, ampak je harmoniziran z Mt in Lk Ev, kjer je res rečeno, da je Sv. Duh prišel »nadenj« (επ'αυτον).

zgodovino za religiozni mit. Proti temu mišljenju je nastopil Mr in učil, da je Jezus pravi človek, zato tako resničen kakor so oni sami.[26]

**Jezus je učitelj in vse ljudstvo se je čudilo njegovemu nauku**

Mr bolj poudarja, da je bil Jezus učitelj kot drugi evangelisti. Besedo »učil je« uporablja 17-krat, medtem ko je v precej daljšem Mt Ev le 14-krat. Izraz »učiti« Mr pridržuje samo za Jezusa, iz tega pa sledi, da je bilo poučevanje množic posebno značilna Jezusova dejavnost. Ob Jezusovem učenju Mr rad naglaša, da je Jezus učil »kakor kdor ima oblast« (1, 22.27) in hkrati omenja učinek njegovega učenja na množice. V shodnici v Kafarnaumu so ljudje »strmeli nad njegovim naukom« (1, 22); v nazareški shodnici pa »strme poslušali in se med seboj povpraševali: ‚Od kod ima ta vse to in kakšna je modrost, ki mu je dana?'« (6, 2). Veliki duhovniki in pismouki bi ga bili že zdavnaj umorili, »toda bali so se ga, ker se je vse ljudstvo čudilo njegovemu nauku« (11, 18). Mr povezuje Jezusovo učenje s čudeži: »Kakšna je modrost, ki mu je dana in kakšni čudeži se gode po njegovih rokah? (6, 2).

Čeprav Mr pogosto pravi, da je Jezus učil, vendar redko omenja vsebino njegovega nauka. Edino na začetku javnega delovanja sumarično povzema Jezusovo pridigo: »Čas se je dopolnil in božje kraljestvo se je približalo; spreobrnite se in vérujte evangeliju!« (1, 15). Glagol učiti uporablja v I. delu Ev v absolutnem pomenu in samo zatrjuje: Jezus je učil. Šele v II. delu Ev natančno pove, kaj je Jezus učil. Apostole je poučil o svojem trpljenju (8, 31; 9, 31; 10, 33), o templju in molitvi (11, 17), o Kristusu, Davidovem Gospodu (12, 35) in o tem, kako naj se varujejo pismoukov (12, 38). Jezus je »mnogo reči učil v prilikah« (4, 2.33), toda večina prilik ni razumela, zato jih je učencem posebej razlagal (prim. 4, 10—12). S prilikami je pojasnjeval nauk o božjem kraljestvu, ki se je z njegovim prihodom na svet začelo uresničevati. Njegov nauk so ljudje doumeli šele po vstajenju. »Ko je vstal od mrtvih, so se spomnili njegovi učenci, da je o tem govoril, in verovali so besedi, ki jo je bil Jezus povedal« (prim. Jan 2, 22). Seme božje besede je obrodilo sad.

Jezus je edini pravi učitelj (prim. Mt 23, 8); samo on ima »besede večnega življenja« (Jan 6, 68). Mr samo Jezusu pripisuje pristojnost ljudi poučevati o božjem kraljestvu; Janez Krstnik v Mr Ev ne oznanja božjega kraljestva (prim. Mt 3, 2!), ampak samo »krst pokore za odpuščanje grehov« (Mr 1, 4). Samo Kristusov nauk je zveličavni nauk in samo prek njega je mogoče priti v stik z Očetom. To spoznanje ima posebno veljavo za današnji čas, ko mnogi iščejo rešitev in celo religiozno uteho drugod. Edino Kristus lahko odgovori na vsa vprašanja človeške eksistence. Mar res na vsa vprašanja? Tudi na vprašanja ekonomike, tehnike, politike? Neposredno morda ne, ker Jezus ni ekonomist, tehnik in politik, ampak učitelj poti k zveličanju. Posredno pa je učitelj tudi v tem. Ni vseeno, ali zdravnik v šok sobi veruje, da ima človek dušo ali ne; ni vseeno, ali se ekonomist zaveda, da biva Bog, ki pravico plačuje in hudobijo kaznuje; ni vseeno, ali se ljudje,



[26] Prim. J.-C. BARREAU, n. d., 30 sl.

v katerih rokah je usoda sveta, zavedajo, da je Bog ali ne! Kristus je in ostane učitelj. Njegov nauk osvobaja od zla in nas preraja v božje otroštvo.

**Mesija, odet v skrivnost**

Dejali smo, da je Petrova veroizpoved kulmen Mr Ev. To je bil zares svečan trenutek v Jezusovem življenju (omenjajo ga vsi evangelisti!) in življenju apostolov. Kdaj smo si ljudje bolj blizu kot takrat, ko se zares poznamo! Pričakovali bi, da se bo Jezus poslej sam vedno tako označeval ali vsaj apostolom naročal, naj ga kot takega oznanjajo. Vendar se to ni zgodilo. Jezusovo ravnanje nas naravnost preseneča. Najprej je apostole zavzeto spraševal, kaj menijo ljudje o njem; ker ga odgovori ne zadovoljijo, vpraša še apostole, kaj sami mislijo o njem; ko končno Peter le pravilno odgovori, ga Jezus ne pohvali, temveč »strogo naroči, naj z nikomer ne govore o njem« (8, 30). To pa ni bil edini primer, da Jezus prepoveduje, da bi govorili o njem in razglašali njegova dela. In če prepoveduje, naj ne razglašajo tega, kar je storil v ožjem krogu, prepoved še razumemo 1, 44; 3, 12; 5, 43), toda kakšen pomen naj ima prepoved, če je ozdravljal javno? Ko se je v soboto na večer zbralo vse mesto pri vratih in je Jezus ozdravljal bolnike ter obsedence, jim je nato »branil o tem govoriti« (1, 34; prim. še 7, 36). Jezusova prepoved mora imeti globlji pomen. Ostati hoče skrit in njegovih del naj ne razglašajo, »dokler Sin človekov od mrtvih ne vstane« (9, 9). To Jezusovo hotenje imenujemo **mesijanska skrivnost.**

Mesijanska skrivnost je prav v Mr Ev izredno poudarjena takó, da se razlagavci sprašujejo, ali je to Mr stvaritev ali pa je Jezus res tako govoril. Ker najdemo podobne prepovedi tudi v Mt Ev (prim. 8, 4), je znamenje, da izhajajo neposredno od Jezusa. Jezus se v Mr Ev nikdar sam ne označuje Kristus (razen 9, 41, kar je Mr akomodacija) in beseda Kristus se do Petrove veroizpovedi v Ev sploh ne pojavi, razen v naslovu 1, 1! Izraz mora ostati skrit vse do sodnega procesa pred sinedrijem (14, 61.62). Tudi ime Jezus se v I. delu Ev pojavi le 23-krat, v II. delu pa 56-krat. V hotenem prikrivanju mesijanskega dostojanstva je globlja skrivnost.

Jezus se zato ni maral imenovati Mesija, ker je imel izraz takrat izrazito političen pomen. Kristus ali Mesija je bil v pričakovanju judovskega ljudstva tisti, ki bo premagal pogane in obnovil Davidovo kraljestvo. In ker je Jezus s čudeži razodeval izredno moč, bi se ga množice hitro oklenile in razglasile za kralja (prim. Jan 6, 15). Jezus bi naletel na odpor Rimljanov in njegovo poslanstvo bi bilo uničeno. Jezus pa ni rešitelj iz telesnih tegob, temveč je prišel, »da je rešil svoje ljudstvo njegovih grehov« (Mt 1, 21).

Takoj za Petrovo veroizpovedjo je Jezus razodel vso razsežnost svojega poslanstva. Napovedal je trpljenje, smrt in vstajenje (8, 31—33). Trpljenje je sestavni del mesijanskega poslanstva. Tega apostoli niso razumeli. Kako naj Jezus, ki je mogočen v besedi in dejanju, trpi? Kako naj on, v katerem so pravkar prepoznali Mesija, postane žrtev velikih duhovnikov in pismoukov. To se ni skladalo z njihovim pojmovanjem mesijanstva, zato Peter vzkipi in pravi: »Nikakor, Gospod, to se ti ne sme zgoditi!« (prim. Mt 16, 22; Mr 8, 33). Kakor si apostoli niso mogli predstavljati trpečega Mesija, tako si ga tudi ljudstvo ni moglo, in kakor apostoli do binkošti niso prav

razumeli Jezusa, tako se je ljudstvo zbiralo ob njem predvsem zaradi čudežev (prim. Mt 16, 1 sl.). In ker pred vstajenjem nihče ni mogel prav razumeti Jezusovih del in ne njega samega, zato odločno prepoveduje, naj ga ne razglašajo, dokler ne vstane od mrtvih (prim. Mr 9, 9). Trpljenje je bilo potrebno, da je Jezus šel v svojo slavo (prim. Lk 24, 26) in šele v zmagoslavnem vstajenju je našlo njegovo trpljenje smisel.

Tudi kristjan mora računati s trpljenjem. Krščanstvo je vera v križanega Kristusa. Trpljenje je za premnoge sedaj nerazložljiva skrivnost; mi pa vemo: »če s Kristusom trpimo, da bomo z njim tudi poveličani« (Rimlj 8, 17).

## KDO JE NAPISAL II. EV?

Krščansko izročilo trdi od Papia dalje, da ga je napisal Marko, o katerem poroča Luka v Apostolskih delih (prim. Apd 12, 12.25; 13, 5.13; 15, 37.39) in ga omenja apostol Pavel v pismih Kološanom (4, 10), Timoteju (2 Tim 4, 11) in Filemonu (Flm 24). Apostol Peter ga imenuje kar »moj sin Marko« (1 Pet 5, 13), pri čemer mislimo na duhovno sinovstvo, to se pravi, da ga je Peter pridobil za krščanstvo. Do sem je vse lepo in prav, toda kdo more jamčiti, da je Marko, o katerem govorijo novozavezni pisatelji, zares avtor drugega sinoptičnega Ev? Ker tega novozavezni viri nikjer ne omenjajo in so bili evangeliji do II. stol. po Kristusu anonimni, je težko reči, če je Papijeva izjava zanesljiva. Zgodnje krščansko izročilo se je kaj rado ponašalo z ljudmi apostolske dobe in tudi trdilo, da je bil Marko škof v Aleksandriji, ker se škofovska lista aleksandrijskih škofov začenja z imenom Marko. Nihče pa ne ve, ali je bil to res Marko, o katerem poročajo novozavezni spisi. Zgodovinar Evzebij Cezarejski nič ne ve, da bi bil kdaj na čelu aleksandrijske cerkve Marko, ki je bil poprej spremljevalec apostola Pavla in pozneje Petrov tolmač. Izročilo je nastalo pozneje in v začetnem škofu z imenom Marko videlo Pavlovega in Petrovega sodelavca zato, da je bil njegov ugled večji in častljivejši. Podobno je lahko krščansko izročilo povezalo Marka, Pavlovega in Petrovega sodelavca, z avtorstvom II. kanoničnega Ev. S tem pa zgodovinska pristnost II. sinoptičnega Ev ni prav nič omajana. Mr Ev sploh ni knjiga, ki bi jo bil kdo napisal iz osebnega izkustva, temveč je urejen in smotrno usklajen zapis praapostolske pridige, ta pa je zgodovinsko dejstvo, pa naj jo je zapisal spremljevalec apostola Pavla in tolmač sv. Petra ali ne.


**Povzetek**

Z MARKOM V LITURGIČNO LETO B

France Rozman

Z obnovljenim bogoslužjem je postal Mr Ev enakopraven z drugimi evangeliji. Mr Ev ni nikak povzetek Matejevega ali Lukovega evangelija, ampak najstarejši zapis evangeljskega izročila. Njegov razpon in izbor odrešenjskih dogodkov je isti kot v Petrovi pridigi (prim. Apd 10, 34—43), ki je najstarejši vzorec evangeljske kerygme. V tesni povezanosti Mr z njo je utemeljena njegova zgodovinska vrednost. Mr pripovedi razodevajo vse

značilnosti ustnega izročila, od zunanje oblike prek načina pripovedovanja do vključitve v Ev.

Mr Ev ni Jezusov življenjepis, temveč pridiga o Jezusu, Sinu božjem, zato v njem ni natančne kronologije niti topografije. Kakor se pri pravkar umrlem človeku najbolj zanimamo za njegove besede in dejanja, takó je tudi Mr zbral v Ev predvsem to, kaj je Jezus bil in kaj vse je storil v zemeljskem življenju. V njegovem Ev so v ospredju dejanja in ne govori. Poročila o Jezusovih delih so tako zvrščena, da se ljudje vedno bolj zavzeto vprašujejo, kdo je ta? (prim. 1, 27; 2, 12; 4, 41).

Mr Ev je teološko zasnovan. Z načrtnim uvrščanjem pripovedi v Ev je pokazal, kako se je Jezus postopno razodeval in je vzporedno s tem zorela vera vanj, hkrati pa je z naraščanjem njegovega ugleda naraščalo tudi sovraštvo do njega. Kljub Petrovi veroizpovedi (8, 27—30) hoče Jezus ostati skrit, ker njegovih hotenj niti množice niti apostoli niso mogli prav razumeti pred vstajenjem. Podoba trpečega Mesija se ni skladala z njihovim mesijanskim pričakovanjem, vendar Jezus vztraja in nazadnje tudi dokaže, da trpljenje vodi v slavo.


**Résumé**

L'ANNÉE LITURGIQUE B AVEC L'ÉVANGILE DE MARC

Francè Rozman

La réforme conciliaire a donné à l'Evangile de Marc la place qui lui revient dans la liturgie. Le deuxième Evangile n'est pas un résumé de l'Evangile de Matthieu ou de celui de Luc. Au contraire, c'est l'écrit le plus ancien de la tradition évangélique. Les évènements du Salut et leur séléction sont les mêmes que ceux que l'on trouve dans le discours de saint Pierre relaté dans les Actes des Apôtres, 10, 34—43, qui est l'exemple le plus ancien du kérygme évangélique. La valeur historique de l'Evangile de Marc ressort du lien étroit qui le relie au kérygme pétrinien.

L'Evangile de Marc n'est pas une biographie de Jésus, Fils de Dieu. C'est pourquoi on n'y trouve pas une chronologie et une topologie exactes. A l'avant-scène il y a les paroles et les oeuvres de Jésus. L'auteur dispose les faits de telle façon que les gens se demandent de plus en plus clairement: qui est celui-là (cf. 1, 27; 2, 12; 4, 41). Avec la disposition voulue des faits il montre comment Jésus se révèle progressivement. A cela deux reactions: il y a ceux dont la foi en lui s'affermit de plus en plus, et ceux dont la haine envers l'Envoyé de Dieu devient de plus en plus résolue. Malgré la confession de Pierre (8, 27—30), Jésus reste volontairment caché, sachant bien qu'avant la Résurrection il ne peut être compris de la foule ni même de ses Apôtres, la figure de Messie-serviteur souffrant ne s'accordant pas avec leures attentes. Mais Jésus ne se laisse pas détourner: c'est par la souffrance qu'il vaincra.

Jakob Aleksič

# MESIJANSKA VLOGA HEBREJSKEGA GLAGOLA

Čas stare zaveze je edinstvena dimenzija sveta. To dobo imenujemo »sveto zgodovino« zaradi Jezusove navzočnosti, s katero je spremljal slavo in trpljenje Izraela. Sam je dvema učencema na poti v Emavs »razlagal, kar je bilo o njem v vseh pismih, začenši z Mojzesom in vsemi preroki« (Lk 24, 27). V tej zavesti je živela Cerkev prvih stoletij svoje zgodovine, kakor spričuje **apostol Peter** v svojem prvem listu Korinčanom, ko piše: »Preroki stare zaveze so preiskovali, za kateri ali kakšen čas je duh Kristusov, ki je bil v njih, napovedoval in naznanjal Kristusu namenjeno trpljenje in zatem poveličanje. Njim je bilo razodeto, da niso zase, ampak za vas, vernike nove zaveze, pripravljali, kar so nas zdaj učili ti, ki so vam oznanili evangelij v Svetem Duhu, poslanem iz nebes. To žele spoznati celo angeli« (1 Pet 1, 11—12).

»Ta dva teksta,« piše **J. Loew**, »sta izredno važna, ker nam spričujeta pravo Kristusovo zgodovinsko in nadzgodovinsko razsežnost. Povesta nam, da sta dve tisočletji zgodovine pred Kristusom pričevali o njem in kazali nanj. Če te Kristusove dimenzije ne poznamo, nam Jezusova podoba postane zelo bleda in naša vera zelo slabokrvna.«[1]

Prav ima zato biblicist **J. Schildenberger** O. S. B., ko piše: »Če hodimo po cesti stare zaveze, gremo Kristusu naproti.«[2]

Ni dvoma, da je eden izmed pogojev za pravilno razlago in razumevanje sv. pisma stare zaveze ta, da se uživimo v duha in naravo hebrejskega jezika, kajti jezik je instrument, ki odkriva dušo naroda. Ker so bili tudi avtorji novozaveznih spisov v glavnem Hebrejci, smemo reči, da tudi iz teh spisov odseva hebrejski način mišljenja, ta pa se razlikuje od grškega. Grško mišljenje temelji bolj na gledanju, je bolj vizualno, hebrejsko mišljenje temelji na poslušanju, je bolj avditivno. Grško iskanje resnice se giblje v prostoru vidnega sveta ali kozmosa, hebrejsko mišljenje dojema resnico v kategorijah časa, zgodovine.

Kako se to kaže v sv. pismu? Iz sv. pisma govori prepričanje, da je čas srce naše eksistence in edina posest, ki je res v naši lasti. Ker je sv. pismo božje in človeško delo, in torej kot literarna stvaritev delo hebrejskega duha, si nekoliko oglejmo »srce in obisti« hebrejskega jezika, da vidimo, do kakšnih zaključkov nas to vodi.

## 1. Značilnosti hebrejskega oblikoslovja

1. Hebrejski **zlog.** — Sam na sebi se zlog vsakega jezika sestoji iz povezave med soglasnikom in samoglasnikom. Vidimo pa, da se v hebrejskem zlogu odnos med konzonantom in vokalom pri pisanju kaže drugače, kakor bi zahteval naš evropski, po grških vzorih oblikovani način mišljenja. V naših knjigah oba faktorja zloga, konzonant in vokal, pri pisanju tudi

[1] Ce Jesus qu' on appelle Christ, Fribourg 1970, str. 199—200.
[2] Vom Geheimnis des Gotteswortes, Heidelberg 1950, str. 61.

zapišemo. V hebrejskih (in arabskih) knjigah pa znaka za vokal redno ne pišejo, temveč le črke za konzonante.

Je v tem kaj posebnega? Pogled v zgodovino hebrejskega jezika nam to pojasni. Zamislimo se v čas Jezusove mladosti. Kot deček je hodil v šolo (beth ha-sefer), da se nauči brati in pisati. Pri tem se mu črk za vokale ni bilo treba učiti, ker jih tudi v svetopisemskih in drugih knjigah ni bilo. Glavni spisi izraelskega ljudstva so bile svetopisemske knjige. Brali so jih javno in glasno pri službi božji. To so prakticirali mnoga stoletja. Takó so izraelski otroci poslušali božjo besedo in se obenem učili brati — iz poslušanja. Preden je začel otrok v šoli pisati besede in stavke iz sv. pisma, mu je bilo besedilo že znano iz poslušanja. Zato mu je bilo dovolj, da se je v šoli naučil znake za soglasnike. Z njimi je mogel prebrati vsak zlog in vsako besedilo.

To pa je imelo daljnosežne posledice za dojemanje izgovorjene in pisane besede ter za način mišljenja sploh.

2. Druga značilnost hebrejskega jezika je v tem, da uporablja **malo pridevnikov.** Vzrok je v tem, ker se Hebrejec, če le mogoče, ogiblje abstraktnih besed, rad pa ima konkreten način govorjenja. Hebrejščina ni filozofski jezik, njen besedni zaklad ni pripraven za razpravljanje o idejnih problemih, pač pa za pripovedovanje, in se odlikuje kot poetičen jezik, poln sile, bogastva in barvitosti.

Znano je, da v visoko razvitih jezikih bohotno raste število pridevnikov, toda ti često le praznijo in votlijo pomen samostalnikov. Za hebrejski jezik je značilno, da s pridevniki označuje temeljne konkretne stvarnosti, ki jih že otrok hitro dojame in si jih osvoji, na primer: ta stvar je velika, je majhna, je težka, in podobno. Sem spada tudi težnja, da pridevnik nadomesti z imenom in samostalnikom. Namesto da bi rekel »svet kraj«, pravi »kraj svetosti«, namesto »kraljevski rod« reče »rod kraljestva«, namesto »miroljubni knez« reče »knez miru«, namesto »krvoločni človek« reče »človek krvi«, namesto »zgovoren človek« reče »človek besed«, itd.

3. Pomembna značilnost hebrejskega jezika je svojevrstna vloga **samostalnika.** Značilno za hebrejski samostalnik je, da nastopa tudi sam, brez glagola. Samostalnik je redno glavni nosilec dejanja, glagol to dejanje označuje. Hebrejski samostalnik se zaveda, da tako rečemo, da je nosilec dejanja, in to daje čutiti.

Vzemimo za zgled znani obrazec iz povračilnega prava, ki nam zahodnjakom, vzgojenim v grškem načinu mišljenja, daje povod, da se spotikamo ob moralo stare zaveze. To je pravilo in načelo: »Oko za oko, zob za zob, roko za roko, nogo za nogo« (2 Mojz 21, 24; 3 Mojz 24, 20; 5 Mojz 19, 21; prim. Mt 5, 38). Ta rečenica je tipičen primer, kako hebrejski jezik tudi povsem abstraktno načelo oziroma to, česar v življenju konkretno ne najdemo, izrazi konkretno. Zahteva »oko za oko, zob za zob« itd. **ni bila moralno načelo** v stari zavezi, temveč načelo iz **pravnega področja**, in je pomenilo v resnici to, kar je še danes temeljno pravno načelo v vsakem kulturnem narodu, namreč, da mora biti zločinu prisojena ustrezna, sorazmerna in torej pravična kazen. Načelo »oko za oko, zob za zob« ne pomeni, da je treba človeku, ki je komu izbil oko ali zob, prav takó za kazen izbiti oko oziroma zob. Razlagati take rečenice po črki bi vodilo v absurdnost. Recimo,

da je vojak v pravični, obrambni vojni izgubil oko. Pozneje je doma v pretepu nekomu izbil oko. Mu bodo mar zdaj za kazen iztaknili edino oko, ki ga ima?

Razumljivo zato, da judovski pisatelji ironično zavračajo tiste ljudi na zahodu, ki se pohujšujejo nad dozdevno krutostjo »morale« v starozavezni formuli »oko za oko, zob za zob«.

Pa se utegne kdo sklicevati na Jezusa in njegov nauk o evangeliju po Mateju, kjer pravi: »Slišali ste, da je bilo rečeno: ‚Oko za oko in zob za zob'. Jaz pa vam pravim, da se hudobnežu ne upirajte: marveč, ako te kdo bije po desnem licu, mu nastavi še drugo« (5, 38—39).

Z Jezusom smo stopili v novo zavezo. Tudi Jezus govori po hebrejskem načinu izražanja, to je konkretno, ko obravnava isto vprašanje z moralnega novozaveznega vidika. Da tudi njegovih besed »ako te kdo bije po desnem licu, mu nastavi še drugo« ne smemo jemati po črki, je dokazal sam s svojim ravnanjem, kakor poroča evangelist Janez. Ko so ga pred velikim zborom zasliševali, »je eden izmed služabnikov, ki je stal zraven, Jezusa udaril in rekel: ‚Tako odgovarjaš velikemu duhovniku'«? (18, 22). Kako je Jezus sprejel ta udarec? Je mar služabniku nastavil še drugo lice? Ne! Odgovoril mu je: »Če sem napak govoril, spričaj, da napak; če pa prav, kaj me biješ? (18, 23).

4. Še en zgled o konkretni naravi hebrejskega jezika. Knjiga **Pridigarja** se začenja z besedami: »Nečimrnost čez nečimrnost, vse je nečimrnost« (1, 2). Ali si je mogoče misliti bolj abstraktno izražanje?

Toda to abstraktnost so knjigi Pridigarja naprtili grško misleči prevajalci. Če pogledamo v hebrejski izvirnik, vidimo, da Pridigar govori v resnici zelo konkretno. Hebrejski izvirnik za »nečimrnost čez nečimrnost« se glasi »habel habalim«, kar dobesedno pomeni: »sopara nad soparo«, ali »sopara sopar«.

Kaj to pomeni? Predstavimo si pisker vrele vode, iz katere se dviga sopara. Predstavimo si, da se iz te sopare dviga zopet sopara, iz te druge tretja, in tako dalje, do sedme. Kaj bo na koncu ostalo? Ničesar! Pridigar je to povedal z besedami: »Sopara sopar, vse je sopara«. To je konkretno izražanje. Mi smo to prevedli po grškem in latinskem zgledu z izrazi abstraktnosti: Grška septuaginta: mataiótes mataioteton (ματαιοτης ματαιοτητων) ničnost ničnosti, latinska vulgata pa: vanitas vanitatum, pomen isti. Kaj je hotel hebrejsko misleči Pridigar povedati s podobo o sopari? To, da je posveten človek podoben sopari: kakor sopara, ki se dviga iz piskra vrele vode, postaja vedno bolj prazna, podobno posveten človek, ki se dviga nad Boga in oddaljuje od božje popolnosti, postaja vedno bolj prazen, vedno manj človek.

5. V zvezi z značilnostjo hebrejskega jezika, ki se nanaša na samostalnik, je težnja hebrejske sintakse, da **postavlja v središče osebo, človeka, ne pa stvari,** kakor se to dogaja v grški in latinski sintaksi in za njima v drugih evropskih jezikih.

Mi postavljamo samostalnik, ki označuje lastnika stvari, v genetiv, označba za stvar pa postane nespremenjena. Na primer: domus **patris** — hiša **očetova.** Oče je lastnik, hiša je lastnina. Po tej skladnji in predstavi je oseba človeka spremenljiva, predmet, ki je lastnina, pa trden, nespremen-

ljiv. To pomeni, da sintaksa podredi človeka stvari, in stvar, ki je lastnina, gospoduje človeku.

V hebrejščini je ravno nasprotno. Ime lastnika je zaščiteno in se ne spremeni, pač pa se spremeni označba za stvar, ki je postala človekova last. Stvar stopi v odnos odvisnosti, v odvisnost človeka ali takó imenovani status constructus. Vzemimo prejšnji zgled: očetova hiša. Hebrejska beseda za očeta je ab, za hišo bajt. Ko pravim: »očetova hiša« ostane v hebrejščini beseda za ab (oče) nespremenjena, beseda bajt (hiša) pa se spremeni v beth. Torej: beth ab — hiša očetova.

Hebrejska sintaksa stavi v središče sveta človeka, ne stvar. Zato se ime lastnika ne spremeni, **kajti ime izraža njegovo naravo in bistvo, ki se ne spreminja.** Z drugimi besdami: hebrejska sintaksa priznava človeku njegovo vrhovnost, ki mu jo je dal Stvarnik, rekoč: »Napolnite zemljo in si jo podvrzite« (1 Mojz 1, 28).

### 2. Hebrejski glagol

Hebrejski glagol ni zgrajen prvenstveno na tem, kar slovničarji imenujejo tempus ali čas. Za semita čas ni toliko časovno zaporedje, temveč **vrednota.** Hebrejec ocenjuje čas prej po njegovi vrednosti, ki ga ima za človeka, kakor da bi skušal natančno opredeliti njegovo zaporedje. Po hebrejskem mišljenju čas ne izraža toliko zunanjih faz dogajanja, temveč **notranjo vrednost.**

Čas tudi nima kakšne absolutne vrednosti, ker je dan za človeka. Človek je tisti, ki čas navdihuje, oživlja. Čas ne zapira človeka vase, čas nosi človeka, kakor nosi voda ribo ali zrak ptico. V vodi in zraku pa so različni tokovi, različne struje, ki silijo v to ali ono smer. Zato se Hebrejec vprašuje, zakaj bi čas moral imeti samo en smisel, zakaj bi moral teči le v smeri začrtane poti.

To pomeni, da naloga glagola ni toliko v tem, da ugotovi zunanje etape dogajanja, temveč mora biti sposoben, da izraža tudi nekaj, kar izhaja **iz človekove notranjosti.** Glagol je sploh redko zares »objektiven«. Čas, v katerem živimo, in njegovo trajanje, sta odvisna v svojih prevojih od spodbud, ki mu jih daje **človek.** Čas nima kakšne trdne vrednosti ali valute, odtrgane od človeka, ki čas preživlja, ki ga doživlja. Čas, o katerem govori sv. pismo, ni nikak matematični okvir, da bi v njegovih mejah človeštvo beležilo stopinje tehničnega napredka oziroma duhovnega nazadovanja.

Da se bolje zavemo svetopisemskega pojmovanja časa v stari zavezi, je dobro prisluhniti hebrejskim komentarjem, tako imenovanim midrašem. Iz njih odseva prepričanje, da je Bog stvarnik sicer potek sveta predvidel, očrtal, vendar je hkrati **odvisen tudi od človeka,** ki je krona in gospodar zemlje, kakor uči sv. pismo. Ni dvoma, da Stvarnik v svoji neskončni vsevednosti ve, kateri so veliki »trenutki« v razvoju sveta in Izraela v njem. Toda časovne datume dogodkov **more človek s svojim posegom spremeniti,** premakniti, razmajati, bodisi da to doseže s stvariteljskim delom bodisi s svojim uporom ali odporom, kakršna je pač njegova sposobnost ali drža, v kateri živi in deluje. Bog zelo resno jemlje človekovo prosto voljo, zato jo upošteva.

Človek torej lahko zaporedje časov v božjem načrtu omaja in spremeni. To pomeni, da je čas podvržen človekovemu vplivu.

In Hebrejec razmišlja: zakaj bi mi ne bile podrejene glagolske oblike? Če je čas podrejen človeku, mu bo tudi ustroj glagola.

S tega stališča moramo gledati na hebrejski glagol in hebrejsko pojmovanje časa. Tedaj nam postane razumljivo, **zakaj se časi hebrejskih glagolov tako zelo razlikujejo** od glagolskih časovnih oblik v naših slovnicah, v grških, latinskih, slovenskih in drugih jezikih. V naših slovnicah zahodnoevropskega kova, ki so napisane po grških vzorih, ima vsaka glagolska oblika svoj natančno določen pomen in nalogo, da označi **določen časovni odsek**, tako perfekt, imperfekt, pluskvamperfekt in še kak odtenek za preteklosti, potem prezens za sedanji čas, končno futur in eksaktni futur za prihodnji čas.

Hebrejec se tej logiki in natančnosti zahodnih slovničarjev in filozofov muza; prepričan je, da se muza tudi Bog, ki ima drugačno slovnico. Dva zgleda za pojasnilo.

Midraši pripovedujejo, da je Bog **Mojzesu** naročil: Povej Izraelovim sinovom, da sem jaz bil, da sem sedaj in da bom v prihodnosti. Za označitev časov preteklosti, sedanjosti in prihodnosti rabi hebrejski tekst sv. pisma edini tempus, namreč **nedovršnik** ali imperfekt. To dokazuje beseda za božje ime, Jahve (2 Mojz 3, 15). Ime Jahve je stara oblika nedovršnika tretje edninske moške osebe od glagola »hava« — bil je. Sv. pismo pravi: »Bog je rekel Mojzesu: Tako reci Izraelovim sinovom: Jahve, Bog naših očetov, Bog Abrahamov, Bog Izakov in Bog Jakobov, me je poslal k vam. To je moje ime na veke in to je moje poznamovanje od roda do roda« (2 Mojz 3, 15).

Ime Jahve torej pomeni: Sem bil, sem sedaj in bom v prihodnosti. Nedovršnik »jahve« zajema vse »čase« božjega bivanja.

Drug zgled. Ko je Bog po Mojzesovi smrti **Jozuetu** potrdil svoje obljube, ki jih je dal izraelskemu ljudstvu po Mojzesu, je to storil z besedami: »Vsak kraj, ki bo nanj stopilo stopalo vaše noge, sem vam dal, kakor sem govoril Mojzesu« (Joz 1, 3). Tako točen prevod po hebrejskem izvirniku.[3] Sedanji slovenski prevod se izraža tako: »Vsak kraj, ki stopi nanj stopalo vaše noge, vam dajem, kakor sem obljubil Mojzesu«. Kakor vidimo, ta prevod uporablja namesto dovršnega prihodnjika (»bo nanj stopilo«) dovršni sedanjik (»ki stopi nanj«) in namesto perfekta (»sem vam dal«) dovršni sedanjik (»vam dajem«). Po tem prevodu imamo torej v tekstu dva nedovršnika, ki govorita o prihodnjem dejanju (»bo stopilo« in »bom dal«) in en dovršnik ali perfekt, ki govori o preteklem dejanju (»sem obljubil«). **Če pa pogledamo v hebrejski izvirnik**, vidimo, da le prvi glagol stoji v nedovršniku (»bo stopilo«), ostala dva, to je drugi in tretji, pa v dovršniku (»sem dal« in »sem obljubil«).

**Kako naj razumemo hebrejski izvirnik?** Stvar nam bo jasna, če se vživimo v hebrejski način mišljenja in vlogo glagola. Hebrejski nedovršnik in dovršnik namreč ne označujeta nikakega trenutka ali točke v času, temveč gibanje časa, tok časa. Hebrejca ni zanimalo, v katerem trenutku ali datumu se dejanje izvrši, pač pa, ali se je dejanje izvršilo ali se še ni. Od glagola



[3] Joz 1, 3: Kol-maqor ašer tidrok kaf-ragle kem bo lakem netattiv ka'ašer dibbarti el-mošeh.

pričakuje, da mu označi to, zanj bistveno razliko, to je, dovršenost ali nedovršenost dejanja, kajti po njegovem prepričanju ni važna stopnja ali točka ali trenutek **časa**, pač pa je pomembna dovršenost oziroma nedovršenost **dejanja**. To je namreč po mišljenju vernega Izraelca **odločilno v božjih očeh**. Ko Bog razodeva Mojzesu svojo eksistenco ali ko Jozuetu obnavlja svoje obljube, ki jih je nekoč dal očakom, mu ne gre za koledarsko natančnost termina, kajti Bog se vključuje v tok človeškega časa. Zato z nedovršnikom označuje **dejanje, ki je še odprto**, ki še ni dovršeno, ki se bo še dovršilo. **Toda kdaj ravno, to je odvisno tudi od človeka.** Pač pa dovršnik označuje dejanje, ki je zaključeno, ki je dovršeno.

V gornjem besedilu, naslovljenem na Jozueta, torej besede »Vsak kraj, ki bo nanj stopilo stopalo vaše noge«, označuje dejanje, ki je odprto, ki se lahko večkrat ponovi, ki ne bo nikoli dovršeno. Vendar je ta kraj Izraelu dan kot dovršeno dejanje in ostane za vedno. Tako se prevod v smislu izvirnika glasi: »Vsak kraj, ki **bo nanj stopilo** stopalo vaše noge, **sem vam dal**, kakor **sem govoril** Mojzesu«.

## Zaključek

Že iz teh nekaj podatkov upravičeno sklepamo, da nam hebrejska sintaksa nakazuje smer, v katero gre stara zaveza, namreč v novo zavezo, Kristusu naproti. Hebrejski glagol s svojim razlikovanjem nedovršenih in dovršenih dejanj daje pojmu časa posvečen, bogoslužen, mesijanski značaj. **Nedovršenost dejanja kliče po dovršenosti.** Vsak bežni trenutek časa je za Izraelca povezan s pojmom **večnosti**. Preteklost, sedanjost in prihodnost so kategorije časa, ki so med seboj kontinuitetno ali sklenjeno povezane. Preteklost ni nikoli odpravljena in prihodnost ni nikoli daleč odmaknjena od sedanjosti. Hebrejski glagol opozarja človeka, da čas ni merilna vrvica, temveč življenjska razsežnost. Biblični čas ni vsota med seboj neodvisnih trenutkov, kakor v grško-zahodnem, kartezijanskem pojmovanju časa. **René Descartes** (Cartesius, 1596—1650) je pojmoval čas mehanistično, kot v prah razkrojen kup delcev, ki so drug od drugega neodvisni. »Čas življenja«, piše »se namreč da razdeliti na nešteto delov, katerih posamezni niso v ničemer odvisni od drugih«[4]. Sv. pismo pojmuje čas drugače. Biblični čas je dragocena enovita prvina, dana človeku zato, da iz nje stke svoje življenje za takšno ali drugačno večnost.

»Judovska tradicija nam ne daje nikake definicije večnosti, pač pa nas uči doživljati večnost in večno življenje v času, sredi časa, v katerem živimo. Večno življenje se ne rodi zunaj nas, temveč v nas in raste globoko v naši biti... Večnost je druga beseda za enotnost. V njej preteklost in prihodnost nista ločeni; kar je »tukaj«, je vsepovsod, in kar je »sedaj«, traja za vedno. Čas je večnost, lomljena v prostoru, podobno kot žarek luči, ki se lomi v vodi«.[5]

Takó nas analiza hebrejskega glagola vodi k spoznanju, da je svet dimenzija, v kateri se božja večnost in krhljiva stvarnost vsakega človeka

[4] »Quoniam enim tempus vitae in partes innumeras dividi potest, quarum singulae a reliquis nullo modo dependent« (Meditatio III, A. T. VII, 48—49, nav. C. Tresmontant, Études de Métaphysique biblique, Paris 1953, str. 140.

[5] A. J. Heschel, Man is not alone, New York 1953, str. 112.

srečujeta in si segata v roko. Izraelski starozavezni pojem časa pomeni, smo rekli, da je svet posvečen, ker razlikuje med nedovršenim in dovršenim. Hebrejski pojem časa stoji ob samem izviru, ob zibelki mesijanskih obljub in mesijanske stvarnosti. Jedro mesijanizma je ravno v tem, da nedovršeno, nepopolno, hrepeni za popolnim kot ciljem. In mesijanska misel je osrednja misel v zgodovini starozaveznega razodetja.

### Viri in literatura


Kittel Rud.-Kahle P., Biblia Hebraica, Stuttgartiae 1937.
Gesenius W.-Kautzsch E., Hebräische Grammatik, 28. Aufl., Leipzig 1909.
Davidson B., The analytical hebrew and chaldee Lexicon, London 1911.
Brockelmann C., Hebräische Syntax, Neukirchen 1956.
Auvray P., L'hébreu biblique, Paris 1962.
Strack H. L., Einleitung in Talmud und Midrasch, München 1930.
Heschel A. J., Man is not alone, New York 1972.
Loew J., Ce Jésus qu'on appelle Christ, Fribourg 1970.
Schildenberger J., Vom Geheimes des Gotteswortes, Heidelberg 1950.


### Povzetek


MESIJANSKA VLOGA HEBREJSKEGA GLAGOLA

Jakob Aleksič

Sveto pismo je božje in človeško delo. Človek je pri tem »orodni avtor« (Sv. Tomaž Akv.), karizma inspiracije mu ohranja njegovo človeško svobodo delovanja. Sveti pisatelj uporablja svoje pisateljske sposobnosti kakor vsak drug človeški avtor. Zato je sveto pismo stare zaveze »v celoti božjega in v celoti izraelskega izvora, od najgloblje misli do najbolj nenavadne nadrobnosti« (H. Renckens).

To prihaja nujno do veljave v sintaksi hebrejskega jezika, ki je glavni izvirni jezik sv. pisma stare zaveze. Avtor razprave skuša nakazati, kako se mesijanska misel starozaveznega božjega razodetja v določenih ozirih kaže v hebrejski sintaksi, in sicer na splošno, posebej pa v hebrejskem glagolu.


### Zusammenfassung


DAS HEBRÄISCHE ZEITWORT UND DER HEILSGEDANKE

Jakob Aleksič

Die Heilige Schrift ist Gotteswerk und Menschenwerk. Der Mensch war dabei **auctor instrumentalis** (S. Thom. Akv., Quodl. 7. a 14 ad 5); die göttliche Inspiration hat seine menschliche Handlungsfreiheit nicht behindert, sonden wohl bewahrt. Der Hagiograph hat seine Fähigkeiten als Schriftsteller betätigt wie jeder andere Autor. Deshalb ist die Heilige Schrift »ganz göttlicher und ganz israelitischer Herkunft, vom tiefsten Gedanken bis zum kuriosesten Detail« (H. Renckens).

Das musste notwendigerweise irgendwie zum Ausdruck kommen selbst in der Syntax der hebräischen Sprache in der Zeit des Alten Testamentes. Autor der Abhandlung versucht anzuzeigen, wie sich der messianische Gedanke der alttestamentlichen Offenbarung in bestimmten Richtungen der hebräischen Syntax, besonders im Zeitwort, bekundet.

Anton Strle

# BISTVENA VSEBINA EVANGELIZACIJE IN NJENA SPECIFIČNOST, PO KATERI JE TO OZNANILO OBENEM POZIV*

1. V Izraelcih — in nekako v vseh ljudeh — je živelo upanje na končno razodetje Boga ob koncu časov in hkrati s tem upanje na vstajenje od mrtvih, ki bo hkratno s tem razodetjem.[1] Jezus je že ob svojem prvem nastopu naznanil, da se je to upanje in to razodetje začelo v njem izpolnjevati. V Mr 1, 15 je vse Jezusovo oznanilo povzeto v stavek: »Čas se je dopolnil in božje kraljestvo se je približalo; spreobrnite se in verujte evangeliju«. Bistvena vsebina vsega Jezusovega oznanjevanja je bila kraljevsko božje gospostvo skupaj z zahtevo po metánoi in veri, ki je od metánoie neločljiva. V to oznanilo in ta poziv pa je bistveno vključen tudi Jezus sam — božji Maziljenec, Christos. **Odločiti se za Jezusa pomeni: odločiti se za dokončno božje kraljestvo in za svoje večno odrešenje** (s tem pa tudi za poslednji smisel svojega življenja, kakor bi rekli danes). Odločiti se zoper Jezusa pa pomeni: odločiti se zoper božjo ponudbo odrešenja in za pogubo samega sebe (za nesmiselnost življenja, za dokončni absurd).

V Jezusovem oznanjevanju (»evangelizaciji«) ne gre torej prvenstveno za neki nauk o Bogu, marveč najprej za Jezusovo osebo samo, za Jezusa, v zvezi s tem pa za božje kraljestvo in odrešenje in dokončno božje razodetje, kajti vse to se je z Jezusom približalo. Ta središčni predmet Jezusovega oznanila, ki je neločljivo tudi poziv človeku k najglobljemu in do poslednjih korenin človekovega bivanja segajočemu odločanju, je obenem postavljalo Jezusa na takšno mesto, kjer stoji Bog sam, na stran Boga samega. Jezus si je s tem prisvajal nekaj takega, iz česar so njegovi nasprotniki sklepali, da gre za bogokletje. To Jezusovo ravnanje je — po videzu sodeč — z njegovo smrtjo na križu doživelo radikalno ovrženje, popoln božji preklic, polom glede vsega, kar je Jezus govoril in delal. Jezusovo oznanilo, s katerim je klical k odločitvi za božje kraljestvo, ki da se je z Jezusovo osebo že približalo, se je na križu izkazalo za pravo bogokletje — če bi seveda Jezus dejansko ne bil vstal od mrtvih.

2. A prišel je preobrat, kakor je Jezus napovedal. Prišlo je do Jezusove obuditve od mrtvih. S tem se je izkazalo, da se je Bog, o katerem je Jezus govoril kot o svojem Očetu (Abba je po skupnem mnenju eksegetov gotovo Jezusov »ipsissimum verbum«), zavzel za Jezusa in izkazal njegovo oznanilo za neovrgljivo resnično, Jezusa samega pa kot resnično privzetega v notranje božje življenje, torej kot tistega, v katerem se je božje kraljestvo res že približalo. Jezusov klic k sprejemu božjega kraljestva in Jezus sam, »absoluten prinašavec odrešenja«,[2] kot tisti, ki je povsem na strani Boga — to je z Jezusovo obuditvijo od mrtvih dobilo neovrgljivo overitev. Iz tega je ra-

---

* Prispevek za simpozij o »Evangelizaciji današnjega sveta v Zagrebu, 19.6. 1974. Gl. str. v tej št. BV.

[1] Prim. o tem A. Strle, Pogovor med transcendentalno in personalno-dialoško kristologijo, v: BV 32 (1972) 339—351, zlasti 341—344.

[2] Takó Jezusa označuje večkrat K. Rahner, gl. npr. sest. Jesus Christus, v: Sacramentum mundi II (1868) 944—946.

zumljivo, zakaj se je prvotno oznanilo (kerygma) apostolov Judom vedno opiralo na Jezusovo vstajenje kot na izhodiščno in temeljno ter središčno točko vsega — iz vstajenja pa je prejela osvetlitev Jezusova smrt in vse Jezusovo zemeljsko življenje in oznanjevanje. W. Pannenberg npr. poudarja, da je Jezusova obuditev od mrtvih takšno izhodišče celotnega oznanjevanja in teologije same, da napravlja navsezadnje nepotrebno, da bi iz raznih naslovov, ki bi si jih Jezus sam ali pa bi jih drugi pridevali Jezusu, ko je živel na zemlji, dokazovali Jezusovo božanstvo oziroma resnično božje sinovstvo. »Evangelisti nam nudijo ključ do problema s tem, da nam pričujejo — vsak po svoje, tole: sinteza, ki jo je uresničil Jezus, je bila učencem razodeta šele po Pashi in z njeno pomočjo. To jasno pomeni: Jezus svojega zemeljskega življenja ni prestajal takó, da bi združeval med seboj vsebino različnih naslovov suverenosti, o katerih govori stara zaveza; teh naslovov Jezus verjetno niti ni apliciral na samega sebe. Jezus Kristus je kratko malo živel in izpolnjeval do kraja voljo svojega Očeta — naslovi in njihova vsebina, vse to skupaj mu je samo po sebi pripadlo kakor plen. Izpolnil je njihovo vsebino na kraju, ki se je nato izkazal natančno kot kraj, nasproti kateremu so se zlile (konvergirale) vse podobe stare zaveze.«[3]

Jezusova obuditev v navadno zemeljsko življenje — ki seveda ne pomeni Jezusove vrnitve v navadno zemeljsko življenje in tudi ne nadaljevanja neke vrste zemeljskega življenja na nekem drugem kraju, marveč je **popolna pritegnitev Jezusove eksistence in človeške narave v Bogu lastno božje področje,** dovršitev tega, kar je bilo uresničeno v Jezusovi človeški naravi takoj ob spočetju — ta Jezusova obuditev k vstajenjskemu življenju je po gledanju celotne nove zaveze realno dogajanje na križanem Jezusu, **realno božje delovanje tam, kjer je bilo domnevno vse izgubljeno.** Bog je posegel tam, kjer je bilo, človeško gledano, vse končano in uničeno. Tu gre za pravi čudež obuditve k vstajenju: čudež novega življenja, novega začetka, ki je vzklil iz smrti. Ta edinstveni dogodek ni predmet zgolj nezainteresiranega historičnega spoznanja, temveč **poziv in ponudba veri,** ki edina more priti do realnosti od mrtvih vstalega Kristusa in s tem tudi k deležnosti odrešenja.[4] V vstalem Kristusu se obrača Bog na nas, ko nam nudi v njem odrešenje, delež pri notranjem božjem življenju. Kajti vstali »Gospod je kraj našega neuničljivega življenja in po nobenem drugem kraju ni treba spraševati... S tem je bila na podlagi vstalega Gospoda podana zavest o življenju, ki se človeku podarja že v telesni smrti in že pred časom dokončne izpolnitve, pred dovršitvijo prihodnosti sveta.«[5]

3. Po gledanju sv. pisma nove zaveze je Kristusovo vstajenje brez dvoma **izhodišče za vero v Kristusa kot Gospoda vesoljne zgodovine; Jezusovo vstajenje kot oznanjevano postane s tem poziv ljudem,** naj sprejmejo božje kraljestvo, **naj se odpro za dokončni odrešenjski božji nagovor in naj na ta nagovor življenjsko odgovorijo.** A treba je reči še več. Jezusovo vstajenje je proleptičen dogodek, to se pravi dogodek, ki vnaprej določa prihodnost zgodovine in jo vključuje; Jezusovo vstajenje je predjem konca in dovršitve zgodovine. Zaradi tega je to Kristusovo vstajenje že **dokončno razodetje**

[3] H. U. von Balthasar, Retour au centre, Desclée de Br. 1971, 87.
[4] Prim. H. Küng, Christsein, Piper-V., München 1974, 373 in 339.
[5] J. Ratzinger, Jenseits des Todes, v: Internat. Zeitschrift Communio 2 (1972) 231—244, tu 238—239.

**Boga**, čeprav se bo to razodetje v svoji notranji vsebini razkrilo šele z drugim Kristusovim prihodom kot dovršitvijo zgodovine. Takrat, »ob koncu zgodovine, se bo Bog odkril v svojem božanstvu, to se pravi kot tisti, ki vse ustvarja, ki ima moč nad vsemi stvarmi. Ker je v Jezusovem vstajenju vsebovan tisti konec vsega, zato je o Jezusu mogoče reči, da je dokončnost že navzoča v Jezusu in se torej Bog sam in njegovo veličastvo že neprekosljivo odkriva.«[6] Upoštevati je treba le dialektiko med »že« in »še ne«: kristjan živi v upanju na tisto poslednjo dovršitev zgodovine, ki bo obstajala v dovršenem božjem kraljestvu, kakršnega je oznanil Jezus, to se pravi v upanju na občestvo pravičnosti, ljubezni in miru.[7] Kristusova (in s tem božja) zmaga nad neuspehom in polomom križa, tista zmaga, ki zanjo pričuje Kristusovo vstajenje, je nepreklicna obljuba, da se je Bog že (in se še bo) zavzel za celoto človeške zgodovine in storil, da bo dosegla svoj cilj. Kot priča Kristusovega vstajenja je kristjan, ki sprejme Kristusa in živi iz njega (prim. Gal 2, 20), (s svojim upanjem) tudi priča za **smiselnost zgodovine** in za **njeno poslednjo dovršitev.** Biti priča za to pa pomeni napravljati med ljudmi božje kraljestvo že navzoče, to se pravi razkrivati dejavno moč ljubezni.

4. Kristusovo vstajenje je zadnja in **dokončna overitev dejstva, da je v Kristusu namesto besed**, ki jih je Bog govoril po svojih poslancih, to je po očakih in prerokih, **stopila na zemljo in v zgodovino Beseda sama.** Ni dvoma, da Janez Evangelist s svojim poimenovanjem Kristusa kot Besede — na črti stare zaveze — misli prav na ta **nagovarjajoči značaj** (s smrtjo in vstajenjem dovršenega) **učlovečenja Besede.** Z vstajenjem je za Jezusove učence postalo povsem jasno, da Kristus ni le govoril o Bogu kakor nihče drug pred njim in ne za njim, marveč, da je **Kristus govorjenje Boga samega ljudem:** ta človek, ki je živel od Betlehema do Kalvarije, je ves božja Beseda, ki se je napravila za enega od nas. S Kristusovo smrtjo na križu, končano z vstajenjem, je Bog izrekel človeštvu in vsemu stvarstvu svojo **dokončno in nepreklicno besedo (Besedo) odrešenja in ljubezni.** Učlovečena božja Beseda nikdar ne bo odložila svoje poveličane človeške narave in bo za vedno ostala realno znamenje, da se je Bog zavzel za človeka in za vse stvarstvo, za vso človeško zgodovino. **Bog** se je dejansko **odločil za človeka, za njegovo zgodovino in za vse stvarstvo.** Ni na prvem mestu naša odločitev za Boga, marveč božja odločitev za nas in za celoto človeštva in sveta.[8] Bog se je v Kristusu odločil za nas in omogočil s tem tudi naš odgovor — le da čaka, da bi človek resnično svobodno odgovoril na ljubeči božji nagovor. To je pomen npr. Jan 3, 16 in Rimlj 8, 32, pa tudi 1 Jan 4, 16: »Hemeis egnókamen kaì pepisteúkamen tèn agápen hen échei ho Theòs èn hemin«. — Zato pa gre tudi pri odgovoru na božje oznanilo, ki je hkrati poziv, ne v prvi vrsti in najprej za sprejem nekih resnic, spoznav o Bogu; v prvi vrsti imamo marveč opraviti z **odločitvijo za Boga samega,** ki v Kristusu (po Cerkvi) stopa pred nas in nas poziva; ne gre le za spoznavno stran človeka, temveč za vso njegovo osebo, za vse njegovo življenje.[9]

[6] W. Pannenberg, Esquisse d'une christologie, Paris 1971, 76; nav. Gl. Geffré, Où en est la théologie de la résurrection?, v: Lumière et vie, n. 107 (mars—mai 1972) 17—30, tu 24.
[7] Prim. Cl. Geffré, n. m., 26.
[8] Prim. H. Schlier, ki govori o »entschiedene Entscheidung«, zlasti v: Das Ende der Zeit, Freiburg 1971, 279—320.
[9] Prim. R. Guardini, Das Wesen der Christentums, Werkbund-V., Würzburg 1938, 5—6.

5. H. U. v. Balthasar pravi: »V vsej novi zavezi je le ena sama resnica, ena sama dogma, ki je v svojem središču kristološka, a je v svojih neposrednih implikacijah hkrati trinitarična in soteriološka; tudi soteriološka (učlovečenje in vstajenje) je, ker je trinitarična. V tem Kristusov dogodek ne le izpolnjuje vse ‚predpodobe' (figures) stare zaveze, marveč je kot razodetje poslednje božje skrivnosti **vedno že naprej** pred vsako možno evolucijo sveta in vseh ‚podob' (figurations), ki bi mogla še nastopiti. Zato pa se krščanstvu ni treba prav nič bati kakršnega koli evolucionizma... Ljubezen, ki se je prikazala v Kristusu, je **božja** ljubezen in ne naša (Jan 4, 10). Bog nam jo je dal v dar, tako da moremo odgovoriti Bogu prav v tem daru samem..«[10] In še naprej pravi U. v. Balthasar glede enote in osredotočenja krščanskega oznanila (ki je po svojem bistvu vedno tudi poziv človekovemu odgovoru in hkrati obljuba), da bo Bog veličastno dovršil, kar je že začel in dal nepreklicni temelj v Kristusu: »To je torej originalna krščanska danost, od katere je vse odvisno. To ni zapletena mašinerija (kolesje), marveč tako rekoč nujno potreben minimum, da se more človeško življenje, iskana enota, realizirati; to je minimum, ki je v resnici v sebi neprekosljiv in nepredstavljiv maksimum: ljubezen Boga do nas, do mene, in sicer do poslednje skrajnosti... Kristjan nikdar ne najde enote v samem sebi; tudi je ne išče v samem sebi, ne zbira se okoli svojega lastnega središča, marveč popolnoma drugod. ‚Živim pa ne več jaz, ampak v meni živi Kristus; kolikor pa zdaj živim v telesu, živim v veri v Sina božjega, ki me je vzljubil in zame dal samega sebe.' Toda pazimo: da me je ljubil in se dal zame, to je **dejstvo, ki se je že zgodilo, zunaj moje psihe in moje psihologije,** ne v subjektivnem vtisu, ki ga to dejstvo... prebuja v mojem psihizmu... Tisto, kar Pavel v vsakem primeru hoče reči in pravi zelo jasno, je nekaj čisto drugega: da je privzel Kristus v svoj križ in svojo smrt moj onemogli, grešni jaz predhodno pred vsakim mojim spoznanjem in mojim dejanjem, da je bil prav s tem odstranjen... da moj resnični jaz živi v **Njem** in prihaja k meni, izhajaje od Njega... Jaz navsezadnje ni najden in ohranjen nikjer drugje kakor v Ti, ki ta jaz ljubi. Bog se je učlovečil, da bi ta zakon, ki nam je razumljiv, ki je morda najbolj razumljiv od vseh stvari življenja, postal za nas dokončen zakon biti, ki vse razlaga in pomirja. Samó krščanska vera nam torej daje zadostno razlago človeške eksistence.«[11]

6. Vse, kar je bilo povedanega, lahko povzamemo v tezo: Bistvena vsebina evangelizacije je v tem, da je **Bog v svojem Sinu** (večni božji Besedi), **umrlem na križu in obujenem od mrtvih, v absolutno svobodni ljubezni izrekel človeštvu in vsemu stvarstvu svojo dokončno in nepreklicno besedo odrešenja ter s podelitvijo Svetega Duha, ki zdaj biva v Cerkvi kakor duša v telesu, omogočil človeštvu svoboden odgovor na ta božji nagovor, ki je hkrati odrešenjsko oznanilo** (indikativ), **poziv** (imperativ) **in obljuba** (futur; prim. 2 Pet 1, 3. 4. 10. 11).

V smislu te teze je razumeti to, kar pravi K. Rahner: »Zame evangelizacija pomeni — preprosto povedano — vedno novo oznanjevanje evangelija o Jezusu, križanem in vstalem, kot poroštvu za to, da Bog sam sebe v

[10] H. U. v. Balthasar, v op 3 n. d., 90—91.
[11] H. U. v. Balthasar, pr. t., 121, 126—127.

svojem Duhu daje kot moč poti in kot cilj življenja, odpušča in ‚pobožanstvuje' ter ostvarja takó tudi poslednjo enoto ljudi med seboj ter enoto njihove zgodovine, dokler ne bo popolnoma razodeto, kar **je** že sedaj: Bog je vse v vsem, in iz milosti najbolj notranja sredina naše eksistence v ljubečem in upajočem občestvu ljudi. Taka ‚evangelizacija' se obrača na vse ljudi; je torej z ene strani ‚misijon' v navadnem smislu besede, z druge pa je vedno novo oznanjevanje evangelija kristjanom, ker so ti tudi v vedno novih okoliščinah svojega življenja in svoje družbe vedno še na poti, da bi postali kristjani.«[12]


**Povzetek**

BISTVENA VSEBINA EVANGELIZACIJE IN NJENA SPECIFIČNOST, PO KATERI JE TO OZNANILO OBENEM POZIV

Anton Strle

Sestavek je bil namenjen simpoziju, ki je 19. 6. 1974 v Zagrebu razpravljal o raznih prvinah evangelizacije v današnjem svetu; to je bil tudi predmet zasedanja škofovske sinode v Rimu l. 1974. — Bistveno vsebino evangelizacije, ki je že sama po sebi nujno tudi poziv k življenjskemu odgovoru na odrešenjsko oznanilo, je mogoče očrtati takole: Bog je v svojem Sinu (večni božji Besedi), umrlem na križu in obujenem od mrtvih, v svobodni ljubezni izrekel človeštvu in vsemu stvarstvu svojo dokončno in nepreklicno besedo odrešenja; s podelitvijo tistega Duha poveličanega Kristusa, ki biva v Cerkvi kakor duša v telesu, je omogočil človeštvu svoboden življenjski odgovor na božji nagovor, ki je hkrati odrešenjsko oznanilo (indikativ!), poziv (imperativ!) in obljuba (futur; prim. 2 Pet 1, 3. 4. 10. 11). Človek naj na odrešenjski božji nagovor odgovarja z »delavno vero, požrtvovalno ljubeznijo in stanovitnim upanjem v Gospoda našega Jezusa Kristusa« (1 Tes 1, 3; torej že na začetku vseh novozaveznih svetopisemskih tekstov).



**Zusammenfassung**

DER WESENTLICHE INHALT DER EVANGELISATION UND SEINE EIGENTÜMLICHKEIT, WESWEGEN DIE VERKÜNDIGUNG ZUGLEICH AUCH AUFFORDERUNG IST

Anton Strle

Der Aufsatz wurde als ein kleiner Beitrag auf dem Symposium in Zagreb am 19. Juni 1974 verlesen und diskutiert. Dieses Symposium behandelte die »Evangelisation in der heutigen Welt«, den Gegenstand der Bischofssynode in Rom 1974, und versammelte etwa 30 Theologen aus dem ganzen Jugoslavien.

In dem Titel bezeichneter Inhalt ist: In seinem vom Kreuzestode auferweckten und zum Herrn der Menschheitsgeschichte und des Weltalls gestellten Sohne (dem ewigen Gottesworte), hat Gott in der absolut freien Liebe der Menschheit und der ganzen Schöpfung das endgültige und unwiderrufliche Wort des Heils ausgesprochen; mit der Sendung des Heiligen Geistes, welcher immerdar die Kirche beseelt und sie zum allumfassenden Heilssakrament macht, gibt er den Menschen die Möglichkeit, eine frei liebende existentielle Antwort zu geben auf die Heilsanrede Gottes, welche Heilsankündigung (Indikativ), Aufforderung (Imperativ) und Verheissung des Heiles (Futur) in einem ist (vgl. 2 Pet 1, 3. 4. 10. 11; 1 Tes 1, 3).




[12] K. Rahner, Wagnis des Christen. Geistliche Texte, Herder, Freiburg i. Br. 1974, 54.

Vladimir Truhlar

# IZKUSTVENOST TRUBARJEVEGA KRŠČANSTVA

## I.

Sestavek odpira v Trubarju razsežnost, na katero naš kulturni prostor doslej ni mislil. Odpira razsežnost, ki Trubarja pokaže v novi luči, in podobo, ki jo imamo — posebno kristjani — navadno o njem, globoko spremeni. Hkrati nam pa ta razsežnost — izkustvenost njegovega krščanstva — pomaga, da ga laže razumemo v njegovi verski polemiki. Saj je izkustvenost bistveno pot navznoter, prebivanje v prostoru notranjosti, notranje gledanje in notranje poslušanje. Takó je pa izkustvenost bistveno boj in — zaradi prepričanja, ki raste iz neposrednega doživljanja — skoraj nujno silovit boj proti vsemu, kar ima ponotranjenje za pozunanjenost in za izdajo prvenstvenega in najglobljega v religiji, v krščanstvu.

V tem smislu in v teh mejah bi perspektiva, ki jo sestavek odpira, mogla — mislim — veljati za neko novo, nadaljnjo rehabilitacijo Trubarja.

## II.

Za umevanje téme je treba spomniti na nekatere Trubarjeve življenjske podatke.

Primož Trubar (1508—1586) je po študiju na Reki in v Salzburgu prišel s šestnajstimi leti k tržaškemu škofu Bonomu. Ta ga je — takó pravi Trubar sam — »vzgajal, učil in pošteno navajal k popolni pobožnosti«[1]. Svojim študentom je razlagal Parafraze svetega pisma, ki jih je od 1517—1523 objavljal Erazem Rotterdamski. S svojo zahtevo, da se mora katolicizem vrniti k prvotni krščanski preproščini, pristnosti in k »resnični notranji pobožnosti«[2], je Erazem že ves v oznanjevanju tega, kar so temeljna gibala reformacije — je že njen zgodni glasnik. V prvem zvezku Parafraz govori duhovnikom: »Smo pač kristjani bolj po imenu, po navadah in zunanjih formalnostih kakor po duhu«[3]. Vrnitev k duhu pa gre prek živega stika s svetim pismom, ki naj bo zato vsakomur dostopno. »Ne uvidim, zakaj bi bilo treba nešolane ljudi odrivati zlasti od evangeljskega pisma ..., saj je bilo dano neučenim prav takó kakor učenim ... Kar uči, se tiče vseh enako, kar obeta, zadeva v enaki meri vse. Napisano pa je takó, da ga hitreje razume pobožen in skromen neizobraženec kakor prevzeten filozof«[4]. Odtod Erazmova zahteva, da je treba sveto pismo prevesti v ljudske jezike: »Hieronimos ni štel za prestopek zoper vero, ko je sveto pismo prelagal v dalmatščino. Jaz za svojo osebo bi želel, da se prevedi v vse jezike«[5].

---

[1] Ta prvi dejl tiga noviga testamenta, 1557; Mirko Rupel, Primož Trubar, Mladinska knjiga, Ljubljana 1962, 23; 244.
[2] Rupel 24.
[3] Rupel 24; 244.
[4] Rupel 25; 244.
[5] Rupel 25; 244—245.

Če je pa Bonomo takó segel po Erazmovih Parafrazah in pozneje po Calvinovi Instituciji iz leta 1536, oziroma 1539[6], ter evangeljsko smer, ki mu jo je ta literatura prebujala in vzdrževala, prenašal tudi na svoje študente, je jasno, da je bil reformaciji naklonjen. Imel jo je za nujen poseg proti razkroju, ki ga je v takratnem cerkvenem prostoru lahko vsepovsod ugotavljal in ob njem nujno trpel. Vendar je znotraj svojega prenovitvenega prizadevanja živel do smrti v prepričanju, »da gre še vedno zgolj za reformo v okviru ene enotne Cerkve, zato menda ni imel v načrtu niti spremembe liturgije niti predrugačbe razmerja med škofom in Rimom«[7].

## III.

Nekaj podobnega je bilo dolgo časa tudi s Trubarjem. Še ko je bil pridigar v Ljubljani (od leta 1536) in kanonik prav tam (od leta 1542), se je njegova reformatorska vnema omejevala na prizadevanje, da bi v okviru stare Cerkve, na podlagi čiste evangeljske resnice, odpravljal napake in zmaličenja, ki jih s to resnico ni bilo mogoče usklajati. Sicer sta ga pa tudi takratni ljubljanski škof Ravbar in njegov naslednik Kacijanar rada imela. Kacijanarju je bil Trubar celó spovednik. Škof si je kupoval tudi luteranske knjige in se dal na smrtni postelji obhajati pod obema podobama.

Takó je bilo s Trubarjem vse do leta 1548, ko se je slovenski reformator v Nemčiji vključil v uradno luteransko Cerkev. Z luteransko literaturo je imel stik že v Ljubljani. Pred tem se je odpiral reformacijskim težnjam Erazma Rotterdamskega. Posebno od leta 1540 je bil v stiku tudi s Calvinovim naukom[8]. Znano mu je bilo poleg tega Zwinglijevo reformatorsko prizadevanje[9]. Kljub vsem tem stikom pa Trubarju končno vključenje v luteransko Cerkev ni bilo težko. Kot zgovorno kaže njegova postila v »Ta celi novi testament« iz leta 1582 — o njej še pozneje —[10], je Trubar sredi celotne reformacijske razgibanosti ostajal bolj v njenih — vsem strujam skupnih — globinskih silnicah in mu razna podrobnejša razumarska razčlenjevanja — prav iz teh pa so izvirale razlike med posameznimi reformacijskimi smermi — niso bila po srcu. Kar je bilo bolj obrobnega, zraslega iz pretiravanega razumarskega razčlenjevanja, je šlo nekako mimo njega, ne samó v stiku s Calvinovim, s Zwinglijevim, ampak tudi z Luthrovim naukom, celó z »avgsburško veroizpovedjo«, ki jo je sestavil Melanchton in potrdil Luther in ki je še danes za podlago ordinacije v lutheranskih Cerkvah«[11] Kljub temu pa se je Trubar mirno imel za lutrovca. V Katekizmu z dvejma izlagama (1575) je izrečno rečeno: »Lubi krščeniki!... Kupite za male denarje le-te bukvice, čestu preberite; taku boste znešli, de mi luterski to staro, pravo, izveličansko vero vučimo inu držimo...«[12]. Podobno v posvetilu za knjigo Edni kratki razumni nauci (1562): »Mi z na-

[6] France Kidrič, Zgodovina slovenskega slovstva od začetkov do Zoisove smrti, Slovenska matica, Ljubljana 1929—1938, 24 (v 2. izd. 1. snopiča str. 21).
[7] Kidrič 24 (v 2. izd. 1. snopič str. 21).
[8] Kidrič 24.
[9] Prim. posebno Trubarjevo pismo Heinrichu Bullingerju, Zwinglijevemu nasledniku, v katerem se Trubar zahvaljuje za vse prejeto; Rupel 39—40.
[10] Prim. Reformacijsko slovstvo, Mladinska knjiga, Ljubljana 1971, 150—151.
[11] Prim. Rupel 225—226.
[12] Reformacijsko slovstvo 136—137.

šimi pomočniki imamo, če nam Bog milost dá, trden in neomajen namen, ostati pri... avgsburški [po Luthru potrjeni] veroizpovedi, kakor je doslej bilo; če Bog dá, bomo tudi v prihodnje dajali v tisk samo edino, vsemogočno resnico. Zato z ranjkim Luthrom mirne in čiste vesti lahko dvignemo roke in oči k Bogu...«[13]. In še na drugih mestih.

## IV.

Kot z vsem takim, so tudi z reformacijo, ki je bila v svojih najbolj notranjih gibalih nekaj čistega in pozitivnega, prenekateri manipulirali. Za slovensko Štajersko navaja France Kidrič tole: »Kaplan v Celju je nehal izpovedati in za duše moliti, njegov tovariš se je nehal postiti, menih je ubežal bogvekam, izbral si je družico in prišel v obleki steklarja v Marenberg; nekdo je pridigal, da ‚kdor časti Mater božjo, zakrivi toliko kakor če bi častil hudiča; v Šoštanju je pozival privatni kaplan, ki se je bil že tudi oženil, ljudi, naj si zadelajo ušesa, ako zvoni k maši; plemič Krištof iz Ivnice je pregledoval kmečke testamente, in če je našel v njih darila za cerkev, ni dovolil, da bi jih izročili; nekateri plemiči so prepovedovali, da bi ljudje hodili k maši, najemali cerkvene pogrebe ali plačevali desetino; pl. Althauserica pri Šoštanju je kmete silila, da morajo hoditi poslušat njenega lutrovskega kaplana, in duhovnik, ki je čital njenim kmetom mašo, ji je moral plačati goldinar kazni; Radgončani so se norčevali iz cerkvenih obredov ter nosili na pustno sredo na čelu procesije križ s slanikom«.[14] Resnična namera reformacije pa je bila — vsaj v svojih osrednjih težnjah — seveda nekaj čisto drugega.

## V.

Mladi Martin Luther (1483—1546) je živo dojemal silo poželenja in ujetost samega sebe vase, pri tem pa hkrati vso oslabelost za obvladovanje tega poželenja in te ujetosti vase, — vso nemoč za usklajevanje življenja z evangelijem, — tisto nemoč, o kateri piše sv. Pavel Rimljanom: »...kar delam, ne umevam; ne delam namreč tega, kar hočem, ampak to delam, kar sovražim... Takó tega ne delam več jaz, ampak greh, ki prebiva v meni... Jaz, nesrečni človek, kdo me bo rešil telesa te smrti?« (7, 14—23).

Rešitev iz svoje življenjske in tudi teološke stiske je Luther našel pri istem sv. Pavlu, pri katerem je zadel na podobo svoje lastne stiske. Pavel, ki vzklika po nekom, ki bi ga, nesrečnega, rešil, pravi takoj nato, da ga je postave greha in smrti rešil Duh, ki oživlja v Jezusu Kristusu. »Kar je bilo... nemogoče, ...je storil Bog; poslal je svojega Sina...« (8, 2—3).

Osvoboditev, opravičenje se uresničuje manj v tem, da človek prihaja k Bogu, kakor v tem, da Bog prihaja k človeku, — Bog v Kristusu, njegovem Duhu. To prihajanje, to opravičenje ni le tisti poseg Kristusa pred 2000 leti. Je trajno poseganje Kristusa v zgodovino. Kristus trajno prihaja naproti s svojim odrešenjem. Prihaja pa po oznanjevanju evangelija, ki je

[13] N. d. 100—101.
[14] Kidrič 22 (v 2. zd. 1. snopiča str. 18, 19).

učinkovita, osvobajajoča, odrešujoča beseda. Beseda, ki si jo mora človek seveda usvojiti, kjer je pa sam Kristus, ki daje moč za to.

Ta beseda je izkustvena. To se pravi: pri oznanjevanju evangelija, pri branju, poslušanju svetega pisma, njegove razlage se Kristus sam v svojem Duhu v notranjosti razkriva — daje človeku tudi notranje oko in notranji sluh, ki more njegovo prisotnost in dejavnost zaznavati, tako da kristjan ne le racionalno, razumsko ve, da je v njem Kristus, ampak da ga v sebi tudi doživlja, izkuša[15].

Po Luthru je izkustvena razsežnost v protestantstvu zbledela. Odtod reakcija Andreja Osiandra (1498—1552) in posebno Jakoba Böhmeja (1575 do 1624). Böhmejev osrednji napon je bil prav to: dojeto in osebno živeto »opravičenje«[16].

## VI.

Krštvanstvo lutrovca Trubarja je v tem procesu protestantizma še izkustveno. To nam zadosti določno pokaže že sam izbor Trubarjevega spisja v zvezku »Reformacijsko slovstvo«, ki ga je v zbirki »Naša beseda« izdala Mladinska knjiga v Ljubljani, 1971[17].

V Trubarjevem predgovoru v »Ta prvi dejl tiga noviga testamenta« (1557) je med drugim rečeno: »Zaupam v vsemogočnega Boga, da bo s tem našim preprostim in siromašnim jezikom in spisi tudi pri vas, svojih izvoljenih, izvedel, kar je njegova volja, odprl oči vaše duše in pameti ter vam razsvetlil zatemnelo in neuko srce, da bi [ne samo razumsko, ampak izkustveno] spregledali in spoznali pravega odrešenika ..., našega Gospoda Jezusa Kristusa ...« »Odpreti oči duše«, »razsvetliti zatemnelo srce« — to je tipično izkustveno izrazje: kakor telesno oko v čutnem spoznavanju dojema zunanji, čutni svet, takó dojema — na višji ravni — notranje, nadčutno oko višji, nadčutni svet. Ta svet se »očesu duše« in »razsvetljenemu srcu« odpira v evangeliju, — pri branju, poslušanju, razlaganju evangelija, ki naj ga vsi — dojetega, notranje doživetega — ne le sprejemajo, ampak iz njega povsod tudi govorijo in delajo. »Vsakdo, nadaljuje Trubar, »sveten oziroma laik, plemenit, neplemenit, meščan, kmet, rokodelec, sel ali pastir na polju, naj neprenehoma bere sveto pismo in naj iz njega povsod govori, poje in pripoveduje. In sv. Hieronim pravi, da so kmetje pri Betlehemu, kadar so orali, prepevali Davidove psalme ...«[18].

Podoben je tale Trubarjev odlomek iz spisa »Artikuli oli dejli te prave, stare vere krščanske« (1562): »Skuzi taku tiga Luterja pismu [po Luthru, ki je sveto pismo prevedel na nemško, da so ga mogli vsi brati] je Bug dosti ludem ... te notrne, duhovske oči odprl, de so v tim s. pismi to pravo, staro krščansko vero zagledali, zastopili inu s celim srcem, z velikim veselem prijeli inu gori vzeli ...«[19]. Tudi tu je govor o notranjih očeh, ki gledajo.

---

[15] Prim. Religion in Geschichte und Gegenwart, 3. izd., Rechtfertigung; Lexikon für Theologie und Kirche, 2. izd., Luther.

[16] Prim. Religion in Geschichte und Gegenwart, Jakob Böhme; Lexikon für Theologie und Kirche, Protestantismus.

[17] Zvezek je izbral in uredil Jože Pogačnik. Besedila, ki so prvotno izšla v nemščini, je poslovenil Mirko Rupel. Pri izvirnih slovenskih besedilih se je urednik skupaj z jezikovnim prilagojevavcem Fr. Drolcem odločil, da pusti izvirno ubeseditev, posodobi pa le grafijo in interpunkcijo.

[18] Reformacijsko slovstvo 28—29.

[19] n. d. 58—59.

»Zagledati« se spet pravi: ne samo razumsko in nekako od zunaj vedeti, ampak notranje, na višji, ne čutni, ampak duhovni ravni, z duhovnimi očmi dojemati, zaznavati, doživljati vsebino vere; in to z veseljem. Nekaj takega je izrečeno že v II. oranškem cerkvenem zboru (529), ki ga II. vatikanski koncil povzema v tole besedilo: »Bogu, ki se razodeva, smo dolžni ‚poslušnost vere' (Rimlj 16, 26; prim. Rimlj 1, 5; 2 Kor 10, 5—6), s katero se človek svobodno ves izroči Bogu ... Da pa pride do take vere, je potrebna ... 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' (II. oranški cerkveni zbor)«[20].

Znotraj posvetila k delu Glagolska postila (1562) je govor o kristjanih, ki so sicer sprejeli protestantizem, a se pri tem ne zavzemajo za druge, da bi se ga še ti oklenili. Trubar jih takole spodbuja: »Kako pa se misli takih kristjanov skladajo z opominom svetega apostola (ki je napisal, da smo vsi z enim Duhom krščeni ...), to bo vsakomur njegovo lastno srce izpričalo ... Ker potemtakem kristjani iz enega Duha živijo, namreč iz Duha Kristusovega ..., brez ugovora nujno sledi, da, kdor v omenjenem Duhu živi, bo tudi po navodilu istega Duha delal ter se izkazal proti bližnjemu s srčnim usmiljenjem in spodobno tolažbo po krščanski ljubezni. Ker se pa prava pobožnost brez pravega spoznanja božjega ne more doseči ..., božje spoznanje pa se vsadi po božji milosti s pridigo božje besede ..., izkažejo v prvi vrsti vsamogočnemu Bogu in njegovi Cerkvi posebno dobro, všečno in koristno uslugo tisti, ki po svojem poklicu in sposobnosti krščansko pomagajo, da se čisti nauk v vseh ali vsaj v najimenitnejših jezikih razširi in se tako mnogi ljudje privedejo k pravemu in živemu spoznanju božjemu«[21]. Kdor torej živi iz Duha, po njegovem notranjem navodilu, temu bo njegovo srce izpričalo, da mora še druge voditi k živemu evangeliju.

S to vero, z izkustveno vero, naj kristjan zaživi tudi pred skrivnostjo evharistije. V nauku o njej se Trubar zavzema za tisto spoštljivo držo pred skrivnostjo, ki se ji vsako pretirano in od izkustva odtrgano racionaliziranje upira — za držo, ki jo sredi 20. stoletja srečujemo npr. pri Romanu Guardiniju. O novih vernikih piše Trubar: »Glede Gospodove večerje preprosto verujejo Kristusovim besedam, kakor so pred nami verovali, učili in pisali vsi pobožni kristjani, učitelji in mučenci; dajejo Kristusu čast, da je resničen in vsemogoč, uklanjajo svoj razum vsamogočni resnični besedi božji in ne razpravljajo veliko« o tem nauku, po Avguštinu, »ki takole piše (lib. 2, cap. 11 de visitatione infirmorum [o obisku bolnikov]): sacramentis divinis non est adhibenda verborum argumentatio, sed fides [pri božjih skrivnostih ne uporabljajmo besednega dokazovanja, marveč vero]'. In Krizostom pravi: ‚Oportet Dei dictis credere & non curiose inquirere, etiamsi rationem eorum ignoremus [božjim besedam je treba verovati in jih ne radovedno preiskovati, čeprav njihovega smisla ne razumemo]'. Thomas Aquinas in sua prosa & hymno sic canit [Tomaž Akvinec v svoji prozi in himni takó poje]: ‚Quod non sapis, quod non vides, / animosa firmat fides / praeter rerum ordinem [vid in um ne izmodruje, / živa vera potrjuje: / nadnaravne so reči]' ... In poprej pravi: ‚Cibum turbae duodenae se dat suis manibus [v jed se skup-

[20] Dogmatična konstitucija o božjem razodetju, 5.
[21] Reformacijsko slovstvo 64—65.

nosti dvanajsterih / daje s svojimi rokami]'... Pri teh besedah, naukih in veri vztrajajo«[22]. Za evharistijo je treba »preprostega verovanja«, o njej naj se »ne razpravlja veliko«, proč s tem, kar je »verborum argumentatio« — »besedno dokazovanje«, vera, ki izkustveno razklepa, je potrebna, »zadosti je vera sama«, ta je, ki dopolni in daje zaznati, česar čuti ne zaznavajo (»praestet fides supplementum«), — ta je, v kateri kristjan izkustveno dojema, da mu v evharistiji res Kristus prihaja s svojim odrešenjem naproti, — da se mu v njej res Kristus daje v hrano. Seveda naj teologija posreduje umevanje verske skrivnosti, — seveda naj jo odpira, — seveda naj jo tudi pojmovno razčlenjuje, a naj pri tem odpiranju in razčlenjevanju izhaja iz izkustva evharistične skrivnosti, iz doživljanja, saj bi se drugače od skrivnosti le oddaljevala.

## VII.

Kakor Trubarjeva besedila v prozi, izražajo izkustvenost krščanstva tudi njegovi stihi[23].

Kristus je notranja svetloba: »Kriste, kir si imenovan / prava luč, zarja, beli dan, / s svitlobo si v temi obdan, / svejti nom v ta tuj [tvoj] svitli stan. // Per tim mi tebe prosimo, / v tuji [tvoji] luči de hodimo, / tujo besedo lubimo, / po ni nič, dan de živimo...«[24].

Milost je po Trubarju prav ta Kristus. Bog govori: »Muj Sin, kir je muja milost, / bode vom h pomaganu...«[25]. Prvi stih temeljno izraža to, kar ima današnja teologija za prvenstveno milost, — izraža »neustvarjeno milost«, ki je sam Bog v Kristusu, izkustveno prisotnem v notranjosti.

Kristusov Duh je v srcih »vuk« — »pouk«, »trošt« — »tolažba«; srca »predela«, jih dela »vesela«, vžiga v notranjosti svojo luč, izkazuje svojo moč: »Svetiga Duha mi molimo, / za vuk, trošt, pomuč ga prosimo, / de ta naša srca druguč predela, / de v vseh zlaht nadlugah bodo vesela. / O Bug, smili se čez nas...«[26].

V duhu spokornosti prosi Trubar Boga, naj ga »reši od te težkosti«; misli s psalmistom v psalmu »mizerere« (ps. 51) na svoje »prvo srce«, ko mu je Bog dal spoznati svoj »svit«, svojo »modrost«, ko mu je to modrost dal »poslušati«; pa ga zaprosi za zopetno notranje očiščenje in izkustveno vodstvo[27].

## VIII.

Takó se pa Primož Trubar kot kristjan po izkustvenosti svojega krščanstva vstavlja v tisti véliki izkustveni tok, ki prihaja do veljave najprej v pismih apostola Pavla in v evangelijih, potem v delih apostolskih in cerkvenih očetov (npr. Ignacija Antiohijskega, Avguština), nato v spisju Fran-

[22] I.: posvetila v Ta celi novi testament, 1582; Reformacijsko slovstvo 150—151.
[23] Okrog tri četrtine je izvirnih. Celó tam, kjer Trubar izrecno navaja tuji vir, je včasih težko govoriti o prevodu. Vendar je Trubar »leposlovec« bolj v prozi kot v stihih. Ti so, pravi Rupel 193, »bolj ali manj spretna verzifikacija«.
[24] Večerna molitov, Reformacijsko slovstvo 241.
[25] Ana pejsn iz stiriga svetiga pisma, Reformacijsko slovstvo 225.
[26] Pejsen od Svetiga Duha, Reformacijsko slovstvo 234.
[27] Bug bodi meni milostiv; Reformacijsko slovstvo 236—237.

čiška Asiškega, Tomaža Akvinca, Meistra Eckeharta, drugih. — kot protestant se pa Trubar še posebej vstavlja v tok, ki se znotraj protestantizma vedno znova prebija skozi enostransko zracionaliziranost vere, — vstavlja v tok, ki se izraža npr. pri Jakobu Böhmeju vse do Daga Hammarskjölda.

To je — v svojih globinskih silnicah — Trubar. Mi ga — kot kristjana — poznamo bolj po njegovi verski polemiki, — polemiki proti vsemu, kar je pač imel za pozunanjenje krščanstva. Kako se mu je ta pozunanjenost konkretno kazala v takratnem slovenskem katoličanstvu, nam nazorno kaže tole besedilo: Slovensko ljudstvo »je dobro, pošteno, zvesto, resnicoljubno, pokorno, gostoljubno in milo ... Toda preveč in premočno je praznoverno, zakaj kranjsko in slovensko dobrosrčno ljudstvo hoče vse svoje zadeve pri Bogu, pri devici Mariji in pri svetnikih urediti samo s pogostim branjem, poslušanjem in ustanavljanjem maš, z biljami, z darovanjem, z rožnimi venci, z ognjem, s prižiganjem sveč, s procesijami, z blagoslovljeno vodo, s soljo, s palmami, s kajenjem in kropljenjem, z daljnim romanjem in z zidanjem novih cerkvá. S tem hoče odvrniti tudi vse nesreče, vse božje kazni, vsakovrstne bolezni, draginjo, vojsko in nevihto, pregnati hudiča iz oblakov, s polja, z dvorišča, od živine, iz hiše in od postelje in tako doseči dobro letino, veliko žita, vina, živine, mir pred Turki in dobro življenje ... In če kdo v hiši zboli, napravi bolnik ali kdo drug namesto njega, npr. oče ali mati, zaobljubo, da hoče prinesti in dati veliko darilo devici Mariji ali kakemu drugemu svetniku v tej ali oni cerkvi, bodisi govedo, vola, teleta, ovco, nekaj funtov voska ali ustrezno vsoto denarja, in najlepšo bolnikovo obleko ali pa da pojde na daljno romanje ... Sezidali so in še zidajo poleg svojih župnih cerkvá skoraj na vseh posestvih, hribih ... cerkve ... In tolikšno pogansko in nepotrebno zidanje uganjajo samo na prigovarjanje in povelje lahkomiselnih, norih in nepoštenih ljudi, ki jim namreč trdijo in pravijo, češ da se jim je prikazala v sanjah, v snu ali sploh ponoči devica Marija ali sicer kak drug svetnik ali svetnica. Nekateri se podnevi zgrudijo pred ljudmi, kakor bi imeli božjast, in po dolgem tresenju in cepetanju začno pripovedovati, da jih je Devica Marija ali kak drug svetnik ali svetnica tako vrgla, z njimi govorila in ukazala, naj se zdaj na tem mestu, zdaj na onem hribu, v dolini ali gozdu sezida cerkev, naj hodijo tja s križi, naj darujejo, beró maše in romajo; če pa tega ne bi storili, tedaj hočejo Marija, svetnik ali svetnica, ki so se prikazali, pobiti s točo vse žito na polju in vinograde ter poslali táko smrt nad ljudi in živino, da ne bo ostal niti tretji del živ . . .«[28].

Trubarjev polemični boj, ki ga predvsem poznamo, je torej predvsem boj proti taki in podobni pozunanjenosti krščanstva. Pri njegovem oznanjevanju ponotranjenosti je več kot umljiv.

## IX.

Trubarjeva reformacija, kakor reformacija nasploh, skriva v sebi globoko tragiko. Notranje polarnosti krščanstva so v glavnem téle: notranje

[28] Iz posvetila v knjigi Glagolski prvi del novega testamenta 1562; Reformacijsko slovstvo 78—79.

življenje Cerkve — institucija Cerkve; božja beseda svetega pisma — cerkveno učiteljstvo; božja beseda in vera iz nje — zakramenti; osebna usvojitev notranjega delovanja Duha — sklop krščanske vere v sebi; mnogovrstnost — edinost[29]. Reformacija se je borila za pole, ki so v navedenih binomijih na prvem mestu: za notranje življenje Cerkve, za božjo besedo svetega pisma itd. A poudarek teh polov je bil — znotraj in zaradi polemike z nasprotnimi težnjami — premočan ali enostranski ali izključen in zato včasih zunaj pravovernosti. In vendar je treba priznati, da imajo poli, na katere je postavljala akcent reformacija, samo po sebi višjo vrednost in večjo pomembnost. Pozneje, posebno v II. vatikanskem koncilu, so se v tej svoji vrednosti in važnosti — brez enostranosti — tudi katolicizmu na široko odprli[30].


**Povzetek**

IZKUSTVENOST TRUBARJEVEGA KRŠČANSTVA

Vladimir Truhlar

Znotraj tiste današnje teologije, ki se vse bolj posveča tudi religioznemu izpustvu, poskuša sestavek izkustveno razsrežnost pokazati tudi v Trubarjevem krščanstvu. S tem pa hkrati olajša umevanje njegove polemike proti vsakemu pozunanjevanju religije.

**Zusammenfassung**

TRUBARS CHRISTENTUM-ERFAHRUNG

Vladimir Truhlar

Innerhalb einer Theologie, die heute mehr und mehr sich auch der religiösen Erfahrung widmet, versucht der Aufsatz Trubars Christentum als Christentum-Erfahrung zu erschliessen und so auch seine Polemik gegen jede Veräusserlichung der Religion verständlicher zu machen.


[29] Prim. Sacramentum mundi, Protestantismus.
[30] Prim. Leksikon duhovnosti, Protestantska reforma in II. vatikanski koncil.

Vinko Vegelj

# DUŠNOPASTIRSKI POGOVOR

## Uvod

Pri tem predavanju se bomo omejili na eno samo dejavnost dušnopastirskega dela — na pogovor. Z več strani bomo poskušali osvetliti, kaj vse se dogaja med človekoma, ki se pogovarjata. Kdo ve, kaj povzroči moja beseda v bližnjem? Kdo more vedeti, kako drugi slišijo, sprejemajo ali odklanjajo moje besede? Kakšna čustva in kakšne reakcije sprožijo moje besede v poslušavcu...?

Naše »orodje« je beseda. V poplavi besed (tisk, radio, TV, film) bi morala biti naša beseda pristna in prepričljiva, zlasti pa topla in požlahtnjena z božjo besedo, če hočemo, da bo dosegla današnjega človeka in pri njem ostala. V tej zvezi citiram odlomek iz Zidarjeve knjige »Legenda«: »Vsa naša mogočna resnica je v besedi... Sem profesor. Opraviti imam z besedo. Tem starim, najstarejšim predmetom, ki nas je rodil. Čim popolnejša je bila beseda, tem popolnejše je bilo tudi človeško razmerje do človeka. Devetnajsto stoletje bi lahko označili za stoletje vrednostnih besed, antiko za čas, ko je bila beseda najbolj tehtana stvar na tržnici duha, naše stoletje pa je besedo skrunilo, beseda pa stoletje, zato je človek človeku kvanta. Beseda zgubi svojo identiteto. Zato mora nazaj ponjo skozi cinizem. Cinizem je gnojivo. Gnoj pa obenem postane tudi človek, ki ga tvori... Če je beseda postala kvanta, je postal kvanta tudi njen tvorec: človek. Na nazoren način bom prikazal to preobrazbo. Nekdo, recimo, strahovito preklinja. Preklinja človeka, ki mu je storil kaj težkega in hudega ali pa celo nič. Če ponavljaš dneve in dneve klevet ji postajaš podoben v njenem najbolj nevarnem delu: v akciji. Postal boš sam prekleta svinja, prekleti hudič, prasec in ostalo. Beseda ima svojo zavest ali duševnost. Svojo notranjost. Ko besedo tvoriš, se ne zavedaš, da rojevaš vplive, ki te bodo neopazno spreminjali v tisto, kar govoriš. Misliš. Sanjaš.«[1]

Zato profesor Trstenjak v svoji Pastoralni psihologiji takole svetuje duhovnikom: »Ena izmed največjih dušnopastirskih modrosti in umetnosti je: znati z ljudmi pravilno govoriti.« In se tudi poglobi v problematiko pogovora ter pokaže in nakaže, kako se naj duhovnik pogovarja odnosno posluša.[2]

Če hočemo z ljudmi uspešno, pravilno, lahko bi rekli tudi »zdravilno« govoriti, je zelo pomembno, da smo pozorni na naslednje vidike, ki pa jih ni lahko kontrolirati in ugotavljati: Ali je dušni pastir svojega sobesednika resnično razumel? In obratno: ali je ta mogel njega razumeti? Kakšna čustva (na obeh straneh) sta izražala z besedami ali v besedah? Kako poteka komunikacija v pogovoru? Katere ovire (na obeh straneh) jo blokirajo? Ali je dušni pastir obdržal pravo sredino med bližino in razdaljo? Kakšno vlogo je odigral v tem pogovoru? Ali je ostal zvest svoji vlogi? Katere so

[1] P. Zidar, Legenda, Ljubljana 1974, 81—82.
[2] A. Trstenjak, Parstoralna psihologija, Ljubljana 1946, 170.

psihološke in teološke implikacije pogovora? Katere napake dušnega pastirja so zanj tipične in kažejo na neko v njem samem skrito problematiko?[3]

## A 1. MESTO DUŠNOPASTIRSKEGA POGOVORA V OZNANJEVANJU

Vsa stoletja v zgodovini Cerkve je spadal dušnopastirski pogovor k najpomembnejšim oblikam oznanjevanja. Poleg pridige in verouka je zavzemal pogovor z manjšimi skupinami in posamezniki važno mesto (primerjaj CIC can 468 — 1, Past. inšt. str. 108; Zak. lj. šk. 171 itd.). Po Janezovem pričevanju je Jezus oznanjal blagovest množicam, pogovarjal pa se je tudi s posamezniki, npr. z Nikodemom (Jan 3, 1—21), ali s Samarijanko (Jan 4, 3—17).

Vendar šele v novejši dušnopastirski zgodovini opazimo, da je pogovor, zlasti pogovor s posameznikom, ki išče pomoči in nasveta, deležen vedno večje pozornosti. Nedvomno je ta pozornost posledica znanstvenega razvoja psihologije in naraščajoče potrebe sodobnega človeka, ki se vedno bolj izgublja v anonimnosti, v množici.

### 1.1 Dušnopastirski pogovor v novejših pastoralnih prizadevanjih

S. Freudu gre zasluga, da je pokazal (ali, če hočete, odkril) terapevtsko in človeško vrednost pogovora. Ameriški teologi, ki so bolj življenjsko praktično usmerjeni, so poskušali psihoanalizo pastoralno porabiti. Pomembnejši zastopniki tega povezovanja med katoličani so: benediktinca J. Hyden in G. Dieckman in dominikanec H. B. Salman. Podobna prizadevanja srečujemo odvisno in neodvisno od omenjenih avtorjev pri mnogih severnoameriških in evropskih katoliških in protestantskih teologih. Ta razvoj je omejil in precej zavrl Monitum Janeza XXIII. (z dne 18. 7. 1961), ki prepoveduje psihoterapevtsko prakso v dušnem pastirstvu. Poznejši cerkvenopravni komentarji pa so pojasnili, da klinična psihologija in counseling (pastoralno svetovanje) nista prepovedana, pač pa samo psihoanaliza in psihoterapija.

Zato si poznejši avtorji prizadevajo, da bi vključili v pastoralno delo psihološke skušnje in dognanja ter različne tehnike pogovora. Med drugimi se je zelo uveljavila Hiltnerjeva metoda: pastoral counseling (pastoralno svetovanje). Omenjeni avtor je prevzel metodo pogovarjanja po znanem psihologu C. R. Rogersu, tkim. Non- direktiv- counseling, (pozneje Client-centered- counseling). Bistvo te metode je, da se popolnoma posvetiš človeku in mu tako pomagaš, da pospešuješ njegovo lastno pobudo in dejavnost pri reševanju njegovih problemov. (Besedo counseling in counselor najbolj pravilno razumemo, če si pomagamo s starogrškim izrazom — parákletos: poklican, zagovornik, »troštar«, tolažnik, pomočnik.) Hiltner se močno naslanja na Lukove prilike: O usmiljenem Samarijanu, O izgubljenem sinu, O izgubljeni ovci itn. in vidi v njih potrdilo in opravičilo za svojo metodo. Kolikor pomeni pastoral counseling možnost, da človeku pomaga k posvečenju, toliko je upravičena dušnopastirska metoda, čeprav ne edina.



[3] H. Chr. Piper, Gesprächsanalysen, Göttingen 1973, 10.

### 1.2 Naraščajoča potreba po dušnopastirskih stikih

Upoštevanje in vrednost dušnopastirskega pogovora v današnji pastoralni praksi nikakor nista samo posledica znanstvenega prizadevanja nekaterih psihologov in teologov, temveč tudi pristna potreba sodobnega človeka, ki se v svojih življenjskih, osebnih in medčloveških konfliktnih situacijah vedno bolj pogosto obrača na duhovnika, psihologa, terapevta, ter pri njem išče pomoči. To dokazujejo mnoge raziskave. 1960 so v ZDA (»Joint Commision of Mental Illness and Health«) izvedli anketo z vprašanjem: »Na koga se obračate s svojimi osebnimi problemi?« 42 % anketiranih je odgovorilo — na dušnega pastirja, 29 % na zdravnika, 18 % na psihologa in 13 % na različne posvetovalnice.

Po podatkih ankete, ki so jo izvedli v ZR Nemčiji po naročilu nemških škofov za sinodo 1970, zahteva 49 % katoličanov, naj stoji Cerkev ljudem v dušnih potrebah ob strani in jim pomaga.

Inštitut za raziskavo komunikacije je leta 1972 izprašal reprezentativne katoliške in protestantske kristjane o najpomembnejših nalogah dušnega pastirja. 75 % protestantov in 74 % katoličanov se je odločilo za individualno pastoralno delo.

Iz teh in podobnih raziskav sledi: v dušnopastirskem načrtovanju je treba zagotoviti dušnopastirskemu pogovoru — v katerikoli obliki že, odločilen pomen, sicer bomo zamudili važno pastoralno priložnost.[4]

## 2. BISTVO IN NALOGA DUŠNOPASTIRSKEGA POGOVORA

### 2.1 Pogovor kot dialog

Pogovor — dialog — je dobil v današnjem svetu nov in velik pomen. To ne velja morda samo za to ali ono posebno obliko pogovora. Pogovor in dogovor je treba upoštevati tako pri vzgoji kakor pri izobraževanju odraslih, tako v politiki kakor v cerkvenem delovanju. Današnji človek nima rad monologa. Prednost daje dialogu in čuti odpor zoper avtoritarno in doktrinarno govorjenje posameznikov.

V dialogu pridejo na dan zahteve po spremembi medčloveških odnosov, ki tiče v globini današnjega človeka. V pogovoru se manifestira občutek solidarnosti med ljudmi. S pomočjo pogovora želijo ljudje doseči edinost in resnico, ki jo hočejo skupaj iskati in najti. Ta solidarnost ne pomeni samo prizadevanje za medsebojno informiranje, ampak veliko več: medsebojno sprejemanje in srečanje, v katerem se uresničuje zavest **mi**. (Prim. »Ecclesiam suam« in dokumente II. vat. k.).

Preden preidemo k vpršanju, kaj je značilno za dušnopastirski pogovor, je treba še enkrat povedati, kaj je pravzaprav pogovor. Pogovor ni samo to, da eden govori, drugi pa posluša. Ni monolog, ampak dialog: to pomeni, da morata oba partnerja govoriti.

### 2.2 Pogovor kot srečanje

Pogovor pa ni debata ali diskusija, pri kateri tudi dva ali več ljudi govori. Pri omenjenih oblikah pogovora pa ne govorita partnerja drug z dru-



[4] Prim. Diakonia 1 (1974), 5—16.

gim, temveč večkrat drug proti drugemu. Ne zbližujeta se, čeprav sedita skupaj, temveč se oddaljujeta. Debata in diskusija se gibljeta na ravni kakšnega stvarnega problema, ki pa često zadeva v človekove osebne plasti. Pogovor pa ni soočenje (konfrontacija) in razpravljanje, ampak srečanje med ljudmi, in sicer takšno, ki se uresničuje na podlagi besede. Kakor je govorica čudovita skrivnost, tako je tudi pogovor dogodek, poln globine in skrivnosti. Kar imamo za vsakdanjo, samo po sebi umevno stvar, je v resnici vedno nova nerazumljivost. Govorica ni samo orodje za posredovanje misli, temveč tudi medij, po katerem se uresničuje srečanje, osebna skupnost, občestvo. V pogovoru naj bi se partnerja zbližala. Kakor sedita drug poleg drugega, tako naj bi bila tudi notranje drug zraven drugega. Za dušnopastirski pogovor to pomeni: dušni pastir naj bo zraven partnerja, tj. pri njegovih vprašanjih, čuti naj njegove probleme. Z njim mora govoriti, ne zoper njega. Naj si prizadeva, kolikor je mogoče, za občestvo z njim. Končno mora biti pogovor govorjenje in poslušanje, ki ga oživlja volja po vzajemnosti in prizadevanje za dobro.

### 2.3 Dušnopastirski pogovor kot služba v veri

Sedaj se moramo ustaviti še pri besedi — dušnopastirski. Kdaj postane pogovor dušnopastirski?

Izhajamo iz bistva dušnega pastirstva, ki je skrb za zveličanje vseh ljudi. Potemtakem imamo opraviti z dušnopastirskim pogovorom, kadar se kdo pogovarja z drugim zaradi njegovega zveličanja. Partnerjevo zveličanje mora biti osrednja misel in namen pogovora. Dušnopastirski pogovor je torej bistveno pomoč in služba za zveličanje drugega. To zveličanje pa ni kakšna prihodnja stvarnost. Večno zveličanje je že zdaj dodeljeno človeku kot »dediščina«, kot »ara«, kot upanje in kot resničen dar milosti. To pomeni, da je človek že zdaj na korenini svoje eksistence posvečen, čeprav ostane to posvečenje v tem zemeljskem življenju prikrito in se bo dopolnilo šele v eshatološki prihodnosti. Po dušnopastirskem pogovoru naj bi se v človeku takšno posvečenje začelo ali nadaljevalo, če je že začeto. Če tako gledamo na dušnopastirski pogovor, potem vidimo, kako velika zahteva in kakšna resnobnost je s tem združena.

Ker pa vse posvečenje prihaja od Boga po njegovi odpuščajoči in posvečujoči besedi, mora tudi dušnopastirski pogovor temeljiti na božji besedi. Tisti, ki svetuje, mora dopustiti, da ga vodi božja beseda. Vprašati se mora, kaj naj pove v luči božje besede, določenemu človeku v njegovi posebni stiski, pa naj bo to pojasnjevanje ali tolažba, potrdilo, zagovor ali opomin.

Kdor se hoče dušnopastirsko pogovarjati, si nalaga veliko odgovornost. Ne sme se zadovoljiti s tem, da govori karkoli, nekaj pobožnih in obrabljenih besed, ali kakor navadno pravijo: »nekaj religioznega.« Morda bo povedal kaj čisto preprostega, morda prav nič posebnega. Toda ali je preprosto ali težko, znano ali neznano, novo ali staro — vse to je postranska stvar, prvenstveno je, da nekaj pove zaradi posvečenja drugega.

Dušnopastirski pogovor je končno pogovor med Bogom in človekom. Bog ne govori neposredno, ampak prek človeka. Zaradi tega ima tudi tisti, ki posluša, veliko odgovornost: nima opraviti samo z dušnim pastirjem, ampak hkrati s samim Bogom.

## 3. METODE V VÓDENJU POGOVORA

Za vódenje dušnopastirskega pogovora ni nobenih splošnoveljavnih metod. Tudi ni nobenih praktičnih pravil, ki bi se jih bilo mogoče vedno držati. Življenjski pogovor se ne da spraviti v noben predpisan vzorec ali shemo. To pa nikakor ne pomeni, da ni nobenih osnovnih pravil in je vseeno, kako poteka pogovor. Dušnopastirskega pogovora ne smemo prepustiti naključju. Čeprav ni nobenih trdnih pravil, po katerih bi moral potekati pogovor, obstoji zakonitost duhovnega reda, ki jo je treba upoštevati. Pri psihoterapevtskem pogovoru posvečajo največjo pozornost poteku pogovora. Tudi pri dušnopastirskem pogovoru ne smemo podcenjevati poteka pogovora (metode). Poglejmo si nekoliko natančneje potek dušnopastirskega pogovora v treh stopnjah: oseben stik, diagnoza, verska pomoč.

### 3.1 Oseben stik

Prva stopnja je oseben stik med partnerjema. Sledi pojasnjevanje in razlaganje, kakšen namen ima pogovor. Najpomembnejše pri tem je, da zavlada med partnerjema zaupanje. Že začetek vsakega pogovora je tako različen, da je nemogoče predpisati, kako doseči stik in zaupanje. Ali poteka pogovor ob bolniški postelji ali pri hišnem obisku ali po naključju na cesti, na delovnem mestu, pri duhovniku na stanovanju ali kjerkoli, vse to razumljivo različno vpliva, kako bosta dosegla oseben stik in medsebojno zaupanje. Zelo pomembno pa je, da pogovor začnemo z namenom zbuditi zaupanje pri sobesedniku. Najprej govorimo o vsakdanjih stvareh. Kdor išče pomoč ali nasvet, navadno hitro preide k stvari. Ni pa rečeno, da vsak človek res pozna svojo stisko in jo pravilno imenuje. Lahko je zavestno zadržan ali pa se celo moti. Prizadeti govori o svojih težavah, kakor jih čuti in sluti. Popolnoma mogoče je, da omenja samo zunanje znake, ki kažejo na neko globljo notranjo stisko. Zlasti se to često dogaja pri zakonskih in družinskih vprašanjih. Vsekakor je treba dati partnerju možnost, da se izgovori, izpove.

Če pride duhovnik kam na obisk zaradi določenega namena, stori pametno, da kmalu pove, čemu je prišel. Nekakšna skrivnostnost lahko že vnaprej ustvarja nezaupanje. Naravno, odprto in prijateljsko vedenje najbolj učinkovito pomaga, da to prvo stopnjo dobro opravimo.

Če pa nastanejo težave v zvezi z zaupanjem, si moramo vzeti čas in ne smemo siliti v partnerja.

### 3.2 Diagnoza

Po osebnem stiku sledi na podlagi medsebojnega zaupanja globlje spoznavanje partnerjevega duševnega stanja v zvezi z njegovo religiozno in moralno stisko. Namen diagnoze je spoznati človekovo stisko v vsej njeni globini. Za to pa je potrebno znanje o celotni osebnosti. To pomeni:

a) spoznati in razumeti celotno človekovo duševno stanje,

b) in odkriti vzroke tega stanja.

a) Zelo je koristno vedeti, s kakšnim človekom imamo opraviti (temperament, značaj itn.). Jasno nam mora biti, če niso morda navzoči kakšni

nevrotični pojavi. Seveda se je treba izogibati neposrednih vprašanj. Treba je tako vpraševati, da se sobesednik izpove tako rekoč sam od sebe. To je umetnost, ki se je da naučiti. Glede religioznega stanja je treba ugotoviti, kakšen odnos ima do Boga: ali je zgolj sociološka religioznost ali nezanimanje za religiozna vprašanja ali pa prava življenjska religioznost. Dalje, kakšno predstavo ima o Bogu (Oče, Sveti, Zakonodajalec, Absolutna moč itd.). Vse to je treba ugotoviti, sicer človeka ne bomo razumeli.

b) Ravno tako pomembno je poznavanje človekove preteklosti. Nekatere duševne stiske imajo vzroke že v zgodnji otroški in mladostni dobi. Težave v poklicu in zakonu npr. morejo imeti korenine v mladosti, če se kdo ni naučil že v rani mladosti vključiti se v družbo (družino). Takšen človek se tudi pozneje težko vključi v družbo. Možno je, da se odrasel človek ne more približati Bogu, ker ima o njem enostransko in napačno predstavo. Če je kdo nezaupen in odklanja Cerkev ter njene »uradne« služabnike, je čisto mogoče, da ima slabe skušnje z avtoritarnim župnikom in neprijetne spomine nanj.

Naloga diagnoze je torej spoznati človekovo stisko v njeni resnični globini. Zato pa je treba dobro opazovati in poslušati svojega sobesednika ter ohraniti pravilno razdaljo. Kdor se hoče dušnopastirsko pogovarjati, mora znati opazovati in poslušati. Ne more mu svetovati, če ga ne pozna. Spoznati pa ga ne more, če ni pripravljen, da bi ga poslušal. Pozorno in razumevajoče poslušanje je umetnost, ki se je moremo z vajo naučiti. Kdor hoče svetovati, mora imeti voljo, da bi drugega popolnoma razumel. Popolnoma razumeti pomeni razumeti ne samo to, kar je povedal z besedami, temveč tudi tisto, kar je zamolčal. Poslušanje ni naravnano samo na to, kaj sobesednik pripoveduje, ampak še bolj na to, kako pripoveduje. Človek se često bolj razodene s tem, kako pripoveduje, kakor pa, o čem govori. Glas, blesk oči, kretnje, vse govori. Najprej gre torej za pozorno, razumevajoče in potrpežljivo poslušanje. Samo takšnemu poslušalcu se sobesednik resnično odpre. Če pa opazi, da te pripravljenosti ni, se zapre, in pogovor je že vnaprej obsojen na neuspeh, čeprav se še vedno »ljubeznivo« pogovarjata.

Takšno poslušanje ima seveda tudi svoje meje. Poslušati je treba kritično. Sobesednik bo skušal pridobiti dušnega pastirja zase. Tudi vse poskuse samoopravičenja je treba spregledati in jim ne nasedati. Kritično poslušanje ne pomeni nezaupno in neprijazno vedenje. Nasprotno: resnična ljubezen vsebuje resnično skrb, ki zahteva nepotvorjeno poznanje človeka.

### 3.3 Verska pomoč

Če smo človeka kolikor je mogoče dobro spoznali, potem mu pomagamo, da s pomočjo vere obvlada svojo stisko.

Zdravnik ugotovi diagnozo, da more zdraviti pacienta. Dušni pastir ne dela drugače. Najprej posluša, da bi mogel odgovoriti. Vendar je njegovo govorjenje drugačno kakor zdravnikovo ali psihologovo. Njegov sobesednik je človek, ki v globini svoje eksistence potrebuje religiozno pomoč. Pomoč potrebuje zaradi religiozne dopolnitve svojega življenja. Z drugimi besedami: gre za spoznanje božje volje v njegovem primeru in za ustrezno ravnanje. So primeri, v katerih je jasno, kaj je treba reči. Kadar gre za prešuštvo, je božja zapoved jasna. V mnogih drugih primerih je lahko človek v zadregi,

kaj je treba reči. Zato ostaneta samo skupno iskanje in previdno svetovanje. Božja volja naj se zgodi, ne pa človekova. Božja beseda naj bi pomagala in posvečevala, ne pa človeška. Kdor svetuje, mora biti v nekem smislu dvakraten poslušalec. Medtem ko posluša človeka, premišljuje, kaj zahteva božja beseda v tem primeru. Če bi tisto, kar želimo povedati, dejali po šolsko, »od zgoraj«, bi to pomenilo konec pogovora. Doktrinarno poučevanje ne nasprotuje samo duhu pogovora, temveč tudi preprečuje namen dušnopastirskega prizadevanja, ki je: samostojna odločitev. Kdor svetuje, mora s svojim govorjenjem partnerja pripraviti in mu pomagati, da samostojno razmišlja in ravna. Odločilno za uspeh pogovora je, če ima drugi zavest, da je svoboden, in sicer v tem smislu, da ga ne ovirajo nejasnost, volja in čustva, kaj mora storiti, skratka, biti mora popolnoma svoboden, da lahko izpolni nalogo, pred katero se je znašel. Poglejmo, kako je ravnal Jezus. Od svojih poslušalcev pričakuje svobodne odločitve. Lahko bi rekli, da jih je celo »silil« k odločitvi. Tako je vprašal učence: »Ali hočete tudi vi oditi?« (Jan 6, 67). Tudi pri osnovnem vprašanju človeške eksistence, ko gre za človekovo večnost, ne ravna drugače. »Kdor bo veroval in bo krščen, bo zveličan; kdor pa ne bo veroval, bo pogubljen.« (Mk 16, 16.) Tako hoče tudi prava dušnopastirska služba pomagati človeku, da bi se čimbolj samostojno in svobodno odločal. Svobodna pritrditev božji volji je najvišje človekovo dejanje.

Iz povedanega je jasno, da ni nobene šablone za dušnopastirski pogovor. Tukaj gre predvsem za posameznika. Za dušnopastirski pogovor je značilen individualen karakter. Seveda je treba premisliti, in to dobro, kaj bi bilo pametno reči, toda nemogoče je izdelati načrt, kako naj bi potekal dušnopastirski pogovor. Ljudje so med seboj preveč različni. Vsak človek pa ima pravico, da ga jemljemo resno v njegovi enkratnosti.[5]

## B 1. ŠE ENKRAT BOM MORAL POD NOŽ

### Problem strahu

Župnik X se je takole pogovarjal s triintridesetletnim možem, ki se je pri delu ponesrečil in že tri tedne ležal v bolnišnici. Župnik ga je prej obiskal in zvedel, da bo njegova roka v komolcu prizadeta. Mož si zaradi tega ni belil glave. »Moje podjetje bo poskrbelo zame. Obljubili so mi že drugo delovno mesto.«

Drugič je obiskal župnik tega moža sončnega pomladanskega dne. V sobi z več posteljami sta ležala med drugimi tudi dva tuja delavca. Pacient je stal pri oknu. Župnik ga je pozdravil tako, da mu je stisnil roko.

1.1 Ž 1: No, gospod X, verjetno bi šli radi kar ven na sprehod? Sonce tako lepo vabi.

P 1: Ja, bi bilo tudi bolje, kakor pa v tem hlevu tukaj gniti.

Ž 2: No ja, saj ne bo več dolgo trajalo, pa boste šli spet domov.

P 2: Še enkrat bom moral pod nož. Z roko je vedno slabše.

Ž 3: Tako, pred nekaj dnevi tega še ni bilo!



[5] HPTh III (1963), 559—585.

P 3: Ah, prav ni bilo že od operacije. Kdo ve, kaj se tukaj kuha. Zdravnik pravi, da se kost noče prav zrasti. Upajmo, da ne bodo še več pokvarili.

Ž 4: Ali se bojite, da roka ne bo še bolj prizadeta?

P 4: Vem, da bo ostala roka v komolcu trda. S tem sem se že sprijaznil. Toda zdaj mi je tega že dovolj! Morda bo čisto trda ali pa proč... Veste, g. župnik, tu se pa človek zares vprašuje, ali res vse to ljubi Bog tako hoče. Jaz vendar ne smem biti invalid! Fant! S triintridesetimi leti pa že v penzion... Ne, tega pa ne!

Ž 5: Ali vas skrbi, da ne boste mogli nič več delati?

P 5: Nič več, je preveč rečeno. Toda posedati v pisarni in seštevati račune... Ne, to ni nič! To mi gre že zdaj na jetra.

Ž 6: Vaše podjetje ima gotovo za vas tudi kakšno delovno mesto, da vam ne bo treba biti samo notri.

P 6: Ah, potem pa se vedno z e n o roko okrog vlačiti! (Glasneje, stopi korak bliže k župniku:) No, povejte mi že vendar, s čim sem si to zaslužil, s triintridesetimi leti pa že invalid! Ali pa poglejte tegale tu (pokaže na enega izmed tujih delavcev). Temu so odrezali nogo. Tudi nesreča pri delu. Ta je hotel samo nekaj »fickov« več zaslužiti kakor doma. Doma ima ženo in otroke. Kdo je torej kriv? On, ker je prišel v Nemčijo, ali ker je premalo pazil ali pa je to usoda?!

Ž 7: Odgovora na to vam tudi jaz ne morem dati — toda razumem vas zelo dobro, da t a k ó sprašujete. (Tuji delavec je opazil, da o njem govorita. Nasmehnil se jima je.) Ko bi ta vedel, (pokaže na tujega delavca) s kakšnimi vprašanji se ukvarjava, se ne bi smejal, ampak bi ravno tako spraševal.

P 7: Da, vprašanja in nobenih odgovorov! Tako je vedno! Toda, saj razumete g. župnik — to je moralo enkrat ven! In upam, da mi ne boste zamerili zaradi moje odkritosrčnosti?

Ž 8: Kaj bi zameril! Saj jaz vprašujem ravno tako kot vi. Edino, kar imam vedno pred očmi, je, da je tudi Kristus okusil, kaj pomeni trpeti in imeti bolečine in je zaradi tega tudi on zastavljal vprašanja, vprašanja Bogu.

P 8: (Pokima, potegne rame kvišku ter zdravo roko obrača sem in tja. Ničesar ne reče.)

Ž 9: O teh vprašanjih se da še pa še razmišljati. Včasih pa v e n d a r najdemo odgovor! — Toda še nekaj, gospod X, do zdaj ne vemo še prav nič, kako bo z vašo roko. Kaj bo, je še popolnoma odprto. M o g o č e se bo pa druga operacija posrečila. To vam tudi iskreno želim.

P 9: Ja, hvala lepa. Upajmo. Lepo, da ste nas ponovno obiskali.«

### 1.2 **Analiza pogovora**

Dušni pastir je prinesel ta zapisnik v skupino in izjavil, da je bil s tem pogovorom, zlasti s koncem, zelo nezadovoljen. Ni se mogel znebiti občutka, da je bil stik med njima proti koncu moten in je bil pacient razočaran. Prosil je skupino, naj mu pomaga analizirati pogovor.

Poglejmo si pogovor bolj natančno! Župnik je našel pacienta pri oknu, ko je gledal v spomladanski dan. Nagovoril ga je: »No, gospod X, verjetno bi šli radi kar ven na sprehod? Sonce tako lepo vabi.« Pacientov odgovor

jasno kaže njegovo »grenko«, agresivno razpoloženje. Kratko in čemerno pride na dan: »Ja, bi bilo tudi bolje, kakor pa v tem hlevu tukaj gniti.« Nezadovoljstvo je obrnjeno zoper bolnišnico — »temu hlevu tukaj!« Župnik ga poskuša pomiriti s pripombo, da bivanje v bolnišnici ne bo več dolgo trajalo. Na to da pacient vedeti, da je vzrok njegovega slabega razpoloženja predvidena ponovna operacija. Župnik je presenečen. Pri zadnjem obisku se je vse zdelo že kar dobro! V naslednjem odgovoru da pacient vedeti nekoliko več, kaj mu povzroča skrbi: »Kdo ve, kaj se tukaj kuha... Upajmo, da ne bodo še več pokvarili.« Župnik povzame: »Ali se bojite, da roka ne bo še bolj prizadeta?« Na to pove pacient še več. Jasno pokaže, da se boji amputacije... »Morda bo čisto t r d a, ali pa p r o č...« Naslednje besede pokažejo, kako strah sproži agresije. »Veste, g. župnik, tu se pa človek zares vpraša, ali res ljubi Bog vse to tako hoče. Jaz vendar še ne morem biti invalid! Fant!...« Nato vpraša župnik: »Ali vas skrbi, da ne boste mogli nič več delati?« Pacientov odgovor jasno pokaže, da ga župnik ni razumel: »Nič več, je preveč rečeno. Toda...« Dejansko je šlo pacientu za več, ne samo za delovno mesto in za to, ali bo še sposoben za delo ali ne. Šlo je za občutke strahu in obrambe, ki jih je pacient razodel. Delovno mesto je delna, stranska skrb; toda to, kar moža vznemirja, tiči globlje, je bolj elementarno. Župnik je to preslišal. V naslednjem vprašanju je še ostal pri delovnem mestu. Hotel je pacienta pomiriti. Njegovo zadevo je treba vendar rešiti! Pacient je že sam pri prvem obisku prav v tej smeri nakazal rešitev: »Moje podjetje bo poskrbelo zame.« Zato župnik v tej smeri nadaljuje: »Vaše podjetje ima gotovo za vas tudi tako delovno mesto, da vam ne bo treba biti vedno samo notri.«

Zdaj postane pogovor dramatičen. Pacient odkloni župnikov predlog: »Ah, potem pa se vedno z e n o roko okrog vlačiti!« Njegova agresija je zdaj usmerjena proti župniku. Naredi korak proti njemu in reče glasneje: »No, povejte mi že vendar, s čim sem si to zaslužil...« Namig na tujega, amputiranega delavca pokaže, da že sam sebe vidi tako — amputiranega — tu ležati. Tako mu tiči strah v kosteh!

Na tem mestu se je vredno ustaviti in se vprašati, kaj se je v tem pogovoru pravzaprav zgodilo. Župnik se sreča z možem, ki mu da že s prvim stavkom vedeti, da je agresiven, in nato kmalu razodene svoj skriti strah. To je strah pred ponovno operacijo, strah, da se bo prebudil brez roke. Trezno sodeč, ni nobenega vzroka za tak strah. Vendar pacient v tem trenutku ni sposoben trezno presoditi, kako je z njim. Strah ga je, čuti se utesnjenega in ogroženega.

Videli smo, da župnik ni začutil tega strahu. Poslušal je mimo. Pri analizi pogovora je tudi njega jezilo, zakaj je »preslišal« o tem strahu. Tudi njega spravlja strah v zadrego, kaj naj vendar odgovori? Nasproti pacientovemu strahu čuti svojo lastno nemoč. Zato mu je laže govoriti o delovnem mestu. To je oprijemljivo, se da organizacijsko rešiti. »Vaše podjetje ima g o t o v o za vas primerno delovno mesto.« Kako to deluje na pacienta, kaže nadaljnji potek pogovora — še bolj je agresiven! Agresija je zdaj usmerjena zoper župnika: »No, povejte mi že vendar...« Očitno je župnikovo vedenje (hotel se je izogniti lastnemu strahu), še povečalo pacientov strah. Tukaj trčimo na fenomen neverbalne komunikacije. Pa-

cientov strah sprošča občutke strahu pri župniku. Tem (svojim lastnim!) občutkom se izogne: »Vaše podjetje ima g o t o v o ! za vas primerno delovno mesto.« To izmikanje (župnik se tega v tem trenutku ne zaveda) je pa pacient zaznal: sluti (ne da bi mogel to razložiti) občutke strahu svojega sobesednika, kar njegov lastni strah podkrepi.

Pacientovo agresivno vedenje spravi župnika v skušnjavo, da bi tudi sam reagiral agresivno. Pri analizi pogovora je razložil, da se je moral v tem trenutku zelo kontrolirati. Tako je mogel mirno odgovoriti: »Odgovora na to vam tudi jaz ne morem dati — toda razumem vas zelo dobro, da t a k ó sprašujete.« Zanimivo: pacientova agresija popušča (lahko si mislimo, kaj bi se bilo zgodilo, ko bi se bil tudi župnik razjezil...). »Seveda, vprašanja in nobenih odgovorov! Tako je vedno!« Tukaj je še čutiti agresivnost, vendar pacient župniku ne zameri, da ne zna odgovoriti na njegova vprašanja. »Toda saj razumete, g. župnik, to je moralo enkrat ven. In upam, da mi ne boste zamerili zaradi moje odkritosrčnosti?« Tukaj je videti, da agresija ni več naperjena proti župniku; pacient se opraviči, da je bilo morda tako čutiti. Odločilno zanj je, da je »to moralo enkrat ven!« In župnik mu je dal priložnost, da se je to zgodilo, da je prišlo ven. Za pacienta pomeni to nekakšno olajšanje, razbremenitev, pomoč. In za to mu je hvaležen.

Poglejmo si še konec pogovora! Župnik zavrne daleč vsako misel, da bi zameril pacientu njegovo izzivalnost (znak, kako se je moral v tem trenutku premagovati:) »Kje neki! Saj jaz vprašujem ravno tako kot vi.« Poskuša se z vprašujočim identificirati. Potem pa k l j u b t e m u pove odgovor, ki njemu samemu veliko pomeni: »Edino, kar imam vedno pred očmi, je, da je tudi Kristus izkusil trpljenje in je zaradi tega tudi on zastavljal vprašanja, vprašanja Bogu.« Jasno je, kaj bi rad župnik: rad bi, da bi tudi pacient imel to vedno pred očmi in bi pri Bogu iskal odgovor na takšna vprašanja. Na to pacient ničesar ne odgovori; pokaže pa z glavo in z zdravo roko, da mu je to nemogoče. Župnik jasno sluti, da ni sprejel njegovega predloga. Toda tako hitro se ne da ugnati; poskuša nekoliko zboljšati svoj predlog: »O teh vprašanjih se da še pa še premišljevati. Včasih pa v e n d a r najdemo odgovor!« Toda medtem ko to govori, sluti, da v tem trenutku pacientu ne more pomagati. Zaradi tega obrne na koncu pogovor drugam. Opozori na realnost (in s tem neposredno pokaže pacientu, kako prazen je njegov strah:) »Toda, še nekaj, gospod X, do zdaj ne vemo še prav nič, kako bo z vašo roko. Kaj bo, je še popolnoma odprto. M o g o č e se bo pa druga operacija posrečila.« In potem se poslovi: »To vam tudi iskreno želim.«

Pacientov odgovor zveni malo optimistično; spominja bolj na začetek pogovora: nekoliko čemeren, nezadovoljen: »Da, hvala lepa! Upajmo! Lepo, da ste nas ponovno obiskali.«

Kaj se je zgodilo v tem zadnjem delu pogovora? Župnik pokaže pacientu dve možnosti, da bi svojo bojazen pomiril: prvič z vero (te ni sprejel), drugič s stvarno presojo položaja. Toda tudi namig na realnost oziroma na to, da je njegov strah prazen, ni sprejemljiv za pacienta.

Moreče in odločilno vprašanje za župnika je: Zakaj namig na vero in Kristusov križ pacienta ne zanima, ga ne doseže? Ali spada k zakrknjenim?

Ali k obrobnim, ki so veri in Cerkvi pokazali hrbet? Ali jim Cerkev res nima povedati kaj odločilnega? Lahko bi tako rekli in stvar tako poenostavili: to je stvar drugih, če evangelija nočejo sprejeti. Toda preden bi se hotel župnik tako izvleči (ali opravičiti), naj še sebe, svoje vedenje in svoje govorjenje izpraša: morda sam župnik ni popolnoma brez krivde, da pacient ni sprejel evangelija.

Vsekakor držita dve ugotovitvi: Prvič: med pacientom in župnikom je vladalo medsebojno zaupanje. V nobenem oziru ni pacient načelno in vnaprej odklanjal župnika. Nasprotno, dana je bila možnost, da pacient sliši in sprejme to, kar mu ima župnik povedati. Drugič: tudi tako prepričljiv namig na resničnost doživi isto usodo kakor namig na Kristusa. To pomeni: pacient v obeh primerih ni čutil, da ga župnik razume in sprejema njegovo misel. Vprašajmo še: ali je župnik razumel pacienta, ali je odgovoril na njegovo vprašanje, da je »to moralo enkrat ven?«

Župnikov odgovor je odgovor na problem iz teodiceje. Res je bilo zastavljeno vprašanje, »ali vse to ljubi Bog hoče« in vprašanje o krivdi in usodi. Toda videli smo, da imajo ta vprašanja določeno razgibanost: so izzivalna, so kolo nekega strahu, ki preganja pacienta. Ta hoče o tem strahu govoriti — »to je moralo enkrat ven!« To je primarno, ne pa odgovor na vprašanja iz teodicije. Toliko časa, dokler se ta strah ne more razodeti, delujejo župnikovi odgovori ovirajoče na pacienta. Čuti, da ga ne razume in z a t o tudi tega, kar mu hoče župnik povedati, ne razume. Župnik je slišal pacientove besede; te besede so dovolj izzivalne. Čutil se je prisiljenega, da odgovori. Očitno pa ni dovolj upošteval pacientovih čustev. Pacient je čutil, da ga župnik ne razume, zato tudi on ni mogel razumeti župnika. Župnikove besede so šle mimo njega, niso se ga dotaknile takšnega, kakršen je v tistem trenutku bil: zbegan od strahu. To je bila župnikova napaka v tem pogovoru.

Z zamenjavo vlog je poskušala skupina poiskati boljšo rešitev. Po več poskusih so se zedinili, da bi bil najboljši odgovor na P 7: »Da, vprašanja in nobenih . . .«

Ž 8: »Seveda ne. Lahko razumem, da se v vas vse upira.«

P 8 (spontano): »Tako je. Ravno to me teži.«

### 1.3 Sklepne misli

Zdi se, da je ena naših največjih težav sprejeti drugega takšnega, kakršen je. Verjetno je tukaj neka zveza z našo samozavestjo in samovšečnostjo. Jeza moža v priliki o izgubljenem sinu nad njegovim mlajšim bratom, ki ni tak kot on in prav gotovo tudi ne tak, kakršnega si je želel in predstavljal oče (z njim se starejši zmotno identificira), se je očitno globoko in trdno zasidrala v nas ter nas ovira, da bi drugega poslušali. Praviloma nam vzrok naše jeze in nestrpnega odklanjanja sobesednika v trenutku pogovora sploh ni v zavesti. Čim globlje so korenine naših agresij, tem bolj se moramo potruditi, da se jih bomo zavedali, če hočemo drugega resnično poslušati.

Če se sobesednik med pripovedovanjem nepričakovano dotakne ranljive točke v nas samih, če zadene ob našo problematiko, potem ne moremo več

zbrano poslušati drugega. To pomeni, da se v takšnih okoliščinah bolj ukvarjamo s svojo problematiko kakor pa s sobesednikom in njegovimi problemi. Čutimo se prisiljene obvladati svojo lastno problematiko. Tudi tega se med pogovorom praviloma ne zavedamo.

V tesni zvezi s tem je tudi odklanjanje negativnih čustev, kot so strah, dvom, skrb, nemoč, malodušje itn. Kakor zazveni zaigrani akord na drugem, v bližini stoječem klavirju, ne da bi se ga kdo dotaknil, tako čustva, ki jih kdo bolj ali manj natančno pove, sprožijo iste občutke v nas samih. In s tem smo praviloma (zlasti, če se svoje lastne čustvenosti dovolj ne zavedamo) zaposleni. Dozdeva se nam, da bi radi pomirili strah pri drugem, v resnici pa poskušamo potlačiti lastni strah. Tudi v tem primeru je naše poslušanje občutno moteno. Zaradi svojega duševnega ravnotežja se branimo pred tem, kar bi nam drugi rad povedal. Dejansko ravnamo z drugim tako, kakor smo navajeni ravnati s samim seboj: slišimo, kar bi radi slišali.

Drugi način, kako želimo obvladati svojo nemoč, je predlaganje pomoči, ki jo sami moremo in hočemo organizirati. Če drugi ne pokaže za naš predlog nobenega zanimanja, pomeni, da našega namena ni razumel ali pa ga odklanja; potem je to gotovo znamenje, da smo to rešitev predlagali zaradi sebe: ne moremo prenašati svoje lastne nemoči vpričo partnerjeve nemoči. Nismo pripravljeni dati prostora njegovi čustveni problematiki v sebi. Zato ne moremo poslušati. Njegova odklonitev našega dobronamernega predloga pomeni, da sobesednik ne pusti potlačiti svoje zadeve. To nam zgovorno dokazuje, da zvemo veliko več, kakor se nam zdi. Slišimo veliko več, kakor samo besede, in v nas samih »sliši« mnogo več, kakor samo uho. Tudi naše srce »sliši«, in naši živci prav tako, kar potem čutimo, ko nam »gre nekaj na živce.«

Hkrati odkrivamo, da je naša govorica »večdimenzionalna«. Praviloma smo tako naučeni, da znamo ravnati na področju stvari, ki jih merimo, organiziramo, preračunamo in naredimo. Naše razumevanje je utesnjeno na to področje. Kakor hitro pa se dotaknemo nepreračunljivega, kakor hitro hočeta priti na površje strah in nemoč, zaidemo v zadrego. Ne razumemo simbolov strahu in upanja. Napačno jih razumemo, ker jih slišimo samo na racionalni ravni. To pomeni, da se moramo učiti poslušati in razumeti, predvsem zato, ker smo teološko (morda enostransko) usmerjeni v strogo začrtani, dogmatično eksaktni in racionalni govorici.

Razumevanje spodbuja k zgovornosti. Nerazumevanje te sili k molku. Pri tem ima razumevanje manj opraviti z razumom kakor s sprejemljivostjo, z bližino, z ljubeznijo. Ima nekaj opraviti z njim, ki je Creator Spiritus. Raumevajoče poslušanje hoče prek sebe do Tistega, ki človeka sprejema brez pridržkov, ki mu je blizu in ga ljubi. Takó ni nič čudnega, ali bolje, to je čudež Sv. Duha, če tam, kjer srečamo takšno razumevanje, zopet začutimo v sebi ustvarjalnost in veselje.

To razumevajoče poslušanje je imel v mislih Job, ko je prijateljem svetoval: »Mirno poslušajte moj govor, in mi bodi tolažba od vas!«[6] (Job 21, 2).



[6] H. C. Piper, Gesprächsanalysen, Göttingen 1973, 96—103.

**Povzetek**

DUŠNOPASTIRSKI POGOVOR

Vinko Vegelj

Čeprav sodi dušnopastirski pogovor med najstarejše in najpomembnejše oblike pastoralnega dela, nam najrazličnejša psihološka raziskovanja zaznavanja, mišljenja, govorjenja (komunikacije) omogočajo globlja spoznanja o človeku, ki v svoji stiski išče pomoči in nasveta pri drugem človeku (duhovniku, zdarvniku, psihologu), in nam pomagajo, da bomo to dejavnost bolje opravljali.

Kdor se hoče pogovarjati, mora znati poslušati. Pozorno in razumevajoče poslušanje je pogoj, da se lahko kdo drugemu zaupa. Poslušati pa je treba kritično, to pomeni, slišati in razumeti ne samo to, kar kdo pove, temveč tudi vse tisto, kar se skriva v besedah, kretnjah, mimiki, v celotnem človeku. Namen poslušanja je: razumeti človeka v njegovi resnični stiski.

Dušnopastirsko se pogovarjamo tedaj, kadar je namen pogovora človekovo posvečenje (zveličanje), to pomeni, kadar se oba partnerja trudita, da bi skupaj iskala in našla božjo voljo v človekovi stiski. Ni treba posebej poudarjati, da je to zelo težko in naporno delo, ki zahteva od obeh partnerjev brezpogojno odprtost za Boga. Ravno tako ni treba dokazovati, da je v življenju zelo veliko primerov, ko ni tako preprosto spoznati, kaj je božja volja. In ravno to bi radi dosegli z dušnopastirskim pogovorom, ker menimo, da je najvišje človekovo dejanje svobodna privolitev božji volji.

**Résumé**

L'ENTRETIEN PASTORAL

Vinko Vegelj

L'entretien pastoral est une des formes les plus anciennes et les plus importantes du ministère pastolar du prêtre. Grâce aux découvertes dans le domaine de la psychologie nous sommes arrivés aujourd'hui â une connaissance plus approfondie de l'homme, ce qui peut aider le prêtre à mieux remplir sa tâche de conseiller.

Celui qui veut dialoguer avec l'autre, doit d'abord l'écouter. Ecouter avec attention et compréhension. C'est la condition même pour que l'autre puisse se confier. Dans l'acte d'écouter il ne suffit pas d'entendre et de comprendre ce que l'interlocuteur nous dit, mais encore tout ce qu'il nous cache derrière les paroles et les gestes. Le but de l'acte d'écouter est de comprendre l'homme dans sa détresse véritable.

Le but de l'entretien pastoral est la sanctification de celui qui s'adresse à nous. Ce qui importe est de trouver la volonté de Dieu qui s'exprime par la détresse de notre interlocuteur. Pour cela le fidèle et le prêtre doivent être ouverts à Dieu sans conditions. Une fois découverte la volonté de Dieu sur une existence particulière, il s'agit de la faire accepter par l'intéressé. C'est en acceptant la volonté de Dieu sur lui-même qu'il deviendra vraiment libre.

Marijan Šef

# UVOD V PASTORALNO PSIHOPATOLOGIJO

## Uvod

Duhovnikovo apostolsko delo je danes zelo raznovrstno, v vseh oblikah apostolskega dela pa postajajo **medosebni odnosi** temelj resničnega oznanjevanja evangelija. V medosebnih odnosih naj bi duhovnik pričal o svojem osebnem srečanju s Kristusom. Naše apostolsko delovanje bo prepričljivo toliko, kolikor bodo ljudje začutili, da govorimo z njimi kot sebi enakovrednimi in hkrati o svojem osebnem religioznem izkustvu.

Če želimo, da bodo naše besede del »ognja«, ki ga je na zemljo prinesel Kristus (cfr. Lk 12, 49), moramo govoriti ne samo z usti in kretnjami, ampak s svojim celotnim bistvom, s svojim življenjem.

Srečanje s človekom pomeni že v čisto **psihološkem** pogledu srečanje s skrivnostjo. Skrivnostnost drugega jaza pa se še bolj zgosti, če gledamo sočloveka v luči vere. Če želimo, da se bo naš dialog s sočlovekom dvignil nad megleno izmenjavo vsakdanjih besed, se mu moramo približati s takšnim spoštovanjem, kot se je približal Mojzes gorečemu grmu ali Jezus bogatemu mladeniču.

Brez dvoma želi vsak izmed nas, da bi bil v svojih pogovorih čimbolj naraven, preprost, spontan in neposreden. Toda iz izkušnje vemo, da ne pride tako lahko do prave komunikacije, izmenjave, v kateri bi si dva človeka zaupala del samega sebe. Pomislimo, kako zahtevno je že koga **poslušati.** Tisti, ki posluša, mora biti zares pripravljen, da bi drugega **slišal,** to se pravi, medse in govornika ne sme postavljati svojega subjektivnega »filtra«, ki spreminja sogovornikove besede in jim daje drugačen pomen. Tega subjektivnega filtra se večinoma ne zavedamo in moramo biti nanj posebej opozorjeni, da ga odkrijemo. Nič manj zahtevno pa ni **odgovarjati** sogovorniku. Odgovor mora biti izrečen tako, da ga bo drugi lahko sprejel kot dopolnilo svojemu vprašanju in ga tako vgradil v svoje življenje. Zelo pogosto se naši dialogi končajo v obojestranskem monologu, zato ni med nami prave komunikacije.

Kako bi se lahko rešili subjektivnega filtra, ki kvari naše pogovore? — Edino sredstvo je **ljubezen,** z njo sprejemajmo sogovornika takšnega, kakršen je. Toda naša ljubezen je včasih zvezana z nam nerazumljivimi vezmi. Da bi se jih rešili, si moramo prizadevati za **čistost srca,** ki bi bilo potem sposobno gledati drugega brez predsodkov. Saint Exuperyjeva lisica pravi v Malem princu: »Čuj mojo skrivnost. Zelo preprosta je. Kdor hoče videti, mora gledati s srcem. Bistvo je očem nevidno« (Mali princ, s. 66).

Čistost srca je torej prvi pogoj za resničen dialog s sočlovekom. Zgodovina krščanstva pozna veliko ljudi, ki so imeli izreden posluh za sočloveka, čeprav niso vedeli ničesar o moderni psihologiji ali psihoanalizi. Moderni človek pa skuša prodreti v skrivnost bližnjega tudi na podlagi pravkar omenjenih znanosti. Tudi duhovnik naj bi si ob upoštevanju prvega pogoja pri-

zadeval za iskren dialog s tem, da spozna vsaj nekaj bistvenih mehanizmov človekove podzavesti, saj igrajo odločilno vlogo pri pastoralnih pogovorih.

## DUHOVNIK PRED MODERNO PSIHOPATOLOGIJO

Ali so problemi psihopatologije taki, s kakršnimi se srečuje duhovnik pri svojem delu?

Brez dvoma.

Vsak dan je več ljudi z duševnimi motnjami ali duševnimi boleznimi.

Veda, ki se ukvarja z duševnimi boleznimi in jih zdravi, je doživela velik razvoj.

Z odkritji psihologije in psihiatrije so se močno spremenile diagnostika, terapija in prognoza duševnih motenj in bolezni.

Romani in filmi pogosto obravnavajo duševne bolezni in njihovo zdravljenje. Ali je tovrstna »izobrazba« zadostna za duhovnikovo pastoralno delo?

Vsak duhovnik precej pogosto srečuje različne nevrotike in psihopate, včasih celo prave psihopate.

**Nevroze** imenujemo tiste duševne motnje, pri katerih ne moremo odkriti posebnega vzroka v možganih ali drugih organih, nastajajo pa zaradi določenih psiholoških okoliščin. Nevrotik doživlja različne medosebne težave ali konflikte, ki jih ne zna pravilno reševati, zato ne more imeti normalnih medosebnih donosov. V tej »stiski« se zateče v eno ali drugo obliko organskih bolezni.

**Psihopatije** imenujemo skupino duševnih motenj, ki se razvijejo zaradi sprememb v človekovi osebnostni strukturi. Te spremembe so deloma tudi podedovane in povzročajo motnje v človekovem čustvenem in nagonskem življenju kakor tudi v delovanju volje in intelekta. Če se takšna oseba znajde v neprimernih zunanjih okoliščinah, je lahko njen osebnostni razvoj močno zavrt, zato postane nenormalna.

**Psihoze** so takšne duševne motnje, da jih po pravici imenujemo »duševne bolezni«. Vzroki so deloma podedovani, toda za njihov razvoj je precej odgovorno tudi okolje, v katerem se ti ljudje razvijajo. Najglobljih vzrokov za nastanek psihoz pa medicina še ne pozna zadosti.

K tem trem skupinam lahko prištejemo še četrto, v nji so duševno slaboumne ali prizadete osebe, ki jih imenujemo tudi **oligofrenike**. Pri teh ljudeh nastanejo duševne motnje zaradi okvar na možganih, predvsem na možganski skorji; to se lahko zgodi že med nosečnostjo, porodom ali pozneje v življenju.

Z ljudmi, ki jih štejemo v eno ali drugo imenovano skupino duševnih motenj, se ukvarjajo poklicni psihoterapevti, kot so psihologi, zdravniki, zlasti psihiatri, pa tudi socialni delavci, defektologi in različni vzgojitelji. S temi ljudmi pa pride ob različnih prilikah v stik tudi duhovnik; ta se bo brez dvoma spraševal, kako bi mogel tudi tem ljudem oznaniti evangeljsko odrešenje. Tovrstna evangelizacija bi zahtevala od duhovnika določeno specializacijo in sodelovanje s strokovnimi psihoterapevti ali psihoterapevtskimi ustanovami. Vemo, da tega nimamo dovolj, toda to ne sme

biti opravičilo, da se duhovnik bliža k tem ljudem kot »laik« ali »diletant«. Z duševno motenimi ali prizadetimi ljudmi se duhovnik ne srečuje samo v spovednici ali v župnijski pisarni, temveč tudi pri mnogih svojih pastoralnih ali zasebnih obiskih. Kakšni so njegovi apostolski občutki, ko se znajde pred to obliko uboštva in trpljenja? — Morda podobni kot pred socialno trpečimi: »To ni moje področje. Socialno službo je prevzela država, zato naj ta rešuje socialne probleme. Moja naloga je verska vzgoja!« — Tudi pred duševno motenim človekom bi duhovnik lahko rekel: »To ni moje področje. Zanje je zdravstvena služba organizirala različne posvetovalnice, dispanzerje, bolnice in domove. Z njimi se ne morem ukvarjati, saj imam že z normalnimi preveč dela!«

Morda je problem nekoliko zaostren, toda kljub temu je res: marsikateri duhovnik pozablja, da je poslan, da »oznani blagovest ubogim« (Lk 4, 18) in da so bili »mali in ubogi« Jezusovi prvi učenci. In med temi je bilo kar lepo število duševno prizadetih ljudi. V našem apostolatu ne smemo delati razlike med ljudmi, s katerimi nam je lahko in prijetno delati, ter med ljudmi, ki so nam težki in odveč, da nas ne bo zadela obsodba apostola Jakoba: »Slišite, ljubi moji bratje! Ali ni Bog za svet ubožnih izbral, da so bogati v veri in so dediči kraljestva, ki ga je obljubil tistim, ki ga ljubijo?« (Jak 2, 1).

Duhovnik res ne more strokovno pomagati »duševno ubogim«, toda s tem še ni odvezan, da jim ne bi oznanjal veselega oznanila o odrešenju njim primerno in razumljivo. Duhovnik se lahko čuti v odnosu do strokovno usposobljenih psihoterapevtov inferiornega ter v odnosu do duševno bolnih nemočnega, toda to ne more biti razlog, da bi se tovrstni evangelizaciji odpovedal, nasprotno, prizadevati si mora, da se zanjo, kolikor je možno, pripravi.

Na kratko bi se ustavili pri nekaterih načelih, ki naj bi jih imel duhovnik pred očmi, ko bo srečeval eno ali drugo obliko duševno prizadetih ali motenih oseb.

### A) Duševno prizadeti in družba

Za duševno prizadete ljudi (oligofrenike) se strokovni zdravstveni krogi dolgo časa niso kaj prida zanimali, ker so bile običajne metode zdravljenja pri njih brezuspešne ali celo nesmiselne. Tudi laični krogi so gledali nanje kot na manjvredne ljudi, s katerimi se ne splača izgubljati časa. Takšen odnos do »norčkov«, »bebčkov«, »tepčkov« ali »idiotov« je nastal iz vedno bolj potrošniške in utilitaristične miselnosti družbe. Za moderno družbo je pomemben samo tisti človek, od katerega lahko pričakujemo kakšno korist.

Toda že v prejšnjem stoletju so nekateri francoski psihiatri odkrili, da je tudi pri idiotih, imbecilnih in debilnih možno s posebno vzgojo in skrbjo doseči razvoj njihovih duševnih lastnosti. Zadnja leta ustanavljajo po svetu posebne zavode, v katerih se duševno prizadeti nauče ne samo delati, temveč jim tudi pomagajo, da s pomočjo likovne umetnosti izražajo svoja različna duševna in čustvena doživetja. Na tem področju je že od 1948. veliko storil francoski duhovnik Henri Bissonier. Leta 1951 so na Katoliški univerzi v Parizu ustanovili posebno katedro, ki se je začela ukvarjati s psihopatološkimi problemi pod pastoralnim in katehetskim vidikom. Danes delujejo

v Parizu kar tri specializirane verske ustanove, ki se ukvarjajo s to problematiko. Poleg njih deluje že več kot 10 let skupina laikov in nekaterih duhovnikov, zbrana okoli dominikanskega patra Thomasa Philippa in laika Jeana Vaniera, ki je ustanovila že 18 komun, v katerih žive duševno prizadeti skupaj z zdravimi in se tako vključujejo v normalno življenje.

### B) Duševna prizadetost in versko življenje

Med ljudmi, ki so duševno prizadeti, ločimo različne stopnje: od globoke okvare možganske skorje pri idiotih, do srednje težkih okvar pri imbecilnosti in lažjih motenj pri debilnosti. Posamezne stopnje je mogoče določiti s posebnimi psihološkimi testi; ti so večinoma sestavljeni, da z njimi določajo stopnjo inteligenčnega razvoja.

Pri teh ljudeh pa niso vsi sloji njihovega duševnega življenja enako prizadeti. Naloga psihologov in drugih strokovnih vzgojiteljev je v tem, da odkrivajo njihove skrite sposobnosti. Najbolj zanimivo pa je, da je pri teh ljudeh čut za versko življenje zelo močan. Njim sicer ni lažje verovati, saj se težko vživijo v naše zintelektualizirane verske resnice, pač pa so mnogo bolj sposobni, da se ekzistencialno vživijo v oseben odnos do Boga.

To odkritje postavlja kateheta pred zelo veliko nalogo: potruditi se mora, da uporablja za katehezo samo takšna sredstva, ki kakšno religiozno resnico ali doživetje čimbolj avtentično predstavijo. Ogibati se mora različnih »baročnih okraskov«, s katerimi bi lahko takšnega človeka pripeljal do napačnih pogledov na vero in Boga. To velja ne samo za liturgijo, temveč bolj za oblikovanje njegove vesti v moralnih vprašanjih. Bistvena katehetova naloga je v tem, da mu z osebno ljubeznijo približa resnico o božji ljubezni do človeka in ga tako uvaja v praktično izpolnjevanje zapovedi ljubezni. V tem pogledu gredo duševno prizadeti mnogo globlje, kot bi človek pričakoval, in sicer zato, ker so v čustvenem pogledu mnogo bolj preprosti in iskreni kot normalni in intelektualistično enostransko razviti ljudje. Za sprejem zakramentov velja zanje splošna praksa Cerkve; ta dovoljuje npr. obhajilo že predšolskim otrokom, samo da imajo potrebno minimalno znanje o tem zakramentu.

Duhovnik bi se moral v odnosu do duševno prizadetih vedno zavedati, da jim mora pokazati ne samo neko splošno usmiljenje, ampak predvsem spoštovanje, ki bo tudi drugim ljudem pričalo o enkratni vrednosti človeške osebe. Še več, ob teh »malih in ubogih na duhu« se bomo naučili mnogo bolj iskreno ceniti in spoštovati vsakega človeka.

### C) Ali je duševni bolnik resničen bolnik?

Kar smo rekli za duševno prizadete (oligofrenike), velja v nekem pogledu za vsakega duševnega bolnika.

Če bi se kdo norčeval iz invalida, slepega ali gluhega človeka, bi mu hitro rekli, da je okruten. Čudno, da kaj takega ne rečemo tistim, ki se norčujejo iz »norcev« — duševnih bolnikov, temveč mislimo, da so šale na njihov račun nekaj zelo duhovitega.

Ko govorimo o duševnih bolnikih, se moramo zavedati dveh dejstev:



prvič, da je njihova bolezen v očeh medicine prav tako bolezen, kot so

bolezni tuberkuloza, srčni infarkt ali rak; in **drugič**, da ima takšen bolnik resno upanje, da bo ozdravel.

### 1. Duševni bolnik je bolnik

To trditev sprejemamo kot resnično, če imamo pred očmi »norca«, ki divja, kriči, je napadalen ali buta z glavo ob zid. (Takšnih duševnih bolnikov danes praktično ni več zaradi modernega zdravljenja.) Toda težko bi sprejeli to trditev, če gre za človeka, ki je »nervozen« ali ima nenavaden značaj. Takšne ljudi srečujemo namreč vsak dan v službi, v trgovinah, na cesti, med sobrati duhovniki ali med člani redovniških skupnosti. Na takšne ljudi redko gledamo kakor na bolnike. Če pa že rečemo, da je takšna oseba bolna, povemo to s posebnim prizvokom. Večinoma pa raje rečemo, da je ta oseba »histerična«, da je čudaška, nemogoča itd. Med temi ljudmi je precej takšnih, o katerih pravimo, da so samo »namišljeni bolniki«. Pogostokrat je res, da niso bolni v takšnem smislu, kot sami mislijo, toda bolni so drugače in tega ne smemo pozabiti. To velja tudi za razne oblike skrupuloznosti.

Med vsakdanjim nevrotikom in težkim psihotikom, ki mora biti v bolnici, je cela lestvica duševnih motenj, ki se jih pogostokrat niti ne zavedamo. Duhovnik, ki je vsaj deloma informiran o raznih oblikah duševnih motenj, bo pri svojem delu kmalu odkril te ljudi in jim bo skušal pomagati, da se začno zdraviti, dokler je še mogoče pričakovati kakšen uspeh.

### 2. Ali je duševnega bolnika mogoče ozdraviti?

Duhovnik si ne more in ne sme prisvajati vloge psihiatra, ali psihoanalitika, če ni to njegov drugotni poklic. Toda duhovnik lahko prvi spozna, da je kakšna oseba duševno prizadeta in potrebna zdravljenja. Za duševne bolezni pa velja isto pravilo kot za vse druge bolezni: čim prej se začne zdraviti, tem bolj uspešno bo zdravljenje. Ne gre zato, da bi povsod iskali duševne bolnike, temveč, da smo pozorni tudi do takšnih bolnikov, saj jih je vedno več.

Takšnemu človeku lahko svetujemo pogovor s strokovno usposobljenim zdravstvenim delavcem, kot duhovniki pa imamo v odnosu do takšnega človeka še drugo, bolj primarno duhovniško dolžnost. V njem moramo videti človeka, ki je v hudi življenjski **preizkušnji** in zato potrebuje morda bolj kot drugi božjo pomoč. Vsak duševni bolnik je podoben otroku, ki nima staršev. Mi mu lahko pomagamo, da bo dozorel v odraslo in samostojno osebo ali da ponovno postane odrasla oseba, in sicer tako, da v njem prebudimo ljubezen do Boga, »po katerem biva vsako očetovstvo« (Ef 3, 15). To je eno temeljnih načel pastoralnega dela z duševnimi bolniki.

Duhovnikova naloga je torej:

1. da gleda v duševnem bolniku pravega bolnika,
2. da mu svetuje strokovno pomoč,
3. in da mu pomaga najti oporo v Bogu.

## Č) Tri vodilne niti v labirintu duševnih bolezni

Skoraj vsi duševni bolniki imajo nekaj skupnih znakov obolenja. Ustavili bi se pri treh: stopnja zavesti, stopnja zrelosti in konstitucionalna pogojenost.

a) **Različne stopnje zavesti**

»Bodite vendar pametni! To, kar vi mislite ali trdite, je vendar popolnoma nemogoče!« — Takó se navadno začenjajo ali končujejo naši pastoralni pogovori z duševnimi bolniki. Toda prav v tem je glavna težava — duševni bolniki, ki nam pripovedujejo nemogoče reči, so **nesposobni**, da bi objektivno ocenili absurdnost svojih izjav. In če mu rečemo, naj bo vendar pameten, nas bo zapustil razočaran in prepričan, da ga nismo razumeli.

Vsakega bolnika je težko razumeti, najteže seveda duševnega. **Prva vodilna nit**, ki se je moramo držati v odnosu do duševnega bolnika, je to, da je **stopnja njegove zavesti znižana.** Zaradi utrujenosti in različnih oblik zaspanosti nastajajo pri duševnih bolnikih »lapsusi« (podzavestni spodrsljaji ali pogreške) in sanjam podobna stanja.

S. Freud je imel prav, ko je v različnih lapsusih, kot sta npr. lapsus linguae ali calami, videl razne izraze našega podzavestnega življenja. Tudi normalnemu človeku se lahko to večkrat zgodi in mu more postati prava nadloga. Pri duševnih bolnikih pa se dogajajo takšni lapsusi razmeroma pogosto, ker niso sposobni kontrolirati svojih podzavestnih teženj ali doživetij.

Drug pojav našega vsakdanjega življenja, ki nam lahko odkriva zamotanost podzavestnega življenja pri duševnih bolnikih, so različna sanjska stanja, ki jih mi, normalni ljudje, doživljamo v preveliki utrujenosti, kadar ne moremo zaspati. V takšnem razpoloženju nas mučijo različne sanjske prikazni. Če bi nam takrat kdo rekel: »Bodite vendar pametni! Saj to ni res, to so le sanje!« — bi nas težko prepričal, da se motimo. Duševni bolnik pa živi neprestano v nekakšnem sanjskem stanju, iz katerega se ne more prebuditi, pa če ga še tako vneto prepričujemo, naj bo vendar pameten in da se moti. Zato pri takšnem človeku ne bomo ničesar dosegli z logičnim dokazovanjem, ker ta za to ni sposoben.

To velja že za preprostega nevrotika, ki včasih res ne more preprečiti, da se ta ali oni nerešeni problem ne bi nekontrolirano prebil na dan. To velja za hipohondra ali skrupulanta, ki se ne more ubraniti različnih prisilnih (anankastičnih) misli ali dejanj. To velja še bolj za pravega psihotika, saj se ne more otresti različnih slušnih ali vidnih halucinacij, ki ga mučijo in mu grenijo življenje.

V vseh teh in podobnih primerih ne moremo s svojo logiko in s svojim dokazovanjem nikamor.

**Ali je takšen človek odgovoren za svoja dejanja?**

Če pomislimo na veliko utrujenost, ko se nas loteva spanec in pričnemo izgubljati stik z realnim svetom, bomo približno razumeli, da sta naš razum in naša svobodna volja »zvezana« v svoji dejavnosti. To velja še bolj za duševnega bolnika. Toda naredili bi veliko napako ali celo krivico, če bi trdili, da je takšen bolnik popolnoma nesposoben za kakšno razmišljanje ali svobodno odločanje. S tem bi mu zaprli pot do zdravljenja. Duševni bolnik je torej nekoliko odgovoren za svoja dejanja; koliko, je težko reči. Toda ta zmanjšana odgovornost je temelj za razne načine zdravljenja.

b) **Različne stopnje zrelosti**



so druga nit v labirintu duševnih bolezni.

O človekovi osebni zrelosti oziroma nezrelosti obstajajo različne psihološke in psihoanalitične teorije. Toda večina teh gleda bolj na intelektualno zrelost kot na čustveno ali efektivno.

Kako se človek razvija od otroka do zrele osebe?

Kaj je telesna zrelost, je vsakemu znano in jasno. Toda pri tem ne smemo imeti pred očmi samo velikost posameznih telesnih delov ali organov, temveč predvsem njihovo usklajeno delovanje. Za vsako telesno funkcijo je potreben določen čas dozorevanja. Za hojo potrebujemo približno eno leto in pol, za govor tri leta, za branje in pisanje še več. Posamezne duševne funkcije se ne razvijajo tako avtomatsko kot nekatere telesne. Duševni razvoj je sicer precej odvisen od podedovanih lastnosti, še bolj pa je odvisen od zunanjega okolja; tega predstavljajo najprej starši in drugi vzgojitelji. Katerakoli človekova sposobnost pa je tem bolj razvita, čim bolj si človek prizadeva, da se v njej vadi.

Tudi čustveno ali afektivno življenje se razvija po določenih pravilih in prek določenih razvojnih stopenj. Ne moremo se spuščati v podrobnosti, toda zadostuje, če rečemo: noben človek ne more nenadoma priti do čustvene zrelosti. Čustvena pripadnost, ki jo čuti otrok do matere, je drugačna od čustvene pripadnosti, ki jo čuti mož do žene in obratno. Otrokova ljubezen je usmerjena k njemu samemu, je **posedovalna ali kaptativna.** Pri odrasli in zreli osebi pa pričakujemo, da bo njena ljubezen usmerjena k drugemu, da bo **darovanjska ali oblativna**. Med tema dvema skrajnostima so vse stopnje čustvenega razvoja. Toda ni tako redko, da nastane pri nekaterih ljudeh neobičajen prehod od ene stopnje čustvene zrelosti na drugo. Pri drugih se čustveni razvoj popolnoma ustavi ali gre celo nazaj. Te tri pojave imenujemo: retardacijo ali zavrtost, fiksacijo ali navezovanje in regresijo ali nazadovanje v čustvenem razvoju. Že ob teh treh osnovnih pojmih nenormalnega čustvenega razvoja nam more postati jasno, zakaj lahko nastanejo pri nekaterih ljudeh v odraslem obdobju, ko bi morali pokazati čustveno zrelost, hude duševne motnje in pravi čustveni kaos, kot je npr. pri shizofreniji.

Za lažje razumevanje problematike, kako je s čustveno nezrelostjo, se ustavimo pri nekaterih posameznih primerih vsakdanje pastoralne prakse.

Za ljudi, ki so starostno slaboumni, **senilno dementni**, pravimo, da so se »pootročili«. V svojem obnašanju in čustvovanju postanejo podobni otrokom: včasih so pretirano zahtevni v hrani, ne znajo več kontrolirati svojih besed in čustev, postanejo nekam »egoistični«, ali bolje rečeno, vedno bolj se vrtijo okoli sebe. Zakaj? Zaradi sprememb v živčnih celicah možganske skorje so odpovedali višji duševni centri. In takšni ljudje, ki so v svojem življenju morda dosegli zelo visoko stopnjo oblativne ljubezni, zdrknejo lahko spet nazaj na primitivne oblike kaptativne ljubezni.

Kadar imamo opraviti z oligofreniki, pravimo, da so duševno »zaostali«. S to besedo precej točno opišemo stanje njihovega osebnega razvoja. Ti ljudje so telesno odrasli, razumsko in čustveno so pa otročji, zato zbujajo vtis neharmonične osebnosti.

Čeprav je med oligofreniki in senilno dementnimi neka podobnost v njihovem končnem stanju, kljub temu obstaja med njima bistvena razlika.

Starostno dementnega bi mogli primerjati bankrotiranemu bogatašu, ki živi kot berač. Oligofrenik pa je berač, ker se je že takšen rodil.

Druga skupina, ki bi si jo na kratko ogledali, so **nevrotiki.** Morda nam je najbližji primer skrupulanta. Ko poslušamo njegove izjave, si nehote mislimo: Kako otročji je! Očita si, da ni pred obhajilom obudil popolnega kesanja, pri tem pa pozablja na soseda, ki umira od osamljenosti.

Podobno gledamo na **histerika;** ta želi biti vedno nekje v središču pozornosti. Če ne reagiramo kot on želi, je lahko strahotno užaljen kot otrok, ki smo mu odrekli zaželeno igračo. Pri histerikih nastane čustvena regresija, o kateri smo prej rekli nekaj besed, in zaradi katere začne ustvarjati cel sistem različnih »bolezni«, samo da bi prišel do veljave pred drugim.

O »otročjem« vedenju lahko govorimo tudi pri **psihopatih.** Njihove perverzne reakcije, zlasti na seksualnem področju (kot sta npr. masturbacija pa tudi homoseksualnost) je lahko veliko afektivne nezrelosti oziroma regresije.

Pravkar omenjena dejstva nam v pastoralnem pogledu nalagajo precej zahtevno nalogo: kako pomagati, da bi čustveno nezrele osebe postale odrasli, zreli kristjani? Seveda postane ta naloga še težja, če je duhovnik sam čustveno nezrel.

Čeprav je res, da se pri svojem delu srečujemo s čustveno nezrelimi verniki, ki pričakujejo od nas »očetovskega varstva in vodstva«, moramo paziti, da ne zaidemo v paternalistično vzgojo, ker bi jih tako še bolj zavrli v njihovem čustvenem in s tem tudi religioznem dozorevanju. To moramo imeti pred očmi, če želimo biti duhovni vzgojitelji, ne pa manipulanti.

### c) Konstitucija in duševne bolezni

Večkrat slišimo ali beremo izjavo, da se z vzgojo pri nekaterih ljudeh ne da nič doseči, ker imajo takšno »naravo« ali konstitucijo. Nekateri so šli v tem pogledu predaleč, začeli so trditi, da se zločinci že rodijo kot zločinci.

Res je, da se psihopati rodijo z manjvrednimi čustvenimi ali intelektualnimi sposobnostmi. Psihiater H. Schultz jih je razvrstil v dvanajst razredov. Zato moramo pri vsakem človeku z duševnimi motnjami najprej pomisliti na dedne lastnosti, ki lahko igrajo veliko vlogo pri razvoju nekaterih psihopatoloških pojavov. Vendar ne moremo in ne smemo vseh teh znakov razlagati v smislu nekega usodnega determinizma. Upoštevati moramo izsledke nekaterih psihopedagogov, ki so s svojo vztrajnostjo in zlasti ljubeznijo dosegli prave čudeže pri svoji vzgoji. Spomnimo se samo Helen Keller.

Pri duševnih bolnikih je torej konstitucija samo en element, ni pa vedno najvažnejši, zato ne more biti edini vzrok za človekovo duševno obolenje in s tem trpljenje. Podedovane manjvrednosti so lahko vzrok, da nastanejo duševne motnje ob takšnih zunanjih vzrokih, ki pri normalnih ljudeh ne povzročijo nobenih posebnih problemov.

Pretirani determinizem je v tem pogledu zgrešen; to najbolj dokazujejo dobri terapevtski uspehi, ki so možni prav zato, ker je človekova svoboda ostala vsaj v manjši meri nedotaknjena. In na tem dejstvu moramo razvijati tudi svojo pastoralno prakso. Pri nobenem duševnem bolniku ne

moremo v načelu izključiti možnosti, da ne bodo naši iskreni napori rodili nobenega uspeha. Zato je nujno, da smo do njega obzirni in upoštevamo njegove osebne sposobnosti. Brez dvoma pa moramo v vsakem duševnem bolniku videti kompleksnost različnih vzrokov, ki so pripeljali do takšnega stanja. Da bi dosegli kar se da dobro izboljšanje, bi bilo potrebno sodelovanje različnih strokovnih psihoterapevtov in duhovnik lahko odigra pri tem zelo važno vlogo, če je zato vsaj deloma usposobljen.

### D) Kako nastane duševno obolenje?

Starši duševnega bolnika se v svoji stiski večkrat obrnejo na duhovnika in iščejo pri njem nasvet, tolažbo ali ohrabrujočo besedo upanja. Zato je zelo pomembno, da jim z nepremišljeno besedo še bolj ne poveča trpljenja in jih morda ne tolaži z lažnim upanjem.

Kadar odkrijejo v kakšni družini duševnega bolnika, se navadno najprej vprašajo, kdo je za to kriv. »Učenik, kdo je grešil, on ali njegovi starši« (Jan 9, 3).

Krivdo za duševno bolezen pripišemo najprej navadno bolniku, češ: Pretiraval je, napenjal je živce, ni pazil na zdravje, preveč je pil, ni si privoščil počitka itd.

Če ne najdemo krivde pri bolniku, jo iščemo pri starših, sorodnikih, bližnjih in daljnjih, češ: Preveč strogo so ga vzgajali. Ali pa: V materinem sorodstvu je že nekdo doživel »živčni zlom«, eden očetovih sorodnikov je poskušal samomor itd.

Še huje je, ko začneta zakonca drug drugemu v tem pogledu kaj očitati.

Zato bodimo s svojimi hipotezami glede »krivca in krivde« za duševno obolenje zelo previdni, da ne bi povzročili še večjega trpljenja.

#### Kaj je torej vzrok za duševno obolenje?

Nobeden od naštetih »vzrokov« (veliko drugih nismo niti omenili) sam zase ne more biti vzrok za duševno obolenje. Res pa je, da morejo omenjeni vzroki sprožiti razvoj kakšne duševne motnje.

Kljub velikemu napredku medicine so zdravniki zelo previdni v izjavah glede etiologije duševnih obolenj. Vsekakor je treba upoštevati dednost in konstitucijo. Rekli pa smo: oboje more postati vzrok za duševno obolenje šele tedaj, če so za to dane določene zunanje okoliščine. Pri tem moramo biti spet previdni, da ne bi argumentirali: post hoc, ergo propter hoc.

Zato bodimo zelo zadržani, kadar bi radi povedali svoje mnenje, kaj je vzrok duševne bolezni, da ne bi komu naredili krivice.

#### Kako lahko torej pomagamo duševnemu bolniku?

Prav gotovo ne z iskanjem vzrokov za njegovo bolezen. Tako lahko še povečamo duševno trpljenje bolniku ali njegovim domačim, ker lahko s tem sprožimo pri njih lažen občutek krivde ali pa v njih prebudimo odpor proti človeku, ki naj bi bil kriv za njihove težave. Iskanje vzrokov za duševno bolezen prepustimo torej zdravniku, saj je za to edini poklican.

#### Kaj lahko še storimo za duševnega bolnika kot duhovniki?

Ker je vsaka oblika duševnih motenj velika **preizkušnja** za bolnika (zlasti, če se tega zaveda) in za njegove domače, je duhovnikova **prva na-**

**loga**, da jim pomaga to preizkušnjo tako sprejeti, kot vsako drugo preizkušnjo ali bolezen. O tem smo že nekaj rekli v začetku našega razmišljanja.

Duhovnik naj obrne pozornost bolnika ali domačih na **sedanjost in prihodnost**, v kateri je skrito utemeljeno upanje za rešitev, ne pa da se izgubljajo v megleni preteklosti, ki je ni mogoče več spremeniti.

Duhovnik lahko stori še več. Navajeni smo, da gledamo na telesno trpljenje. Zelo redko pa pomislimo, da ima enako vrednost tudi trpljenje duševnih bolnikov; ne samo psihotikov, temveč tudi nevrotikov, histerikov ali skrupulantov. In to ne zaradi bolezni, ampak tudi zaradi različnih ponižanj, ki jih takšni ljudje doživljajo v stiku z okolico. Zato skušajmo previdno razložiti bolniku in njegovim domačim odrešilno vrednost njihovega trpljenja. — Vedno pa imejmo pred očmi možnost ozdravljenja, ki ni iluzorna, ampak resnična. Takšen odnos duhovnika do duševnih bolnikov bo pomagal počasi razbijati nezaupanje in strah »normalnih« do »nenormalnih«. Duhovnik je po svoji službi poklican, da se bojuje proti odtujevanju ali alienaciji, v katero je duševni bolnik pogosto potisnjen brez svoje krivde. Duševnemu bolniku pripada mesto v družbi in v Cerkvi kot vsakemu drugemu bolniku. In če kristjani na to pozabljamo, je duhovnikova dolžnost, da za take bolnike zastavi svojo besedo, sicer bo izdal svoj poklic, ker bo zanemarjal »uboge v božjem kraljestvu«, ki so najbližji božjemu srcu.

### E) Duhovnik in mentalna higiena

Bolje je bolezen preprečiti kakor zdraviti. To pravilo velja tudi za duševne bolezni. Poleg tega pa se moramo zavedati, da je vsak zdrav in normalen človek kandidat za to ali ono vrsto duševnega obolenja.

Danes v svetu veliko govorijo o mentalnem zdravju, mentalni ali duševni higieni. Kaj je duševno zdravje?

Duševno zdravje pogosto definirajo kot odsotnost vseh psihopatoloških pojavov ali znakov. Takšna definicija duševnega zdravja je brez dvoma zelo pomanjkljiva, kajti duševno zdravje je več kakor samo odsotnost nečesa negativnega.

Duševno zdravje je pozitivna vrednota, ki jo ima človek:

1. če je dosegel intelektualno in čustveno zrelost, primerno svoji starosti;
2. če je kot osebnost uravnovešen; to pomeni, da s svojimi višjimi življenjskimi sposobnostmi tako uravnava nižje, da dosega cilj, ki si ga je postavil;
3. če se je duševno tako vključil v okolje, da more brez ovire vzpostaviti odnose med ljudmi, s katerimi živi. Vključitev v okolje mora biti takšno, da kljub lastni omejenosti raste v svoji osebnosti in hkrati pozitivno vpliva na svoje okolje.

Vse tri značilnosti duševnega zdravja lahko povemo z načelom: Človek se lahko daruje drugim, če ima sam sebe v posesti.

Pomanjkanje duševnega zdravja bi mogli prav tako opisati s tremi značilnostmi:

1. osebna nezrelost, ki ni v skladu z dejansko starostjo;
2. pomanjkljivo obvladovanje samega sebe, ki se kaže v notranji in zunanji neusklajenosti in končno

3. nesposobnost, da bi se pozitivno vključil v svoje okolje ter z daritvijo samega sebe prispeval h graditvi boljšega sveta.

Duševno zdravje se pokaže najbolj jasno v človekovi sposobnosti, da se aktivno vključi v svoje okolje. Če človek nima tega notranjega dinamizma, bo v odnosu do okolja vedno bolj pasiven, antisocialen in agresiven.

Vse značilnosti duševnega zdravja, ki smo jih omenili, so izraz splošno človeških meril. Kot kritjani pa se lahko še vprašamo: Kakšen bi bil odnos med duševnim zdravjem in religijo?

### F) Odnos med duševnim zdravjem in religijo

Ta odnos bi lahko opisali na več načinov.

1. Nekaterim je duševno zdravje ali mentalna higiena neka nova vrsta religije, v kateri vidijo prihodnjo srečo človeškega rodu. Duševno zdravje naj bi bil vrhovni cilj vsakega človeka h kateremu bi naj težil z vsemi možnimi sredstvi.

2. Drugi vidijo v religiji sredstvo, ki naj bi človeku pomagalo, da bi prišel do duševnega zdravja. Do takšnega stališča so prišle nekatere protestantske sekte, pa tudi nekateri katoličani. Tako vidijo v molitvi »duhovno kopel«, ki blagodejno vpliva na človekovo psiho. Spoved je poseben »terapevtski poseg«, ki človeka notranje umirja. Obvladovanje nagonskih teženj bi človeku pomagalo, da ostane v dobri »psihični formi«.

3. Nekateri mislijo, da religija škoduje telesnemu zdravju. Ti ljudje imajo pred očmi nekatere patološke pojave religioznosti, ki so nam znani ne samo iz daljnje preteklosti, ampak tudi iz neposredne sedanjosti. — Res je, da so nekateri ljudje postali zaradi svoje religiozne prakse osebno zavrti in čudaški. Če pa bi objektivno poiskali vzroke za takšne pojave, bi kmalu odkrili, da so ti ljudje sami ali zaradi vpliva drugih razvili magične oblike verovanja na temelju praznoverja. Jasno je, da takšna otročja oblika verovnja ne more pozitivno vplivati na razvoj človekove osebnosti.

4. Na podlagi pravkar rečenega lahko trdimo: niso vse religije in vse religiozne oblike brez nevarnosti za duševno zdravje. Pri tem ne mislimo samo na fetišistične religije centralne Afrike ali južne Amerike, ampak tudi na različne napake med nami — kristjani (npr. nezdravo posnemanje nekaterih svetniških zgledov, manipulantsko duhovno vodstvo, ki utrjuje skrupulantske navade, napačno pojmovanje pokorščine in zaobljube celibata itd.).

5. Ali je med religijo in mentalno higieno sploh možno postaviti konstruktivne odnose?

Najprej se moramo zavedati, da mentalna higiena in religija ne pripadata istemu redu, zato ne moremo npr. moralnih načel preprosto primerjati z mentalnohigienskimi pravili.

Osebna svetost in zdravje nista nujno med seboj povezana. To velja ne samo za telesno, temveč tudi za duševno zdravje. Z druge strani pa tudi ne moremo trditi, da je bolezen v očeh religije več vredna kot zdravje. Če je Bog ustvaril človeka za srečo, je v to srečo vključeno tudi telesno in duševno zdravje. Duševno zdravje ne more biti cilj religije, je pa lahko zelo dragocena posledica. Kristjan bi naj bil človek, ki bi zaradi svojega duhovnega življenja tudi psihično postal čim bolj uravnovešena in bogata

osebnost. S svojim celotnim življenjem bi naj v svojo okolico izžareval ljubezen vstalega Kristusa. Zato lahko rečemo, da je skrb za lastno duševno zdravje in za duševno zdravje drugih posledica ljubezni do sebe in bližnjega. Zato je duševno zdravje za kristjana velika vrednota, ki jo mora vključiti v osebno prizadevanje za svetost življenja.

### G) Duhovnikova vloga pri zdravljenju in rehabilitaciji duševnih bolnikov

Kot smo že poudarili, se duhovnik ne more spuščati v zdravljenje duševnih bolezni, ker za to ni usposobljen. Njegova naloga je, da bolniku ali domačim svetuje zdravljenje.

Če duhovnik ne pozna raznih metod zdravljenja, naj se tudi ne spušča v njihovo kritiko, pač pa naj podpira vsak uspeh, čeprav bi morda bil samo začasen. Stori naj vse, da bo duševnega bolnika približal Kristusu, ki je s svojo vstajenjsko ljubeznijo najboljše zdravilo za dušo in telo.

Po končanem zdravljenju pa naj duhovnik z velikim spoštovanjem in potrpežljivostjo spremlja bolnika pri njegovem vključevanju v vsakdanje življenje. Pri tem ne smemo pozabiti na bolnikovo okolje, v katerega se težko vrača, ker se upravičeno boji, da ga ne bodo razumeli ali ga bodo celo začeli odklanjati.

Za konec bi še enkrat opozoril na Jezusovo pastoralno načelo, da ne smemo zlomiti nalomljenega trsta niti ugasniti tlečega stenja (Mt 12, 20).


**Povzetek**

UVOD V PASTORALNO PSIHOPATOLOGIJO

Marijan Šef

V uvodu avtor opozarja na psihološko zahtevnost pri srečanju z vsakim človekom: le s čistim srcem moremo videti bistveno vrednost druge osebe. To velja tudi za duševno motene ali duševno bolne osebe, kot so nevrotiki, psihopati, psihotiki ali oligofreniki.

Duševno prizadeti ljudje morajo dobiti tudi v Cerkvi svoje mesto, ker so mnogi izmed njih sposobni sprejeti božje razodetje.

Duhovnik bi moral storiti vse, kar je mogoče, da bi se ozdravljeni duševni bolniki laže vključili v cerkveno občestvo.



**Résumé**

INTRODUCTION A LA PSYCHOPATHOLOGIE PASTORALE

Marijan Šef

L'auteur commence par attirer l'attention sur les qualités psychologiques requises dans chaque rencontre. Seuls ceux qui ont le coeur pur peuvent reconnaitre la valeur propre de chaque être humain. Les mêmes qualités psychologiques sont requises dans les relations avec des personnes qui souffrent des maladies ou des troubles psychiques.

Les personnes atteintes dans leur psychisme doivent trouver leur place dans l'Eglise; beaucoup d'entre elles, en effet, sont capables d'accueillir la Parole de Dieu.

Le prêtre dédié à ce ministère particulier, devrait faire tout son possible pour réintégrer le malade psychique guéri dans la communauté ecclésiale.

Ivan Zelko

# CERKVENOZGODOVINSKA VPRAŠANJA OB NOVIH DOGNANJIH O DRUŽBENI IN KOLONIZACIJSKI ZGODOVINI TURNIŠKE PRAŽUPNIJE

## Uvod

Cerkvena in svetna zgodovina sta tako tesno povezani v preteklih stoletjih v Prekmurju in prav tako na ostalem slovenskem ozemlju, da ju ni mogoče ločiti, ker bi bilo sicer obravnavanje snovi pomanjkljivo. Saj v mnogih primerih prav cerkveni viri pojasnjujejo razne dogodke, ki jih iz svetnih virov spoznamo le deloma.

Zemljiški okvir razprave Gospodarska in družbena struktura v turniški pražupniji po l. 1381.* je ozemlje cerkvene enote — turniške pražupnije. Ker posega razprava le posredno v cerkveno zgodovino, zato je v tem sestavku prikazano objavljeno gradivo z vidika cerkvene zgodovine.

Ob krajevnem imenu Črnec bom razpravljal, ali je bila turniška pražupnija naseljena že v XI. stoletju in bi zato moglo obstajati v istem razdobju na ozemlju pražupnije župnijsko središče, kakor je bilo to v sose-

ščini, v Murski Soboti, kjer je cerkev iz leta 1071. Obstoj župnije suponira

škofijo, ki je upravljala zadevno področje. Prav za to razdobje pa vlada nejasnost. Zato bomo tudi razpravljali o vprašanju, katera škofija je cerkveno upravljala področje turniške pražupnije in istočasno celotno Prekmurje v razdobju po letu 955, ko so prenehali madžarski pohodi na zahod in do ustanovitve zagrebške škofije leta 1094. Zagrebška škofija je cerkveno upravljala dolnje Prekmurje v letih od 1094 do 1777. Njena zasluga je, da je ohranila katoliško vero na območju severno od reke Mure, ki je spadalo pod njeno jurisdikcijo.

Kako je služila upravna struktura verskemu življenju, bom poskušal odgovoriti s poglavjema o verskem življenju in o cerkvenih patroniħ. — Vsekakor moramo reči, da je družbena struktura stoletja ugodno vplivala na pastorizacijo.

## 1. ČRNEC

**Črnec** je najstarejše ime za sedež turniške pražupnije (prim. razpravo str. 34—35 in 48—49).

V dosedanjih zgodovinskih spisih o preteklosti prekmurskega ozemlja ni bilo upoštevano dejstvo, da je bilo najstarejše krajevno ime, kjer je stala prvotna cerkev turniške pražupnije, **Črnec**, oblike: Churnuch, Chernech, Csernecz.[1] Tudi lokalizacija je bila sporna. Ortvay ga je istovetil s krajem **Kis Csernecz**, jugovzhodno od Lendave, na Madžarskem.[2] Izjema je v tem oziru sestavek Tomaža Bogyayja »Koga kažejo podobe donatorjev na turniški sliki«[3], ki pravilno sodi — naslanjajoč se na Holubove[4] ugotovitve, da je Turnišče bilo v župniji Črnec. Kaj več pa si ne upa trditi.

V razpravi pojasnjujem s številnimi podatki, kako navajajo zgodovinski viri krajevno ime **Črnec** kot sedež pražupnije, kjer je bila cerkev. Isto krajevno ime označuje tudi celotno ozemlje turniške pražupnije.

S krajevnim imenom **Črnec** je povezano prvo krščanstvo in cerkvena organizacija tukajšnjih Slovencev.

Od celotnega sedanjega prekmurskega ozemlja priznava madžarsko zgodovinopisje[5] za področje turniške pražupnije, da je bilo naseljeno s Slovenci in samo s Slovenci že v XI. stoletju, medtem ko o ostalem prekmurskem ozemlju trdijo, da je bilo ob prihodu Madžarov v X. stoletju zelo redko naseljeno, kar je seveda problematično in zahteva posebno razpravljanje. Tu se omejim le na območje turniške pražupnije in navedem nekaj dokazov za naseljenost Slovencev v X.—XI. stoletju.

Madžarski slavist István Kniezsa navaja samo ozemlje turniške pražupnije od vsega prekmurskega ozemlja, da je bilo gosto naseljeno s Slovenci že v XI. stoletju.[6]

---

* Razprave VII/5 — razreda za zgodovinske in družbene vede. SAZU. Ljubljana 1972, 1—97 — 3 priloge.

[1] Dezső Csánki, Magyarország történelmi földrajza a Hunyadiak korában, III. Budapest, 1897, 43. +

[2] Tivadar Ortvay, Magyarország egyházi földleirása a 14. század elején. II. 733.

[3] Prim. Zbornik za umetnostno zgodovino, n. v., letnik I. Ljubljana, 1951, 130—131.

[4] József Holub, Zala megye története a középkorban. II (rokopis v Državnem arhivu v Zalaegerszegu).

[5] Istvan Kniezsa, Ungarns Völkerschaften im XI. Jahrhundert (mit einer Kartenbeilage). AECO IV. Budapest, 1938; prim. priloženo karto.

[6] István Kniezsa, n. d., str. 163, str. 114.

Svojo zemljevidno karto »Narodi Madžarske v XI. stoletju«, kjer je označeno turniško območje kot gosto naseljeno samo s Slovenci, ponovno priobčuje v svoji razpravi »Narodni sestav Madžarov ob naselitvi« (A megtelepedett magyarság népi alkata).[7]

Kot dokaz navaja Kniezsa rečno ime Ledava, katerega najstarejši zapisi so ohranjeni s staroslovenskim nosnikom, npr. leta 1208: ad aquam Lyndwa,[8] in leta 1265: de possessione Chernech iuxta Linduam.[9]

To dejstvo priča, da so prevzeli Madžari od Slovencev rečno ime Ledava najpozneje v XI. stoletju, ko je po mnenju slavistov pri Slovencih nosnik že izginil.

Iz razprave (str. 59) je razvidno, da so bile naselbine v turniški pražupniji ob reki Ledavi starejše in je bilo tamkaj prebivalstvo gosteje naseljeno kot ob reki Muri. V bližini Ledave je bil tudi sedež pražupnije.

K temu dokazu dodajmo še naslednje tri.

Krajevno ime Beltinci, katerega zgodovinski zapisi so: leta 1379: Belethfalwa,[10] leta 1381: Beletafalua (prim. razprava 65) in leta 1389: Belothafalwa.[11]

Iz najstarejših znanih zapisov kraj. imena Beltinci spoznamo, da prihaja od osebnega imena: Beleta, Belota, Belta; osebno ime **Belta** je bilo znano med panonskimi Slovenci v kraju Sár, severovzhodno od Veszpréma. Tako navaja listina iz leta 1086 med orači (VII. aratra bovum cum XIII. mansionibus, nomina quorum hec sunt) tudi slovenska imena: Belta, ... Gneuku, ... Nounoi.[12]

Ker nahajamo enako osebno ime Belta ob Blatnem jezeru in v Prekmurju, sledi iz tega, da je bival isti narod tu in tam že v X.—XI. stoletju.

Ko dokazuje madžarski slavist János Melich, da krščanstvo v Spodnji Panoniji ni bilo prekinjeno s prihodom Madžarov, navaja med drugimi dokazi tudi imena svetnikov, katere so častili v Spodnji Panoniji tik pred prihodom Madžarov in je bilo to češčenje po dokazih najstarejših madžarskih listin ter drugih spomenikov živo tudi v XI.—XII. stoletju. Pravi dalje, da to dejstvo zgovorno priča o kontinuiteti krščanstva, ki po zasedbi po Madžarih ni bilo prekinjeno.[13]

Med svetniškimi imeni navaja tudi ime mučenca sv. Adrijana, kateremu v čast je posvetil salzburški nadškof Liupram cerkev v Pribinovem Blatenskem kostelu med leti 850—868. O tej cerkvi pravi Conversio: »in qua ecclesia Adrianus martyr humatus pausat.«[14]

Ustanovna listina opatije v Zalaváru iz leta 1024 pravi o tej cerkvi: »... ecclesia beati Adriani martiris preciosi de Insula Zaladiensi.«[15]

Kot dokaz našteva Melich krajevna imena Adrijan(ci) (Adorjan) v županijah Veszprém, Zala in Železno — ter enaka osebna imena iz listin XII. stoletja.[16]

---

[7] Magyar művelődéstörténet I., karta je med stranmi 164—165.
[8] M. Kos, Gradivo za zgodovino Slovencev, V. Ljubljana, 1929, st. 900.
[9] Gy. Wenzel, Codex dipl. Arpad. cont. VIII. Pest. 1870, 130.
[10] D. Csánki, n. d., III. 34.
[11] DL 7469 — listina v Madž. drž. arhivu v Budimpešti.
[12] P. Sörös, A bakonybéli apátság története, VII. Budapest 1903, 270.
[13] János Melich, Szláv jövevény szavaink. Budapest, 1905, II, 71—72.
[14] M. Kos, Conversio Bagoariorum et Carantanorum. V Ljubljani, 1936, str. 137.
[15] Zala Oklevéltár, I. Budapest, 1886, 479.
[16] J. Melich, n. d., II, 73.

Navaja tudi prekmursko krajevno ime na Goričkem, katerega zgodovinski zapis je: leta 1366: Adrian in valle seu districtu Sool.[17]

Ni pa upošteval krajevnega imena Odranci v turniški pražupniji, katerega zapisi so: leta 1379: Adrianch,[18] leta 1389: villa Adryanch.[19]

Nekje v bližini prekmurskega ozemlja je bil tudi Mihaelov zaselek, ki je bil sin Adriana: leta 1375: Adrianfiamyalhaza[20] — in leta 1381: predium Michaelis filii Adriani.[21] Njegova lokalizacija je negotova.

Krajevna imena Adrijanci nas spominjajo na to, kako je bilo slovensko prebivalstvo v Prekmurju povezano s Pribinovim in Kocljevim Blatenskim kostelom in s češčenjem sv. Adrijana, ker so dajali svojim sinovom ob krstu ime mučenca sv. Adrijana, kateremu v čast je bila posvečena cerkev v Blatenskem kostelu. Kajti v Prekmurju najdemo kar dve ali tri krajevna imena Adrijanci, ki izvirajo od osebnega imena Adrijan.

Leta 1256 je bil obravnavan spor med zagrebškim kapitljem in grofom Haholdom zaradi cerkvene desetine na ozemlju rodovine Jure, tj. na ozemlju turniške pražupnije ter na ozemlju istega grofa Haholda. Pri pobiranju desetine je Hahold že pet let oviral kapitljeve zbiralce desetine v imenovanih dveh pokrajinah, ki se v glavnem krijeta z ozemljem prekmurskega dela beksinskega arhidiakonata. Ko zadevna listina v podrobnosti našteva predmete, od katerih morajo dajati desetino, našteva tudi desetino od prašičev in pravi, da se od ograjenih pašnih prostorov, ki se imenujejo »**oucol**«, plačuje »policha«: ... de singulis custodiis porcorum, que oucol vocantur, solvet policham.[22]

Latinsko poimenovanje za »oucol« je custodia, nadzorstvo, straža, varstvo. To je bil prostor, ki je bil pod nadzorstvom, pod varstvom posebnega pastirja. Na panonskem območju je bila ponekod do najnovejšega časa v navadi vaška ureditev, da je poseben pastir zbral zjutraj prašiče iz vse vasi in jih gnal na skupni pašnik, kjer jih je varoval do večera.[23]

Na ozemlju turniške pražupnije je bila — po podatkih iz leta 1524 — v veljavi desetina od prašičev v krajih: Beltinci, Bratonci, Črensovci, Malhenovci in Polana (prim. razprava str. 11).

Beseda »okol«, ki je bila v rabi leta 1256 na ozemlju turniške pražupnije, je staroslovenska.

Od besede »okol« izvirata pri Madžarih v Spodnji Panoniji dve krajevni imeni. — Ob Blatnem jezeru, jugovzhodno od Balatonudvari, je kraj panonsko-slovenskega izvira **Akali**, katerega zgodovinski zapis je: leta 1287· **Ocoly.**[24]

Drug kraj istega izvira je Aklipuszta, jugozvhodno od kraja Zircz, v županiji Veszprém. Zgodovinski zapisi so: leta 1086: villa, que vocatur Ocol, circumterminatur silvis[25] — in leta 1259: Ocol.[26]

---

[17] D. Csánki, n. d., II, 732.
[18] DL 6586.
[19] DL 6801; prim. razprava, 63.
[20] DL 7469.
[21] D. Csánki, n. d., III. 27.
[22] Gy. Wenzel, n. d., XI. Budapest, 1873, 432.
[23] Tako ureditev sem videl leta 1942 v kraju Salköveskut pri Szombathelyu.
[24] Gy. Wenzel, n. d., IV, Pest, 1862, 304.
[25] P. Sörös, n. d., str. 269.
[26] Szentpétery, Regesta regum stirpis Arpadianae critico — diplomatica. Tomus I. Budapest 1923, str. 373, št. 1217; — Gy. Wenzel, n. d., VII. 503; — D. Csánki, n. d., III. 219.

Madžari so tudi sprejeli od panonskih Slovencev besedo »okol« kot akol v svoj jezik, o čemer je najstarejši podatek iz leta 1037.[27]

Istočasno je bila beseda »okol« v rabi na območju turniške pražupnije, kar priča zapis iz leta 1256. Vse to dokazuje, da je živel isti narod tu v Prekmurju kot okoli Blatnega jezera. Na območju turniške pražupnije pa govori v prilog temu, da je bil ta teritorij naseljen že v X.—XI. stoletju in je bila beseda »okol« prenesena po kontinuiteti prebivalstva iz X. v XIII. stoletje.

Ker je bilo ozemlje turniške pražupnije sorazmerno gosto naseljeno že v XI. stoletju, ga je vsekakor zajelo misijonsko delovanje že v času pokristjanjevanja panonskih Slovencev v IX. stoletju iz Salzburga — in prehodno tudi delovanje sv. bratov Cirila in Metoda.

Izredne važnosti za starost prvotne turniške cerkve je tudi njen patrocinij, namreč **Marijino vnebovzetje.** Saj so cerkve, posvečene Marijinemu vnebovzetju, najstarejše med Marijinimi cerkvami. In najstarejše podatke o Marijini cerkvi v Turnišču moramo iskati pod imenom **Črnec,** Churnuch, Chernech, Csernecz. Zato trdim, da je do ustanovitve škofije v Zagrebu leta 1094 prekmursko ozemlje cerkveno upravljal Salzburg.

V zvezi s krajevnim imenom **Črnec** si oglejmo cerkveno-upravno pripadnost turniške pražupnije v razdobju 955—1094.

Po zavrnitvi madžarskih vdorov na zahod (bitka na Leškem polju leta 955) so se Madžari umaknili v osrčje panonske ravnine, in sicer za meje, ki so bile ožje od mej ob času kralja Ladislava (1077—1095). Novejše madžarsko zgodovinopisje je posvetilo precej pozornosti prvi madžarski meji za prvega madžarskega kralja sv. Štefana in njegovih naslednikov do leta 1077, ko je nastopil kralj Ladislav. Prav zanimiva je zemljevidna karta, ki jo priobčuje József Deér v svoji razpravi »A magyarság a nomád kultúrközösségben« (Madžari v nomadski kulturni skupnosti), ki prikazuje, kje so se naselili posamezni madžarski rodovi ob zasedbi sedanje Madžarske in začrtuje prvo madžarsko mejo okoli vse države.[28]

To so pravzaprav rezultati znanstvenega raziskovanja Jánosa Karácsonyija,[29] in K Tagányija,[30] ki jih je izpopolnil na območju vzhodno od sedanjega Prekmurja József Holub.[31]

O cerkveno-upravni pripadnosti Prekmurja sem razpravljal že v posebni razpravi.[32] Tukaj povzamem le glavne ugotovitve.

Zahodni madžarski škofiji, ki bi mogli priti v poštev, da bi sprejeli prekmursko ozemlje v madžarsko cerkveno upravo, sta bili ustanovljeni v Győru med leti 998—1001[33] in v Veszprému leta 1002.[34]

---

[27] G. Bárczi, Magyar szófejtő szótár. Budapest, 1941, 4.

[28] József Deér, A magyarság a nomád kultúrközösségben. Magyar művelődéstörténet. I., 66 — Révai nyomda, Budapest, b. l., izšlo med drugo svetovno vojno.

[29] János Karácsonyi, Halovány vonások hazánk Szent István korabéli határaiból. Századok, 1901, 1039—1045.

[30] K. Tagányi, Gyepű és gyepűelve. Magyar Nyelv, 1913.

[31] J. Holub, Zala megye története a középkorban. I. Pécsett, 1929, str. 28—30 in zemljevidne karte med stranmi 80—81, 112—113, 410—411.

[32] I. Zelko, Murska Sobota kot sedež arhidiakonata in cerkveno-upravna pripadnost Prekmurja v srednjem veku. Kronika, XI. 38—42.

[33] L. Károlyi, Speculum Juarinensis Ecclesiae . . . Jaurini, anno 1747, str. 38; J. Karácsonyi, Magyarország egyháztörténete főbb vonásaiban 970—tól 1900-ig, str. 7.

[34] B. Hóman — Gy. Szekfű, Magyar történet. I. Budapest, 1939, 198; — J. Holub, n. d., I. 23—24, 331.

Tako bi moglo priti Prekmurje pod upravo madžarske cerkve šele po letu 1000. To pa se ni zgodilo zaradi razmer v madžarskem mejnoobrambnem pasu in zaradi splošnega političnega položaja Madžarske po smrti kralja sv. Štefana (leta 1038). Ozemlje mejno-obrambnega pasu, v katerem je bilo Prekmurje, ni bilo pritegnjeno pred madžarskim kraljem Ladislavom I (1077—1095) niti v madžarsko civilno, niti cerkveno upravo. Značilna je Deérova trditev o prvotnih mejah Madžarske in o mejno-obrambnem pasu: »Po osvajalcih zasedeno in v X. stoletju osvojeno ozemlje je znatno manjše od zgodovinske Madžarske. Zemlja (prostor), ki se je razprostirala med naseljenim ozemljem in naravnimi mejami, je bilo za Madžare v gospodarskem pogledu brez vrednosti in je rabila v obrambne namene.[35]

Po smrti sv. Štefana, prvega madžarskega kralja, je bilo za Madžare nemirno razdobje. Pogosto so se menjavali vladarji na madžarskem prestolu v razdobju od 1038—1074 (Peter, Aba Sámuel, Peter — drugič, Andrej I, Béla, Salamon). Značilno je za to razdobje vmešavanje nemških cesarjev v madžarske notranje razmere. S pomočjo nemških čet je drugič zasedel madžarski prestol kralj Peter (1044—1046). Nemški cesar Henrik III. je leta 1051 že četrtič z vojsko vdrl na Madžarsko.

Dvakrat se je uprla poganska stranka krščanstvu in tujemu političnemu vplivu (leta 1046 in 1061). Z vzhoda so vdrli leta 1068 na Madžarsko Turki ali črni Huni (madž. uzok) in tri leta pozneje Pečenegi, ki so že od XII. stoletja naprej zavzemali na Madžarskem mesto mejnih stražarjev v bojih z Avstrijo in Češko.

To dobo označuje madžarska zgodovina kot »borbo nemških cesarjev za madžarsko posest« — in pravi, da boji v XI. stoletju pomenijo v tisočletni madžarski zgodovini tako veliko katastrofo, kot so Mohač (bitka s Turki 1526), zavzetje Bude po Turkih leta 1541, poraz madžarske vojske pri Világosu leta 1849 in trianonski mir leta 1920 po prvi svetovni vojni.[36]

Sprememba glede cerkvene in civilne uprave je nastala šele za madžarskega kralja Ladislava I.

Ladislavovo kraljevanje je stremelo za tem, da bi premaknilo madžarske meje od notranje mejno-obrambne črte navzven do skrajne meje mejno-obrambnega pasu in da bi tako pridružilo celotno ozemlje mejnega pasu svoji državni upravi.[37]

Na območju Prekmurja je kralj Ladislav storil odločilen korak z zasedbo Slavonije (1091). Ob tej priliki je bil mejno-obrambni pas v porečju Krka—Ledava—Mura—Drava pritegnjen v madžarsko županijsko upravno organizacijo in istočasno pod neposredno upravo madžarske Cerkve.[38]

Kmalu po madžarski zasedbi Slavonije (1091) je madžarski kralj ustanovil leta 1094 za pridružene pokrajine novo škofijo s sedežem v Zagrebu. Novi škofiji je bil podrejen tudi velik del ozemlja severno od Mure, obenem s področjem turniške pražupnije.[39]

Katera škofija je torej upravljala področje turniške župnije v razdobju 955—1094? Iz razpravljanja smo videli, da pred letom 1094 Prekmurje ni bi-

[35] J. Deér, n. d., I, 74.
[36] Prim. Hóman — Szekfű, Magyar történet, I, 241—279.
[37] Hóman — Szekfű, n. d., I, 326, 328.
[38] Hóman — Szekfű, n. d., I, 330—331.
[39] I. Zelko, n. d., Kronika, XI/1, 41.

lo pritegnjeno v upravo madžarske cerkvene organizacije. Zato pride v poštev samo Salzburg. Oglejsko področje je segalo le do reke Drave. Zares, Salzburg si je prizadeval po letu 955, da bi zopet pridobil zase nekdanje salzburške cerkve v Spodnji Panoniji. Pred ustanovitvijo madžarskih škofij, to je pred letom 1000, zahteva Salzburg zase v dveh listinah celotno ozemlje spodnje Panónije. Tako so npr. v listini iz leta 977 navedene cerkve v Spodnji Panoniji: v Blatogradu »ad Mosaburch abbatiam«, v Zalabéru »ad Salapiugen« — in v Pečuhu »ad V. ecclesias«[40] — in v listini iz leta 984 so omenjene prav iste cerkve v osrčju Spodnje Panonije: »ad Moseburch abbatiam«, »ad Salapiugen« in »ad V. ecclesias«,[41] medtem ko listini iz XI. stoletja (iz let 1051 in 1057),[42] ki naštevata salzburška posestva, katerih začetek datira pred prihodom Madžarov v Spodnjo Panonijo, ne navajata več nobene cerkve na ozemlju, ki so ga zasedli Madžari.

V razdobju med leti 955—1094 je cerkveno upravljal prekmursko ozemlje Salzburg, kolikor je seveda mogel zaradi madžarskega mejno-obrambnega pasu — in kolikor je bilo potrebno. O ozemlju turniške pražupnije moremo trditi, da je bilo potrebno, ker je bilo to področje naseljeno v navedenem razdobju, kakor priča gornje razpravljanje. Saj je bila v tem razdobju zgrajena cerkev tudi v Murski Soboti, o kateri govori vizitacijski zapisnik iz leta 1698 in pravi o cerkvi, da je zgrajena »ab antiquis catholicis« (et quidem uti numerus annorum in frontispicio et super portam ecclesiae legeretur) in anno millesimo septuagesimo primo aedificata honorique Divi Nicolai Eppi nuncupata.[43]

Ob koncu obravnavanja o krajevnem imenu Črnec si skušajmo razložiti izvir krajevnega imena. Največ krajevnih imen izhaja od osebnega imena, in sicer od prvega naseljenca v kraju. V turniški župniji je bilo znano osebno ime Chernech (Črnec). Omenja se na Srednji Bistrici leta 1389.[43] a Tako moremo trditi, da je bil eden izmed najstarejših prebivalcev v bližini turniške cerkve Chernech (Črnec), po katerem se je stoletja imenovala turniška cerkev in celotno pražupnijsko ozemlje.

Za cerkveno zgodovino v Prekmurju je torej izredne važnosti krajevno ime **Črnec**, o katerem razpravljam v disertaciji »Gospodarska in družbena struktura v turniški pražupniji po letu 1381« — in navajam številne zgodovinske zapise imena z razlago. Kajti obstoj krajevnega imena Črnec in Marijine župnijske cerkve v kraju moremo domnevati v X.—XI. stoletju.

## 2. ZAPISNIK DUŠ IZ LETA 1669.

Zapisnik duš iz leta 1669 priobčujem v razpravi med »Viri« na straneh 80—88 in o njem poročam na straneh 11—12.

To je edini ohranjeni zapisnik duš iz prekmurskih župnij iz XVII. stoletja in je deponiran pri vizitacijskem zapisniku iz leta 1669 v nadškofijskem arhivu v Zagrebu med podatki o beksinskem arhidiakonatu. — Da

[40] Fr. Kos, Gradivo za zgodovino Slovencev II, v Ljubljani 1906, str. 460, str. 354—355.
[41] Fr. Kos, Gradivo, II, str. 482, str. 376.
[42] Fr. Kos, Gradivo, III, str. 179 in 197.
[43] Visitatio canonica, 1698, str. 741. Škofijski arhiv v Szombathelyu.
[43] a DL 7467; prim. I. Zelko, Zgodovina Bistric v Prekmurju . . . Murska Sobota (1972), str. 19.

spoznamo njegovo važnost, moramo poznati vsaj nekoliko zgodovinsko ozadje, v katerem je nastal zapisnik duš.

**Leta 1640 je bila turniška cerkev še v upravi protestantskih predikantov.** Tega leta je bila vizitacija medmurskih cerkva. Vizitator, zagrebški kanonik, je vizitiral tudi **lendavsko** cerkev. Toda zaradi turške nevarnosti ni upal priti v Lendavo, marveč je prišel k njemu v Selnico v Medmurju lendavski župnik Franc Kőrmendi in sta v Selnici naredila vizitacijski zapisnik o lendavski župniji. — Kako je zagrebška škofija med leti 1640—1693 po odgonu Turkov in po reformaciji postopno ponovno uvajala svojo cerkveno upravo, glej zemljevidno karto, št. 1 v mojem sestavku »Statistika prebivalstva v Prekmurju leta 1698.«[44]

V vizitacijskem zapisniku iz leta 1669 je vizitatorjev zapis: »Sunt etiam aliae parochiae versus Canisam et circa **quas possident Haeretici**, quas visitari nobis non licebat tam propter timorem haereticorum quam Turcarum«. Tako leta 1640 ni bila vizitirana turniška cerkev, ker so jo imeli v oblasti protestanti. Leta 1649 je turniško županijo že vodil katoliški župnik Jakob Jurkovič.[45]

Druga značilnost za zgodovinsko ozadje zapisnika duš iz leta 1669 je bila **turška oblast** na ozemlju turniške pražupnije, poleg oblasti madžarskih zemljiških gospodov.

Leta 1648 je prejel beltinsko gospostvo v fevd Franc Nádasdy. Beltinsko gospostvo se je teritorialno ujemalo z ozemljem turniške pražupnije. Kot novega zemljiškega gospoda so ga leta 1650 prosili turniški tržani, naj jim potrdi njihove trške pravice, ki so jih uživali že za Bánffyjev. Z listino z dne 12. avgusta 1650 jim je potrdil grof Franc Nádasdy njihove svoboščine iz dveh motivov: 1. da spoštuje dane svoboščine svojih prednikov — in 2. ker vidi slabo stanje turniških tržanov, ki so podvrženi grozni oblasti sovražnika krščanskega imena in zaradi tega udarjeni po objestnosti različnih, okrog klatečih se tolp (Tam maiorum nostrorum indultorum venerationis, quam eorumdem civium tenuis fortunae ac truculentissimae Christiani nominis hostis potestati subjectionis ob idque variorum oberrantium insolentia afflictorum condignum immo christianum respectum merito habentes).[46]

Z ropanji in s stalnimi grožnjami so Turki prisilili vasi, ki so mejile ob njihovo ozemlje, da so jim dajali stalen davek — ter priznali s tem, da so »Turcae subditi loci«. Tako je bilo s celotnim ozemljem turniške pražupnije v letih 1640—1664 in še v vmesnem razdobju do leta 1683 — do zmage nad Turki pri Dunaju, o čemer priča listina v Državnem arhivu v Budimpešti: »Conscriptio bonorum districtus Canisaniensis Turcico anno 1690«. V vsaki vasi je zahteval davke drug turški veljak. Tako v Turnišču: Nasar aga, v Beltincih: Allay Begh — in v Črensovcih: Oda-paša (poveljnik manjših janičarskih enot) — in podobno v vseh drugih vaseh. Po bitki pri Monoštru leta 1664, kjer so bili Turki poraženi, je nastopilo delno olajšanje.

---

[44] Ivan Zelko, Statistika prebivalstva v Prekmurju leta 1698. Kronika, VI, Ljubljana, 1956, 85

[45] I. Zelko, Zgodovina Bistric v Prekmurju, v knjigi Sad ljubezni do Boga in domovine. Murska Sobota 1972, str. 7.

[46] Jožef Klekl ml., Törniscse. Kalendar Srca Jezužovoga, za leto 1910, 60.

**Vinko Juretič**, turniški župnik, je sestavil zapisnik duš leta 1669, približno 25 let po odvzemu župnije protestantom in po 5 letih mirnejših časov, kar zadeva turško ropanje in izžemanje v teh krajih.

Kakšne podatke navaja v zapisniku? Število duš v župniji z navedbo, koliko je članov v posamezni družini in kakšna je njihova verska pripadnost. Vseh je bilo 3402 in od teh 87 heretikov (prim. priloga 1 v razpravi). Dalje navaja družbeno pripadnost (podložniki, svobodnjaki-nobiles in zemljiški gospod); dajatve župljanov župniku — in končno še navaja **število velikonočnih spovedancev v postnem času leta 1669:** »Anno 1669 confessi in quadragesima duo millia octuaginta quinque — 2085 — Vincentius Juretich, parochus Turniscensis« (prim. razpravo, str. 88).

Število velikonočnih obhajancev je važen podatek, ki nam daje vpogled v takratno dušno pastirstvo.

Ako odštejemo od skupnega števila 3315 katoličanov v turniški pražupniji število vernikov, ki še niso bili sposobni za prejem sv. spovedi (otroci, confessionis incapaces), potem ugotovimo, koliko jih je prejelo leta 1669 velikonočno obhajilo. Iz tega je tudi razvidno, kako je bilo zopet uvedeno katoliško bogoslužje po 25 letih odvzema turniške cerkve protestantom.

Po današnji statistični metodi velja razmerje, da je od vsega katoliškega prebivalstva 5/7 sposobnih za prejem sv. obhajila in spovedi (confessionis capaces) in 2/7 nesposobnih (confessionis incapaces).

Od števila 3315 je 5/7 2368 confessionis capaces — ali 71,43 %; in 2/7 947 confessionis incapaces — ali 28,5 %. Dejansko je prejelo sv. obhajilo za veliko noč 2085 spovedancev. Po današnjem merilu torej 283 katoličanov leta 1669 v turniški pražupniji ni prejelo velikonočnega sv. obhajila. Toda vprašanje je, ali smemo vzeti današnje merilo med confessionis capaces in incapaces tudi za razmerje med spovedanci in nesposobnimi za spoved za leto 1669. Kajti starost prvoobhajancev je v današnjih dneh vsekakor nižja, kot je bila recimo pred 300 leti. Tako da moramo nekaj odstotkov od števila 283 prišteti še k »confessionis incapaces«.

Primerjava s stanjem iz leta 1778 na istem področju nam bo pokazala, da je župnik Vinko Juretič skrbno vodil dušno pastirstvo, kljub še znatnemu delu »krivovercev« v župniji.

Vizitacijski zapisnik iz leta 1778[47] navaja naslednje podatke o številu sposobnih in nesposobnih za spoved na nekdanjem ozemlju turniške pražupnije:

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| Župnija **Turnišče:** | conf. capaces | 3108 duš, | conf. incap. | 1185 duš; |
| Župnija **Beltinci:** | conf. capaces | 3052 duš, | conf. incap. | 885 duš; |
| Skupno | | 6160 duš | | 2070 duš. |

Vseh prebivalcev je bilo **8230 duš.**

Ako primerjamo stanje iz let 1669 in 1778, spoznamo, da je župnik Vinko Juretič vodil dušno pastirstvo s tolikšnim uspehom kot v normalnem mirnem razdobju, čeprav po verski zmedi reformacijskih novotarij. Saj so njegovi župljani evangeličanske vere iz vasi Lipovci, Gančani in Bratonci zahajali v Bogojino k predikantu vse do leta 1668, ko je bila bogojanska



[47] Visitatio canonica 1778. Škofijski arhiv v Szombathelyu.

cerkev vrnjena katoličanom.[48] Še leta 1688 je bilo v turniški župniji »veliko« krivovercev in sektarcev, vendar ni bilo pohujšanja med katoličani, kakor pravi vizitacijski zapisnik.[49]

Posledice reformacije so bile v glavnem že premagane, val protestantizma sploh ni v celoti zajel turniške pražupnije. — Vse drugače je bilo stanje v sosednji dekaniji, to je v gvőrski škofiji.

Zapisnik duš iz leta 1669 je tudi važen dokument, ki nam daje odgovor, zakaj je danes v dolnjem Prekmurju, predvsem na ozemlju turniške pražupnije, homogeno katoliško prebivalstvo, medtem ko je v soboški dekaniji močno pomešano z evangeličani, ki imajo svoj začetek v času reformacije v Prekmurju.

Večina cerkva v soboški dekaniji je zopet prešla v upravo katoliške Cerkve v letih 1672/73.[50] Leta 1698 — po 25 letih katoliškega dušnega pastirstva je bilo v soboški dekaniji od 10.516 prebivalcev le 1283 katoličanov in še otroci, ki so jih prištevali h katoliški veri, ker so bili krščeni po katoliškem duhovniku.[51] V mnogih primerih pravi vizitacijski zapisnik iz leta 1698 tako kot za Selo, namreč: »in hac possessione numerant animae universim 37 — et sunt omnes acatholici praeter parvulos«.[52] Čeprav so bile cerkve v dekaniji — razen treh (Gornji Petrovci, Sv. Benedikt s Selom in Hodoš) — katoliške, so bili verniki večinoma nekatoličani, ali kakor pravi vizitator opat Štefan Kazó: »Tametsi reliquae acclesiae sint catholicorum eosdem tamen plerumque esse acatholicorum; eosque qui se catholicos profitentur, existere perfrigidos.«[53]

Ko se sprašuje opat Štefan Kazó o vzrokih, zakaj se je reformacija v soboški dekaniji in v vsej Železni županiji tako razširila in zakaj je okoli leta 1698 versko stanje tako porazno za katoliško Cerkev, pravi, da se je herezija tako zelo razširila zaradi pogostih vojn in zaradi **velike brezbrižnosti cerkvene in svetne gosposke** (Haeresim non aliunde invaluisse tantopere primo, ob frequentissimos armorum tumultus, qui sunt alae praepetes evehendae pravitatis haereticae. 2-do, ob luculentam et Dominorum Dominorum Praelatorum et Magnatum incuriam. Illorum quidem, quia de parochis, ac ministris providere negligentes, venere lupi rapaces, qui gregi Domineo ne utiquam parcentes, cladem intulerunt exitialem, stragemque ediderunt ingentem. Horum autem quia tepidum habent zelum religionis catholicae, vel in suis subditis promovendae. Quinam potius officiales ac provisores in suis bonis imponunt acatholicos eosque fovent, qui tam aucthoritate ac exemplo, quam etiam informatione et comminatione, nocendique malignitate etiam proclives plebis animos aversunt, quominus convertantur . . .«[54]

Zares, győrska škofija se je malo zanimala za dušno pastirstvo na terenu. Saj je v vsem XVII. stoletju izvedla le **eno vizitacijo** svojih cerkva — in sicer v letih 1697/1698.

---

[48] Nadbiskupski arhiv v Zagrebu. Protokoli: Br. 1/I-in Br. 3/III.
[49] Nadbiskupski arhiv Zagreb. Protokoli: Br. 70/I.
[50] I. Zelko, Protestantska cerkvena uprava v Prekmurju od konca XVI. stoletja do leta 1781. Bogoslovni vestnik, 1970, 223.
[51] Visitatio canonica 1698, str. 728, 795. Škofijski arhiv v Szombathelyu.
[52] Vis. can. 1698, 728. Škof. arhiv v Szombathelyu.
[53] Vis. can. 1698, 795. Škof. arhiv v Szombathelyu.
[54] Vis. can. 1698, v uvodu točka IV. Škof. arhiv v Szombathelyu.

V istem stoletju je izvedla zagrebška škofija nič manj kot devetkrat vizitacijo svojih župnij v dolnjem Prekmurju — in sicer v letih: 1640, 1649, 1669, 1688, 1690, 1691, 1692, 1693, 1698.[55]

XVII. stoletje je bilo odločilno za versko pripadnost prebivalstva v Prekmurju v naslednjih stoletjih. Zapisnik duš iz leta 1669 nas seznanja, kako je skrbela duhovščina na terenu za dušno pastirstvo v turniški pražupniji. Vizitacijski zapisniki zagrebške škofije pa so ogledalo, kako se je zagrebška škofija zanimala za versko življenje duhovščine in vernikov.

Ob ustanovitvi somboteljske škofije leta 1777 je bilo 16 zagrebških župnij severno od reke Mure pridruženih somboteljski škofiji: ex Dioccesi vero Zagrabiensi in eodem Comitatu Szaladiensi Districtum Transmuranum nuncupatum cum sexdesim Paorchiis, earumque filialibus, ab eodem Episcopatum (ut praefertur) dismembratum...[56]

To je 5 župnij v dolnjem Prekmurju in še 11 župnij na Madžarskem, ki so pripadale do leta 1777 k zagrebški škofiji. V večini teh župnij so bili vsi katoličani, razen v Csesztregu in v Szent György-vőlgyu. Verska statistika nas pouči, da je bila v župnijah zagrebške škofije ohranjena katoliška vera, v győrski pa ne.

Leta 1831 je bilo v bivših zagrebških župnijah naslednje versko stanje: a) V 5 prekmurskih župnijah je bilo 19.001 katoličanov in 9 evangeličanov — in b) v 11 madžarskih župnijah je bilo 23.037 katoličanov, 915 evangeličanov (od teh 682 evangeličanov v Czesztregu) in 1548 kalvincev (od teh 1544 kalvincev v Szent György-vőlgyu).

Istočasno je bilo v bivših győrskih župnijah versko mešano prebivalstvo.

a) V gornjem Prekmurju, v distriktu Tótság — Slovenska krajina, je bilo leta 1831: 15.193 katoličanov, 11.361 evangeličanov in 76 kalvincev.

b) V Őrségu (Stražna krajina) pa je bilo 6992 katoličanov, 1914 evangeličanov in 4776 kalvincev. Hodoš in Domanjševci sta spadala k Stražni krajini in je prebivalstvo tu upoštevano.[57]

V XVII. stoletju je győrska škofija zanemarila skrb za dušne pastirje, ali kakor dalje pravi vizitator Štefan Kazó: »Zato so prišli grabežljivi volkovi, ki niso prizanašali Gospodovi čredi, marveč so ji prizadeli pogubno izgubo in ji povzročili ogromno opustošenje«.

Ko je opat Štefan Kazó končal leta 1698 vizitacijo župnij v soboški dekaniji, ki se je takrat imenovala Tótság — Slovenska krajina, je med drugimi opazkami zapisal tudi tole:

V tem distriktu sta pravzaprav dve župniji nekatoliški, namreč: hrib Sv. Benedikta in hrib Sv. Trojice... Distrikt je večinoma odvisen od imenovanih dveh cerkva. Odtod se drugi nalezujejo krivoverske popačenosti, se v njej utrjujejo in se po njej ljudstvo odvrača od prave vere... in ker ne pripadajo k enemu gospostvu, zato jih tudi nikdo ne brzda niti s strahom niti z oblastjo; še več, v svoji kljubovalnosti si marsikaj upajo in si drznejo (storiti) brez strahu pred kaznijo (in hoc districtu duas dumtaxat esse parochias acatholicorum; scilicet montem S. Benedicti et montem SSS. Trini-

[55] Nadbiskupski arhiv Zagreb. Protokoli: Br. 1/I, Br. 3/III, Br. 70/I.
[56] Gy. Géfin, A szombathelyi egyházmegye története 1. kötet Szombathely, 1929, 411.
[57] Prim. Schematismus ven. cleri diaecesis Sabariensis pro anno MDCCCXXXI. Sabariae, str. 57, 85, 102—116.

tatis... Plerumque hunc districtum dependere a praefatis duabus ecclesiis; exindeque heterodoxa pravitate imbui, corrumpi et confirmari, populamque ab amplectanda fide orthodoxa subarceri...; eosdem ecclesias ad diversa nobilium bona revocari: et si quidem uni non subiacerent dominio, ex eo etiam nullo eosdem cohiberi, aut metu, aut imperio: verum sua pro contumatia, omnia susque deque licere ac impune etiam audere).[58]

Res sta imeli župniji Sv. Benedikt in Sv. Trojica v Gornjih Petrovcih vpliv v dekaniji, kot pravi opat Kazó. Vzemimo primer Martjanci. Župnija Martjanci je bila odvzeta protestantom okoli leta 1672/1673. Ob vizitaciji župnije leta 1698 je bil župnik Matija Pavel Tusilovič.[59] Leta 1702 je bil martjanski župnik Matija Slavic (leta 1698 župnik v Soboti), ki je dal obokati cerkev, kakor poroča vizitacijski zapisnik iz leta 1756.[60]

Nato je nastopilo še večje pomanjkanje katoliških duhovnikov v dekaniji in leta 1713 je vodil martjansko župnijo laik. Vizitacijski zapisnik iz leta 1713 ga imenuje: parochia Martyancz habet ludirectores et licentiatum catholicum.[61]

Licenciat in organisti so podlegli protestantskemu vplivu in so martjansko župnijo pridružili protestantom. Tako da ima protestantski zgodovinar Sándor Payr župnijo Martjanci leta 1725 za evangeličansko župnijo, ki jo je zopet okupiral župnik (occupata per plebanum).[62]

Zanimivo je dejstvo, da so vzniknile prve protestantske župnije po tolerančnem patentu leta 1781 prav na tem področju. V Puconcih je nastala nova evangeličanska župnija leta 1783 — na območju martjanske župnije. V Križevcih leta 1783 na območju župnij Sv. Benedikta in Gornjih Petrovcih. Kmalu nato tudi na Hodošu. Te tri evangeličanske župnije navaja Payr, da so obstajale že leta 1786.[62a]

Zemljiška gospoda (nobiles) v Gornjih Petrovcih in pri Sv. Benediktu ni konvertirala. V isti veri so ostali tudi njihovi podložniki.

Győrski škof bi bil mogel pravočasno doseči vrnitev cerkva katoličanom v dekaniji v smislu verskega zakona iz leta 1681 in 1687 o artikuliranih krajih, po katerem so protestantski duhovniki svobodno opravljali bogoslužje le v artikuliranih krajih. V Železni županiji sta bila artikulirana kraja Nemescsó in za kalvince Dőmőlk. Gornji Petrovci, Sv. Benedikt v Kančovcih in Hodoš niso bili artikulirani kraji. V Stražni krajini (Őrség), kjer je bila župnija Hodoš, ni bilo leta 1698 in leta 1713 še nobenega katoliškega duhovnika.[63]

V XVII. stoletju se győrski škof ni zanimal za verske razmere v škofiji, kakor poroča vizitator opat Kazó. Šele leta 1731 je posegel vmes győrski škof Zinzendorf in v letih 1732 in 1733 so vrnili protestanti katoličanom njihove nekdanje cerkve.[64] Toda za konvertiranje ljudstva je bilo že pozno. Saj tudi ni bilo dovolj katoliških duhovnikov v dekaniji.

---

[58] Visitatio canonica Kazoiana 1698, 795. Škofijski arhiv v Szombathelyu.
[59] I. Zelko, kot op. 50.
[60] Vis. can. 1756. Šk. arhiv v Szombathelyu.
[61] Vis. can. 1713/1714. Šk. arhiv v Szombathelyu.
[62] S. Payr, Egyháztörténeti emlékek. I. Sopron, 1910, 371.
[62a] S. Payr, n. d., I. 380.
[63] A szombathelyi püspöki megye papságának névtára. Szombathely 1889, 83.
[64] Vis. can. 1756, str. 1204, 1241. Šk. arhiv v Szombathelyu. S. Payr, n. d., I. 292, 295.

V istem razdobju je zagrebška škofija oskrbela župnije v dolnjem Prekmurju z dobrimi dušnimi pastirji, kot je bil npr. Vinko Juretič iz leta 1669, ki je sestavil na lastno pobudo obširen in natančen zapisnik duš, iz katerega je tudi razvidno, koliko vernikov v župniji je prejelo sv. zakramente ob véliki noči.

## 3. SMISELNA DELITEV PRAŽUPNIJE V NOVE ŽUPNIJE

Odločilo dejstvo, ki je vplivalo na delitev pražupnije Turnišče, je bila intenzivnost naseljenosti tega ozemlja. Prvotno je bilo najbolj naseljeno območje ob reki Ledavi in bližina Turnišča ali Črnca. Tudi ostalo območje je bilo sorazmerno gosto naseljeno že v XI.—XII. stoletju, predvsem trikot Turnišče—Beltinci—Črensovci.

Na območju: Brezovica, Mala in Vélika Polana, Dolnja Bistrica, Trnje in Žiški — se je začela kolonizacija šele v XIII.—XIV. stoletju. Kajti v drugi polovici XIV. stoletja je bilo na vsem tem območju le 15—20 domov (prim. razprava str. 59). Na istem območju izkazuje statistika iz leta 1921: 4325 prebivalcev.

Prav zato je razumljivo, zakaj je nastal prvotni sedež pražupnije v Črncu, v bližini Turnišča.

V XVIII. stoletju je prebivalstvo zelo naraslo. Nastopili so mirnejši časi. Dvignilo se je gospodarsko stanje in v obdelavo so pritegnili večje površine zemlje. Gostota naseljenosti se je spremenila. Območje ob reki Ledavi je bilo opustošeno v XVI.—XVII. stoletju in gostota naseljenosti se je pomaknila od Črnca do Turnišča na jug in jugozahod. Leta 1669 je bilo v turniški pražupniji 3402 prebivalca — in leta 1793 je bilo na istem območju 7884 prebivalcev (prim. razprava — priloga 1).

Dušnopastirska potreba je zahtevala novo župnijsko središče, da bi se pospeševalo versko življenje med prebivalci, ki so sicer v globoki verski zasidranosti radi hodili v turniško cerkev, vendar so že v srednjem veku imeli svoje kapele, kjer je večkrat letno opravljal turniški župnik božjo službo, tako v Beltincih, v Črensovcih in v Dokležovju, in ob katerih so pokopavali svoje rajne.[65]

Pri realizaciji nove župnije so imeli prednost Beltinci. Ne le zato, ker so bili zemljepisno v središču nameravane nove župnije. Tu je bil tudi sedež zemljiškega gospoda, ki je odločilno vplival na ustanovitev župnije v Beltincih. Zemljiški gospod general Ladislav Ebergényi je že leta 1742 dal zgraditi novo cerkev, ki je imela prostora za 2000 oseb (prim. razprava str. 40).

Ustanovitev župnije je pospešil turniški župnijski upravitelj Nikolaj Gollacz, ki je upravljal župnijo od junija 1759 do junija 1760.[66] Po smrti turniškega župnika in vicearhidiakona Janeza Hermana.

Župnija Beltinci je bila formalno ustanovljena leta 1760 in patronatsko pravico nad novo župnijo je prevzela beltinska zemljiška gospoda. Na Kenedicsevi zemljevidni karti je zarisana župnijska meja med župnijama Beltinci in Turnišče. Teritorij pražupnije je bil razdeljen na dve enaki polovici.

[65] I. Zelko, Zgodovina Bistric v Prekmurju, str. 25.
[66] Mrtvaška knjiga župnije Turnišče za leti 1759 in 1760.

Ob ustanovitvi beltinske župnije je cerkvena oblast vsekakor domnevala, da bosta dve župniji zadoščali za celoto ozemlje. Toda razvoj je šel naprej, saj je naraslo prebivalstvo na ozemlju pražupnije od 7884 prebivalcev v letu 1793 — na 10.898 prebivalcev v letu 1831 (prim. razprava, priloga 1). To se pravi, da je bil prirastek v 40 letih okoli 3000 oseb.

Tudi ni bilo ugodno za prebivalce treh Bistric, da so bili pritegnjeni v župnijo Beltinci. Prav tako je bilo 4—6 km daleč iz vasi Črensovci, Trnje in Žižki v Turnišče.

Že v srednjem veku je pokazala dušnopastirska potreba, kateri kraj ima središčno lego in kje si naj verniki postavijo kapelo, ob kateri pokopavajo svoje mrliče iz okoliških vasi, da jih ni treba nositi 8—9 km daleč k župnijski cerkvi v Črncu — Turnišču. To je bil kraj Črensovci, kjer se omenja kapela sv. križa že v XIV. stoletju (prim. razprava str. 50). Že stoletja pred ustanovitvijo župnije v Črensovcih je prihajal turniški župnik opravljat božjo službo ob »mladih« nedeljah, na praznik najdenja (3. V.) in povišanja sv. križa, kakor pravi vizitacijski zapisnik iz leta 1703.[67]

Po podatkih vizitacijskega zapisnika iz leta 1747 so pokopavali svoje rajne ob kapeli sv. križa v Črensovcih prebivalci iz vasi: Črensovci, vključno Trnje ter Žiški, vse tri Bistrice in Melinci.[68]

Navedene okoliščine so jasno pokazale, kje naj bo tretji sedež župnije na ozemlju turniške pražupnije. Tako je bila ustanovljena leta 1807 župnija v Črensovcih, h kateri so pritegnili najbolj oddaljene naselbine iz obeh dotedanjih župnij: iz Beltinec tri Bistrice; — iz Turnišča pa Črensovce, Trnje in Žiške. Novoustanovljena župnija v Črensovcih je imela ob ustanovitvi 2368 prebivalcev.[69]

V gospodarskem oziru je pomagal pri ustanovitvi župnije v Črensovcih zemljiški gospod Ludvik Csáky, ki je dal na razpolago zgradbo in zemljišče za župnišče (prim. razprava str. 51). Cerkveno patronatstvo nad župnijo pa je sprejel madžarski verski sklad. O patronatu župnije v Črensovcih pravi vizitacijski zapisnik iz leta 1811:

»Possessio haec Cserencsocz, antea parochiae Turnischensi adfiliata, nonnisi recentius anno scilicet 1807 in propriam curatiam erecta est. Quae cum congruam suam e Fundo Religionario habeat, constituitur etiam sub iure praesente Excelsi Consilii Regii Localis Hungarici.«[70]

## 4. VERSKO ŽIVLJENJE

Kako je gospodarska in družbena struktura turniške pražupnije vplivala na versko življenje, to nam bosta osvetlili poglavji o verskem življenju ter o turniški cerkvi in cerkvenih patronih.

Teritorialno je bila turniška pražupnija obsežna. Turniški župnik bi sam težko opravljal dušnopastirsko službo, ako bi ne bil imel pomoči. Že v srednjem veku je imel kaplana. Imena kaplanov iz novega veka so znana.

---

[67] Fr. Kovačič, Gradivo za prekmursko zgodovino. Časopis za zgodovino in narodopisje, XXI, Maribor, 1926, 17.
[68] Nadbiskupski arhiv Zagreb. Protokoli: Br. 75/VI.
[69] I. Zelko, Zgodovina Bistric v Prekmurju, . . . str. 27.
[70] Visitatio canonica 1811. Župnijski arhiv Črensovci.

Pogosto so bili kaplani redovniki, največkrat frančiškani iz Varaždina ali iz ormoškega frančiškanskega samostana.[71]

V cerkveni upravi zagrebške škofije je imel turniški župnik odličen in odgovoren položaj. Često so bili turniški župniki vicearhidiakoni v prekmurskem delu beksinskega arhidiakonata. Tako so bili vicearhidiakoni: župnik Hernycze leta 1466; dalje župnik Mihael leta 1501 in Janez Herman od leta 1731—1759.[72] Vsa imena vicearhidiakonov pa niso znana.

Versko življenje župnije odseva iz verske statistike. Zapisnik duš župnika Vinka Juretiča iz leta 1669, v katerem podaja število velikonočnih obhajancev, nam je že znan. Turniški župnik Peter Pavlušič poroča leta 1688, da so vsi župljani prejeli vélikonočno obhajilo.[73]

Popolnejšo sliko o verskem življenju moremo dobiti iz vizitacijskega zapisnika iz leta 1778; ki pravi:

Ordo Divinorum in Matre juxta Instructionem recenter emanatam inviolabiliter servatur. In filiali Cserencsocz singulo mense Dominica post Novi lunari Divino Ordine, qvo in Matre servatur, ita tamen ut Divina Domi qvoqve semper peragantur. Praeterea in Inventione et Exaltatione S. Crucis solemnitas Ecclesiae celebratur in adventu vero per Triduum Rorate decantantur, et in Quadragesina ibidem Pueri catechisantur, et per triduum Sacramentales fidelium confessiones excipiuntur.

Red božje službe se je upravljal v župnijski cerkvi natanko po nedavno uvedeni Instrukciji. Instrukcija[73a] je bila navodilo prvega somboteljskega škofa Jánoša Szilyja duhovnikom, kako naj vodijo dušno pastirstvo in skrbijo za lastno posvečenje. Leta 1818 je bila Instrukcija označena kot »Compendium quoddam totius moralis ac saluberrimae vitae ac zeli sacerdotalis leges in se complectitur.« — V somboteljski škofiji je bila Instrukcija 150 let kot glavno vodilo duhovnikom. Nadomestilo za Instrukcijo so »Statuta Dioccesis Sabariensis«, ki jih je izdala somboteljska sinoda leta 1927.[74]

V vizitacijskem zapisniku iz leta 1778 je posebej poudarjeno, da se opravlja služba božja v turniški župniji »inciolabiliter« v smislu Instrukcije. Iz tega moremo sklepati, da so duhovniki v zagrebški škofiji tako skrbno vodili dušno pastirstvo že prejšnja leta, kot je po letu 1777 uvajal škof Szily v somboteljski škofiji. V župnijski cerkvi je bila božja služba tudi takrat, ko je bilo bogoslužje pri podružnicah.

Obenem je podan spored bogoslužja in katehizacije pri podružnici v Črensovcih. V adventu so bile trikrat svitanice in ob tej priliki je bila vsekakor priložnost za adventno spoved in obhajilo. Enako so bili v postu določeni trije dnevi za prejem sv. zakramentov in za katehizacijo otrok.

Isti spored bogoslužja je bil pri podružnicah že za zagrebške škofije. Vizitacijski zapisnik iz leta 1703 pravi, da je bila v Črensovcih božja služba ob mladih nedeljah, v poletnem času pa na praznik najdenja (3. V.) in povišanja sv. križa (14. IX.). Sicer pa pravi zapisnik iz leta 1698, da je turniški župnik razen ob cerkvenem godu druge nedelje pri podružnicah le prosto-

---

[71] I. Zelko, n. d., str. 9.
[72] I. Zelko, n. d., str. 6, 8.
[73] Fr. Kovačič, n. d., ČZM, 1926, 16.
[73a] a Celoten naslov: Instructio Ven. Cleri Dioecesis Sabariensis. Vindobonae, Trattner, 1777.
[74] Prim. Gy. Géfin, n. d., I. 35—36.

voljno opravljal božjo službo in so mu takrat morali dati tamkajšnji vaščani kosilo.[75]

Razcvet verskega življenja je moč presojati tudi po bratovščinah, ki obstajajo in delujejo v župniji. Tako poroča vizitacijski zapisnik iz leta 1778 o beltinski župniji, ki se je leta 1760 ločila od turniške pražupnije, da sta v župniji ustanovljeni bratovščini krščanskega nauka in Najsvetejšega zakramenta.[76]

Da so duhovniki v turniški pražupniji zelo skrbeli za versko življenje, priča tudi to, da je bila turniška cerkev romarska, kjer so ljudje prejemali po Marijini priprošnji mnoga stoletja izredne milosti od Boga.

Marsikatero romanje ima začetek v času križarskih vojn. Kdaj se je začelo romanje k turniški Marijini milostni podobi, s tem ni podatkov. Pač pa je bilo romanje v XIV. stoletju že v polnem razcvetu. Za dokaz navedem dve sliki iz turniške cerkve, ki sta v zvezi z romanjem.

Prva slika je **Marija Devica zavetnica s plaščem.** Bila je naslikana na loku okrog apside, kjer so odkrili starejšo plast slikarije, ki je iz prve polovice XIV. stoletja. Ohranjene so bile Marijina slika in nekaj glav pod plaščem. Čez to prvotno slikarijo, ki je bila zaradi povečave okna deloma uničena, je naslikal Janez Aquila iz Radgone leta 1393 isti prizor še enkrat.[77]

V razvoju Marijinega češčenja ima češčenje Marije kot zavetnice človeštva s plaščem posebno mesto. Čas največje razširjenosti češčenja Marijinih slik in podob s plaščem je prav XIV. in XV. stoletje.[78]

Župljani in romarji so imeli pred seboj prizor: »čudodelno« Marijino podobo na oltarju in nad oltarjem na loku apside naslikano Marijo Devico, zavetnico s plaščem, kakor je bilo to v popolnejši umetniški obliki upodobljeno sto let pozneje v Marijini romarski cerkvi na Ptujski gori.

Druga slika je suplikacijska slika iz leta 1383. Leta 1928 sta odkrila v turniški stari cerkvi Fr. Stele in M. Sternen donatorsko slikarijo iz leta 1383. Slikarija je pokrivala pritličje prezbiterija od slavoloka do dvojnih zakristijskih vrat in je bila okoli 160 cm visoka in 250 cm široka. — Slika prikazuje člane Bánfyjeve družine, kako se z molitvijo obračajo k na tronu sedeči Mariji z Detetom Jezusom v naročju.[79]

Mariji, patroni turniške cerkve, se priporoča rodbina četverih oseb. Njihovo prošnjo podpirata patrona obeh starejših oseb, namreč: Nikolaja I. Bánfyja (umrl: l. 1356) podpira sv. škof Nikolaj, ki ga pa na poškodovani sliki ni moči razpoznati. Ladislava, sina Nikolaja, ki kleči pred Marijo obenem z dvema sinovoma, podpira sv. Ladislav, madžarski kralj. Oblečen je v viteški oklep. Z desno roko kaže na skupino pred seboj (na Ladislava in dva njegova otroka) in jih predstavlja Mariji, držeč navzgor proti desni razvijajoč se trak, ki je, žal, nečitljiv, — levico pa opira na sulico. T. Bogyay ugotavlja, da je ta svetnik — vojak sv. Ladislav.[80]

---

[75] Fr. Kovačič, n. d., ČZN, 1926, 17.
[76] Visitatio canonica Szilyiana 1778, Žup. Beltinci, str. 214.
[77] Fr. Stele, Umetnost v Slovenski krajini. Slovenska krajina (zbornik). Beltinci, 1935, 29.
[78] Fr. Stele, Ptujska gora, Ljubljana 1966, 72.
[79] Prim. Fr. Stele, Donatorska slika iz l. 1383 v Turnišču. Zbornik za umetnostno zgodovino (ZUZ). Nova vrsta, letnik I. Ljubljana, 1951, 119—122.
[80] T. Bogyay, Koga kažejo podobe donatorjev na turniški sliki. — ZUZ, letnik I. Ljubljana, 1951, 135.

V smislu srednjeveškega pojmovanja so figure patronov skoraj dvakrat tako velike kakor njuni varovanci. Tako vidimo tudi v turniškem primeru. Sv. Ladislav je naslikan skoraj enkrat večji kot njegov varovanec Ladislav Bánfy, ki kleči pred njim, obrnjen k Mariji. — Na podlagi dolgih napisanih trakov, ki jih držijo naslikane figure in jih molé proti Mariji — in na podlagi neštetih srednjeveških analogij je gotovo, da slika ne prikazuje častilne molitve (adoratio), temveč prošnjo molitve (supplicatio).[81]

Vsa slika je torej oblika roteče molitve, ki naj gledalce in obiskovalce Marijinega svetišča v Turnišču poziva še mnoga stoletja prav tako k molitvi. Slika razodeva zaupanje v Marijino prošnjo. Gotovo, da je bila slika velika vzpodbuda za vernike in romarje, ki so s tem večjim zaupanjem prihajali v turniško cerkev, pripročati se Marijini priprošnji, ko so videli vzgled svojega zemljiškega gospoda.

Sliki: Marija Devica, zavetnica s plaščem iz prve polovice XIV. stoletja in suplikacijska slika iz leta 1383 nam zgovorno pričata, da je bilo romanje k Mariji v turniški cerkvi na višku že v XIV. stoletju.

Pisatelj Starin železnih ino salajskih Slovenov Jožef Košič pravi, da so prihajali k Mariji »na pûstini« (Turnišče) romarji s Štajerskega, Hrvatskega in Madžarskega ter govorili o čudežnih ozdravljenjih različnih bolezni na Marijino priprošnjo. Dalje pravi o Nikolaju Bánfyju, slavonskem banu, ki ga prikazuje donatorska slika iz leta 1383 (in za katero Košič ni vedel), da se je postil ob kruhu in vodi na biljo pred praznikom Marijinega vnebovzetja. Na sam praznik je prišel peš, če ga niso ovirali državni posli, s procesijo iz Lendave v Turnišče in tu prejel sv. zakramente. Pri Radmožancih je dal narediti novo pot — bližnjico tako, da je dal presekati gozd. Tako je nastalo novo naselje Banuta (banska pot),[82] ki se javlja leta 1649 kot samostojno naselje,[83] medtem ko ga še med srednjeveškimi naselbinami ni najti.[84]

V zahvalo za uslišano prošnjo je daroval turniški cerkvi njivo za 7 mernikov žita Gabriel Kővér med leti 1570—1578. Daroval je tudi Janez Gráter, graničarski oficir, vinograd za 40 veder vina v Medmurju, v hribu Selščak.[85]

Turški vpadi in reformacija sta v XVII. stoletju ovirali romanje. Nov razcvet božje poti v Turnišču je prineslo XVIII. stoletje. O tem priča bakrorez, ki je nastal sredi XVIII. stoletja in s katerim so izdelovali slike turniške Marijine podobe in cerkve za romarje. Sredi slike tega bakroreza je pod Marijinim podnožjem napis:

B.M.V. colitur sub Diaecesi Zagrabiensi Turnyschae prope fluvium Murae in Dominio Ballat. comit. Csáky — (Blaženo Marijo Devico častijo v Turnišču blizu reke Mure v zagrebški škofiji na veleposestvu grofov Csákyjev).

Iz napisa je razvidno, da je bakrorez nastal še za zagrebške škofije, tj. pred letom 1777. Omenjena je tudi rodbina Csáky, ki je imela takrat patronatstvo v turniški cerkvi. Rodbina Csáky si je pridobila beltinsko velepo-

[81] T. Bogyay, n. d., str. 129.
[82] (Jožef Košič), Starine železnih ino salajskih Slovenov. ČZN, 1914, citiram po posebnem odtisu, str. 14, 15.
[83] Nadbiskupski arhiv Zagreb. Protokoli: Br. 1/I.
[84] D. Csánki, n. d., III. str. 31—34.
[85] Štefan Salay, Cerkev Törjanska, nikda z imenom: cerkev Bl. D, Marie v nebovzeto za podlogom.n Kalendar Srca Jezušovoga, 1905, 68.

sestvo po letu 1724 (prim. razprava, str. 40). Pod napisom na sliki je upodobljena turniška cerkev, kapela sv. Antona in ob kapeli župnišče.[86]

To je najstarejša ohranjena slika turniške cerkve, ki ustreza popisu cerkve po sočasnih vizitacijskih zapisnikih, npr. leta 1747[87] in leta 1778.[88]

O romarjih v Turnišče pripoveduje Jožef Košič, da so zaročenci romali pred sklenitvijo zakona k Mariji v Turnišču, da so si zagotovili blagoslov v zakonu, ker je bila splošna vera, da zakonci, ki niso poromali k Mariji, trpijo zaradi medsebojnih prepirov. Služinčad si je pred vstopom v službo izgovorila, da bo smela vsaj enkrat letno poromati k Mariji v Turnišču.[89]

## 5. TURNIŠKA CERKEV IN CERKVENI PATRONI

V razpravi so navedeni zemljiški gospodje, ki so bili istočasno tudi cerkveni patroni. Da spoznamo, kakšen odnos so imeli do cerkva v turniški pražupniji, zato o tem razpravljam obširneje.

Pred letom 1265 so bili srditi boji, ropanja in požigi med rodovino Jure, ki je bil prvotni zemljiški gospod v turniški pražupniji; — in dolnjelendavskimi Haholdi (poznejši: Bánfyji). Vmes je posegel tudi madžarski kralj Béla IV. (prim. razprava, str. 34), da bi preprečil sovražnosti med rodovinama. Tako je prišlo do sprave med obema rodovinama, kar se je slovesno izvedlo leta 1267 v turniški cerkvi, ki se je takrat imenovala **Črnska** (S. Marie Churnuch).[90]

Rodovina Jure se je morala umakniti. Do leta 1267 je imela patronatstvo nad turniško (črnsko) cerkvijo rodovina **Jure.** Po odhodu rodovine Jure na Goričko (Gornji Petrovci, Sv. Benedikt in še 5 sosednjih vasi) so prevzeli patronatstvo nad turniško cerkvijo dolnjelendavski Bánfyji in so ga obdržali do leta 1644, ko je rod v moškem kolenu izumrl.

Kakšna je bila turniška (črnska) cerkev za rodovine Jure?

Črnsko cerkev je v XIII. stoletju predstavljalo svetišče stare turniške cerkve. Cerkev je imela leta 1267 še polkrožno apsido in v ladji raven lesen strop. Šele v drugi polovici XIV. stoletja je dobila gotsko obliko.[91]

Že takrat je morala biti poslikana. Kajti F. Stele je ugotovil ob odkritju donatorske slike iz leta 1383, da spada ta slikarija že k tretji slikariji na tem mestu.[92]

Druga slikarija je iz prve polovice XIV stoletja. Prva, najstarejša, pa je iz XIII. stoletja.

Kot župnijska cerkev je morala imeti zakristijo in zvonik za zvonove. Saj je bilo okoli cerkve pokopališče, za vso pražupnijo, tako da je morala imeti cerkev tudi zvon za bogoslužje in pogrebe. Vsekakor smemo trditi,

---

[86] Prim. sliko, ki je objavljena pri članku: I. Zelko, Pomurje k Mariji na pûstini. Kalendar Srca Jezušovoga, 1942, 36.

[87] Nadbiskupski arhiv Zagreb. Protokoli: Br. 75/VI.

[88] Vis. can. Szilyjana. Šk. arhiv v Szombathelyu.

[89] (J. Košič), Starine železnih ino salajskih Slovenov, ČZN 1914, str. 18.

[90] G. Fejér, Codex diplomaticus Hungaricus ecclesiaticus ac civilis, IV/3. Budapest 1829, str. 405.

[91] Fr. Stele, Umetnost v Slovenski krajini. Slovenska krajina (zbornik). Beltinci. 1935. 23; M. Zadnikar, Umetnostni spomeniki v Pomurju, M. Sobota 1960, 90.

[92] Fr. Stele, Donatorska slika iz l. 1383 v Turnišču. ZUZ, letnik I. Ljubljana, 1951, 124.

da je bila prvotna zakristija ob severni steni cerkvice, kot je to bilo po dozidavi ladje v XIV. stoletju in vsa poznejša stoletja.

Ko so v XIV. stoletju zakristijo gotizirali — istočasno s prezbiterijem, so to naredili ali na prejšnjih romanskih temeljih, ali so pa celotno zakristijo znova prizidali in prejšnji zid odstranili.

Kakšen zvonik je imela prvotna turniška cerkev, o tem nam ni ničesar znanega. Ako pomislimo, da so imele podružnične kapele v pražupniji, ki so bile pred tem pokopališčne kapele, skromne stolpiče — ako je imela kapela sv. križa v Črensovcih leta 1669 lesen nadstrešni stolpič nad glavnimi vrati,[93] in v Dokležovju je imela kapela sv. Janeza Krstnika preprost stolp iz desk[94] potem je gotovo imela župnijska cerkev v svojem začetku prav tako zvonik, čeprav skromen.

Soliden zvonik je bil dozidan ob zakristiji, ki ga prikazuje še bakrorez iz XVIII. stoletja. Po dozidavi se pozna, da zvonik ni bil zgrajen istočasno z zakristijo. Vsekakor pa so ga morali prizidati že v XIV. stoletju in sicer pred dozidavo ladje. Ako bi bil pozidan pozneje ali istočasno z ladjo, bi ga bili postavili najverjetneje ob koncu ladje, kakor so npr. zgrajeni zvoniki v XIV. stoletju na zahodni strani ladje v Martjancih in v Veleméru.[95]

Ko opisujejo vizitacijski zapisniki iz XVII. in XVIII. stoletja cerkveno zgradbo, nič ne poročajo o legi zvonika.

V umetnostni zgodovini vlada glede lege zvonika v Turnišču nejasnost. Stelo prišteva turniško staro cerkev k prekmurski arhitekturni skupini, v kateri stoji zvonik redno pred zahodno steno v sredi.[96]

Zadnikar pravilno domneva, da je zaradi dvoje bifornih oken s krogovičji v zahodni steni — bil zvonik pred fasado pozneje prizidan,[97] pač pa ne razpravlja, kje je stal prvotni zvonik.

Ko opisuje vizitacijski zapisnik iz leta 1649 cerkveno zgradbo v Turnišču, govori takoj za zakristijo, o kateri pravi, da je obokana (sacristia cum formice), — o zvoniku in o dveh zvonovih.[98] Iz tega moremo sklepati, da je bil zvonik zraven zakristije. Viz. zapisnik iz leta 1669 pravi: »ecclesia murata tota, cum turri similiter murata ... campanas in turri tres«.[99]

Viz. zapisnik iz leta 1688: cerkvi je prizidan soliden, dobro proporcioniran zvonik, v katerem so viseli trije zvonovi.[100]

Vizitacijski zapisnik iz leta 1778 pravi, da ima cerkev »turrim muratam lamina novissime tactam. In qua campana 4 . . .«.[101]

Zanimiv je viz. zapisnik iz leta 1811, ki zadnjič govori o starem zvoniku iz srednjega veka, namreč:

»Turrim ecclesia habet unam muratam lamina tectam olim, sed jam hinc inde pertusum. In qua campana 4 . . .«.[102]

Kakor poroča viz. zapisnik iz leta 1811, je bila streha na zvoniku poškodovana. Deščice, s katerimi je bil pokrit zvonik, so bile luknjičaste (per-

[93] Fr. Kovačič, n. d. ČZN 1926, 17.
[94] Fr. Kovačič, n. d., ČZN 1926, 16.
[95] Prim. M. Zadnikar, n. d., 62, 98.
[96] Fr. Stele, n. d., str. 24.
[97] M. Zadnikar, n. d., str. 92.
[98] Nadbiskupski arhiv Zagreb. Protokoli: Br. 1/I.
[99] Nadbiskupski arhiv Zagreb. Protokoli: Br. 3/III.
[100] Fr. Kovačič, n. d., ČZN 1926, 14.
[101] Vis. can. Szilyiana 1778. Šk. arhiv v Szombathelyu.
[102] Vis. can. 1811. Župnijski arhiv v Turnišču.

tusum). In zares, čez dvajset let — leta 1829 je bil zgrajen nov sedanji zvonik ob koncu cerkvene ladje. Zidavo sta opravila arhitekt Franc Wenczel in izdelovalec ploščic za kritje zvonika Albert Horvath, ko je bil župnik Franc Novak, kaplan Jakob Sabar, učitelj-kantor: Jožef Némety in cerkveni ključarji (cehmeštri): Štefan Čizmazia (Turnišče) Jožef Šömen in Marko Špilak (Polana), Peter Ružič (Nedelica), Nikolaj Tkalec (Gomilica), Janez Krstnik Matjašec (Lipa), Jožef Magdič (Renkovci) in Mihael Raščan (Brezovica), — kot pravi posebna spominska listina, ki je v župnijskem arhivu v Turnišču:

**Pro memoria Futurorum**

Matris Ecclesiae privilegiati Oppidi Turnischa Turris ex toto de novo extructa est per Architectum Franciscum Wenczel, et Laminiarium Albertum Horváth Anno salutis reparatae millesimo octingentesimo vigesimo nono existentibus: Parocho A. R. O. Francisco Novak, Capellano A. R. D. Iacobo Szabar, ludirectore G. D. Josepho Németyi — Aeditui: Turnischensi: E. Stephano Czizmazia; Polanensibus: E. Josepho Sömen, et Marco Spilak; Nedeliczensi: Petor Rusits; Gumiliczensi: Nicolas Tkalecz; Lippaensi Joanne Baptista Matyasecz; Renkocziensi Josepho Magdics; Brezoviczensi Michaele Raschan.

Futura aetas! memorare praeteritos et eis bene precare!! Amen.

Tudi vizitacijski zapisnik iz leta 1830 poroča o zgraditvi novega zvonika v letu 1829: »Turrim habet (sc. ecclesia) unam muratam lamina tectam anno elapso ... 1829 ... totaliter de novo exstructam.«[103]

Prva ohranjena turniška cerkev, t.j. prezbiterij stare cerkve, je nastala v začetku XIII. stoletja,[104] to je v času, ko je bila patron turniške (črnske) cerkve še rodovina Jure. Ali je bila v svojem začetku lastniška cerkev rodovine Jure, ali pa je rodovina Jure kot zemljiški gospod pomagala graditi cerkev ob sodelovanju župljanov in potem izvajala patronatske pravice, ni jasno. Pač pa je gotovo, da ob delitvi posestva leta 1381 v listini, cerkev ni navedena, ker ni bila last nobenega od članov Banfyjeve rodbine (prim. razprava, str. 63). Enako stanje je bilo verjetno že za rodbine Jure.

Po slovitih slikarijah iz druge polovice XIV. stoletja, ki so ohranjene v stari turniški cerkvi in ki jih je naročila Bánfyjeva rodbina, moramo sklepati, da je ista rodbina izvedla že prej veliko gradbeno dejavnost v turniški cerkvi, namreč: gotizacijo prvotne turniške cerkve (sedaj prezbiterij) in zakristije ter dozidala cerkveno ladjo. Saj pravi Stele o imenovani slikariji, ki se nanaša na Bánfyjevo rodbino: »Turniška donatorska slika in posebno tudi ciklus legende sv. Ladislava v ladji so odmev teženj po uveljavljanju plemiške stanovske kulture v cerkvenem prostoru«.[105]

Župnik in verniki ne bi naročali takšnih slik za cerkev. Kako zelo je bila Bánfyjeva rodbina navezana na turniško cerkev, o tem govori tudi grobnica, ki jo je imela družina v prezbiteriju turniške cerkve. Viz. zapisnik iz leta 1688 poroča, da je tu počival Gašpar Bánfy.[106]

---

[103] Vis. can. 1830. Župnijski arhiv v Turnišču.
[104] M. Zadnikar, n. d., str. 91.
[105] Fr. Stele, n. d., ZUZ, 1951, 128.
[106] Fr. Kovačič, n. d., ČZN, 1926, 14.

Jurij Széchenyi, győrski škof, je postal cerkveni patron turniške cerkve kmalu po smrti Franca Nádasdyja leta 1671. — Pred letom 1669 (verjetno po umiku turških čet po bitki pri Monoštru leta 1664) so pogorele župnišče in še druge hiše v Črncu ob turniški cerkvi (prim. razprava, str. 39—40). Okrog turniške cerkve je nastala pustinja (pustota). Odtod izvira za turniško Marijo izraz »Marija na pûstini«. Leta 1669 je že bival turniški župnik Vinko Juretič v novem župnišču v trgu Turnišče. Ob novem župnišču so postavili leta 1765 kapelo sv. Antona. Predvsem zato, da bi se moglo v njej hraniti Najsvetejše, ker v osamljeni župnijski cerkvi ni bilo varno.

Leta 1680 je dal postaviti v tej kapeli oltar sv. Antona Anton Jurij Széchenyi, eden izmed bližnjih sorodnikov škofa Jurija Széchenyija, ki je upravljal beltinsko veleposestvo ob škofovi odsotnosti in tudi škofa preživel. Turniški župnik Peter Paulušič je dal vzidati posebno spominsko ploščo v kapeli, kjer je stal oltar sv. Antona. Napis je tako sestavil, da kronostih na plošči razodeva letnico, ko je bil postavljen oltar. Razen tega želi Antonu Juriju Széchenyiju dolgo življenje na zemlji in plačilo v nebesih. Plošča se do danes ni ohranila. Pač pa jo je še pravočasno prepisal nekdo s kronostihom na posebno listino, ki je v župnijskem arhivu v Turnišču[107] in se glasi:

Antoni Georgii Cernas Altare
Széchenii
Zelotius laudi quod locat ille Tuale
anno bIsseXto
VIVe DIV terris CoELO Coronaberis In De
pauLussICh petrus sIC VoVet ILLE tIbI
VoVet serVVs tVVs obseqVens.

Velike črke so bile rdeče pobarvane. Rdečepobarvane črke, ki pomenijo rimsko številko, sestavljajo letnico 1680.

Za naslednjega cerkvenega patrona Ladislava Ebergényija je bil dograjen obok v ladji turniške cerkve in dozidan pevski kor. Vizitacijski zapisnik iz leta 1716 namreč pravi: ecclesia tota murata est et sub fornice, chorus ittidem muratus.[108]

Kolik delež je imel pri tem cerkveni patron, ni znano. Pač pa se je pokazal zelo naklonjenega cerkvi v Beltincih, kjer je dal zgraditi leta 1742 novo cerkev (prim .razprava, str. 40) in s tem znatno pripomogel, da so postali Beltinci leta 1760 samostojna župnija. Pred letom 1716 zgrajeni obok je bil v turniški cerkvi odstranjen med drugo svetovno vojno, da se lepše vidijo znamenite freske iz XIV. stoletja, ki so ohranjene na stenah ladje tudi nad obokom.

Ko je postal leta 1731 turniški župnik Janez Herman, pravi o njem vizitacijski zapisnik iz leta 1747, da ga je prezentirala rodbina Csáky.[109]

Ime Csákyjeve rodbine srečamo tudi v napisu bakroreza iz srede XVIII. stoletja, s katerim so izdelovali slike za turniške romarje. Gotovo, da je

---

[107] Na spominsko listino o zidanju zvonika leta 1829 in na prepis plošče iz kapele sv. Antona v Turnišču, ki govori o Antonu Juriju Szechenyiju, ki je dal postaviti v kapeli oltar sv. Antona, me je opozoril g. kanonik dr. Jože Smej, za kar se mu zahvaljujem.

[108] Nadbiskupski arhiv Zagreb. Protokoli: Br. 73/IV.

[109] Nadbiskupski arhiv Zagreb. Protokoli: Br. 75/VI.

rodbina Csáky sodelovala pri nabavi bakroreza. Ludovik Csáky je pomagal pri ustanovitvi župnije v Črensovcih, ker je dal na razpolago hišo za župnišče in nekaj zemljišča za župnijsko nadarbino.[110]

O zadnji patronatski rodbini Zichy piše leta 1905 turniški župnik Štefan Salaö, da član te rodbine Avguštin Zichy prihaja vsako leto na veliki šmaren v Turnišče in od leta 1902 dalje ob tej priliki daruje 2000 kron za dograditev cerkve. Tako da se je nabralo tega denarja 6516 kron.[111]

Še večjo skrb je pokazal Avguštin Zichy za beltinsko cerkev, katera je dobila po njegovi zaslugi, kar zadeva arhitekturo, današnjo obliko. Kajti nad betlinsko in turniško cerkvijo je imel patronatstvo.

Po kratkem pregledu cerkvenih patronov in njihovega delovanja moremo trditi, da so imeli le-ti od XIV. stoletja naprej patronatstvo nad turniško cerkvijo v navedenem smislu cerkvenega prava, namreč, da so imeli pravico prezentirati župnika in dolžnosti, kriti stroške za vzdrževanje cerkvene zgradbe v določenem odstotku.[112]

Ali je bila turniška cerkev v svojem začetku lastniška, kakor so bile lastniške cerkve za knezov Pribine in Koclja, za to pa ni dokazov.

## 6. DRUGI MOMENTI, KI PRIKAZUJEJO RAZPRAVO S CERKVENO-ZGODOVINSKEGA VIDIKA

V poglavju o statistiki prebivalstva je v razpravi (str. 60—61) govor o protestantizmu v dolnjem Prekmurju in o naselitvi Židov v vsem Prekmurju. — Priloga 1 (v razpravi) prikazuje versko pripadnost vsega prebivalstva v turniški pražupniji od leta 1669 do 1921.

Posebno podpoglavje v razpravi je cerkvena desetina na področju turniške pražupnije (prim. razprava, str. 18—19), o kateri govori že listina iz leta 1256 in o kateri je ohranjeno mnogo zgodovinskih listin, ki so važne tako za cerkveno kot za svetno zgodovino.

Med prilogami (karta 3) je objavljena Kenedicseva škofijska zemljevidna karta, v kolikor zadeva Prekmurje. Karta je iz leta 1807 in ima poleg drugih podatkov zarisane župnijske meje vseh prekmurskih župnij. Na karti so označene župnijske cerkve in podružnične kapele, tako npr. katoliška župnijska cerkev na Hodošu, ki je pogorela leta 1826[113] in je do danes brez sledu izginila. Kraji z evangeličansko župnijo so označeni na karti v vaseh: Hodoš, Križevci in Puconci. Tudi je s karte razvidno, da je bilo sedanje prekmursko ozemlje razdeljeno leta 1807 med tri distrikte: districtus Tótságiensis (Slovenska krajina), Eorségiensis (Stražna krajina) in superior Alsólendvensis (gornji lendavski okraj).

**Viri,** iz katerih sem črpal podatke za razpravo, so v veliki meri cerkveni. V nadškofijskem arhivu v Zagrebu so hranjeni **vizitacijski zapisniki** za župnije v dolnjem Prekmurju, ki jih citiram v razpravi. Prav tako sem uporabljal vizitacijske zapisnike iz škofijskega arhiva v Szombathelyu. Sta-

[110] I. Zelko, Zgodovina Bistric v Prekmurju . . . , str. 11.
[111] Št. Salaj, n. d., Kalendar Srca Jezušovoga 1905, 70.
[112] Prim. Codex iuris canonici, can. 1186, can. 1455, 1 in can. 1469, 1, 2.
[113] I. Zelko, Romunska arhitektura in naselitvena zgodovina Prekmurja. ZUZ, N. v. V—VI, 236.

rejši zapisniki iz let 1698, 1713/1714, 1756—1758 so iz győrskega škofijskega arhiva in jih sedaj hrani Szombathely — in sicer za področje somboteljske škofije.

Marsikateri podatek sem našel v župnijskih arhivih župnij Beltinci, Črensovci in Turnišče, kar je razvidno iz seznama »Viri in literatura«.

## VIRI IN LITERATURA

### I. VIRI

A) Arhivsko gradivo — neobjavljeni viri:

1. Madžarski državni arhiv v Budimpešti (Magyar Országos Levéltár, Budapest).

a) Srednjeveške listine do leta 1526, ki so označene s kratico DL (Diplomatikai Levéltár-Listinski arhiv):

DL 2103 (listina iz leta 1322/1335),
DL 6586 (listina iz leta 1379),
DL 6801 (listina iz leta 1381; delno objavljena v IV. poglavju VIRI),
DL 6802 (listina iz leta 1405),
DL 7467 (listina iz leta 1389),
DL 7469 (listina iz leta 1389),
DL 8902 (listina iz leta 1403),
DL 9099 (listina iz leta 1405),
DL 11 743 (listina iz leta 1411),
DL 11 996 (listina iz leta 1428),
DL 18 533 (listina iz leta 1481; objavljena v IV. poglavju VIRI),
DL 37 006 (Banfyjev urbar iz leta 1524; delno objavljen v IV. poglavju VIRI) in
DL 37 364 (listina iz let 1322/1335).

b) Listine iz Madžarskega državnega arhiva v Budimpešti po letu 1526:

Iz arhiva Batthyányijeve rodbine (Battyányi herceg levéltára, Törzsszám):

P 1313 — Acta antiqua, Alm. 3, lad. 5, štev. 62 (listina iz leta 1527),
Urbarji Batthyánöijeve rodbine (Batthyányi család lt. urbáriumok), filmski trak, škatla 4329 štev. 11 (listina iz leta 1567),
P 1322 — Rakicsán, — Repositorium: 112, številke: 67, 68, 70, 72, 75 (listine iz let 1640, 1642 1644, 1646, 1652).

Iz arhiva Esterházyjeve rodbine (Esterházy család herceg ágának levéltára):

P 108 — Repositorium 38, fasc. A, lad. 276, štev. 4 (listina iz leta 1569),
P 108 — Repositorium 38, fasc. A, štev. 10 (listina iz leta 1591) — in
P 108 — Repositorium 38, fasc. B, štev. 20 (listina iz leta 1647), štev. 26 (listina iz leta 1647), štev. 27 (listina iz leta 1649) in štev. 35 (listina iz leta 1648).

2. Škofijski arhiv v Szombathelyu:

Visitatio canonica Kazóiana iz leta 1698;
Visitatio canonica 1713/1714,
Visitatio canonica 1756,
Visitatio canonica Szilyiana iz leta 1778.

3. Nadbiskupski arhiv v Zagrebu:

Protokoli: Br. 1/I. — Acta visitationum canonicarum ab anno 1622 usque 1649. Tomus XIII, —
Protokoli: Br. 3/III. — Acta visitationum canonicarum ab anno 1650... usque 1669. Tomus XIV, —
Protokoli: Br. 70/I. — Archidiaconatus Bexin, ab anno 1688 usque 1693, —

Protokoli: Br. 73/IV. — Archidiaconatus Bexin, ab anno 1716 usque 1720, —
Protokoli: Br. 75/VI. — Archidiaconatus Bexin, vis. can. 1747, —
Protokoli: Br. 76/VII. — Archidiaconatus Bexin, vis. can. 1760, —
Protokoli: Br. 80/Xi. — Kanonske vizitacije 1774, 1775: Archidiaconatus Bexin.

4. Župnijski arhivi župnij: Beltinci, Črensovci in Turnišče:
Beltinci: Župnijska kronika župnije Beltinci — in Mrliška matična knjiga župnije Beltinci za leto 1825.
Črensovci: Visitatio canonica za leto 1811 — v župnijskem arhivu župnije Črensovci.
Turnišče: Krstna matična knjiga župnije Turnišče za leta 1686, 1711, 1712, in 1713;
Poročna matična knjiga župnije Turnišče za leto 1690;
Mrliška knjiga župnije Turnišče za leti 1759 in 1760 in Visitatio canonica 1811; Visitatio canonica 1830.

5. Urbarium Szrednye Bisztricze iz leta 1782 (objavljen v IV. poglavju VIRI).

B) Objavljeni viri: Catalogus cleri diaecesis Sabariensis pro anno MDCCXCIII,... Sabariae (1793).
László Erdélyi, A pannonhalmi főapátság története. III. Budapest, 1905.
Georgius Fejér, Codex diplomaticus Hungarie ecclesiasticus ac civilis. II. Budae, 1829; IV/3. Budae, 1829; V/2. Budae, 1829; VIII/2. Budae, 1832; VIII/3. Budae, 1832.
Fran Kovačič, Gradivo za prekmursko zgodovino. Časopis za zgodovino in narodopisje, XXI. Maribor 1926.
Fran Kos, Gradivo za zgodovino Slovencev II, III, V Ljubljani 1906.
Milko Kos, Gradivo za zgodovino Slovencev, V. Ljubljana 1928; isti: Conversio Bagoariorum et Carantanorum. V Ljubljani 1936.
Gašper Lipovšek, Prekmurje. Seznam občin. Murska Sobota, 1921. A magyarországi római katholikus papság évkönyve az 1904-évre. Budapest, 1904.
Sándor Payr, Egyháztörténeti emlékek. I. Sopron, 1910. Latin-magyar iskolai szótar. Kolozsvartt, 1858.
Schematismus... dioecesis Sabariensis pro anno MDCCCXXXI. Sabariae (1831).
Schematismus... dioecesis Sabariensis pro anno MDCCCLIII. Sabariae (1853).
Schematismus... dioecesis Sabariensis pro anno MDCCCLIX. Sabarine (1859).
Schematismus cleri dioecesis Sabariensis pro anno... 1914. Sabariae, 1914.
Schematismus venerabilis cleri almae dioecesis Jaurinensis pro anno Domini 1928. Jaurini, 1928.
Pongrácz Sörös, A bakonybéli apátság története. Budapest, 1903.
Imre Szentpétery, Regesta regum stirpis Arpadianae criticodiplomatica. Tomus I. Budapest, 1923.
A szombathelyi püspöki megye papságának névtára, 1880. Szombathely, 1880.
A szombathelyi püspöki megye papságának névtára. 1882. Szombathely, 1882.
A szombathely püspöki megye papságának névtára. 1889. Szombathely 1889.
Šematizem lavantinske škofije za leto 1924. V Mariboru, 1924.
Šematizem lavatinske knezoškofije za leto 1937. V Mariboru, 1937.
Georgius Wenzel, Codex diplomaticus Arpadianus continuatus. IV. Pest, 1862; VI. Pest, 1867; VIII. Pest, 1870; XI. Budapest, 1873.
Zala vármegye története... Oklevéltár. I. kötet. Budapest, 1886.

## II. LITERATURA


Géza Bárczi, Magyar szófejtő szótar. Budapest 1941.

Tamás Bogyay, Koga kažejo podobe donatorjev na turniški sliki. Zbornik za umetnostno zgodovino. ZUZ.N.v.I. Ljubljana, 1951.

Marijan Britovšek, Razkroj fevdalne agrarne strukture na Kranjskem. Ljubljana, 1964.

Dezső Csánki, Magyarország történelmi földrajza a Hunyadiak korában. II, Budapest, 1894; III. Budapest, 1897.

József Deér, A magyarság a nomád kulturközösségben. Magyar művelődéstörténet. I. Budapest (izšlo med drugo svetovno vojno.)

Gyula Géfin, A szombathelyi egyházmegye története. I. Szombathely, 1929; III. Szombathely, 1935.

Bogo Grafenauer, O turški oblasti in o nastanku drobne zemljiške posesti v Prekmurju. Prekmurski Slovenci. Murska Sobota, 1961.

Theophilus Heimb, Notitia historica de ortu et progressu abbatie sacri ordinis cisterciensis B.M.V. adon S. Gotthardum dictae. Viennae, 1764.

József Holub, Zala megye története a középkorban. I. Pécsett, 1929; II. zv. (tipkopis) v Državnem arhivu v Zalaegerszegu.

Bálint Hóman — Gyula Szekfű, Magyar történet. I. II. Budapest. 1939.

Sándor Horváth, Alsólendva multja és jelene. Alsólendva, 1942.

János Karácsonyi, A magyar nemzetségek a XIV. század középeig. II. Kötet. Budapest, 1901.

J. Karácsonyi, Halovány hazánk Szent István korabeli határaibol. Századok. I.

J. Karácsonyi, Magyarország egyháztörténete főbb vonásaiban 970-tol 1900 ig. Veszprém, 1929.

Laurentius Károlyi, Speculum Jaurinensis ecclesiae... Jaurini, 1747.

Győző Kenéz, Liptoujvár várának invetáriumai 1831-ből. Müvészettörténeti Értesitő. Budapest, 1960.

Jožef Klekl ml., Pravda od desetine. Kalendar Srca Jezušovoga za leto 1912. Szombathely; — isti, Na šterom hatari leži tőrniška cerkev. Kalendar Srca Jezušovoga za leto 1912; isti: Törniscse. Kalendar Srca Jezušovoga, za leto 1910.

István Kniezsa, Ungarns Völkerschaften im XI. Jahrhundert (mit einer Kartenbeilage). AECO IV., Budapest, 1938.

lstván Kniezsa, A megtelepedett magyarság népi alkata. Magyar művelödéstörténet. I. Budapest.

Milko Kos, Zgodovina Slovencev. Ljubljana, 1955.

Jožef Košič, Starine železnih ino salajskih Slovenov. Časopis za zgodovino in narodopisje. Maribor 1914.

Krajevni leksikon dravske banovine. Ljubljana, 1937.

Josip Mal, Zgodovina slovenskega naroda. Najnovejša doba. zv. 14. Celje, 1936.

János Melich, Szláv jövevény szavaink 2. rész. Budapest, 1905.

Tivadar Ortvay, Magyarország egyházi földleirasa a 14. század elején. II. Budapestini, 1892.

Zs. P. Pach, Das Entwicklungsniveau der feudalen Agrarverhältnisse in Ungarn in der zweiten Hälfte des XV. Jahrhunderts. Studia Historica Academiae Scientiarum Hungaricae. 46. Budapest, 1960.

Sándor Payr, A Dunántúli evangelikus egyházkerület története. I. Sopron, 1924.

Števan Salaj, Cerkev törjanska, nikda z imenom: cekrev Bl. D. Marije v-nebovzete za pod logom. Kalendar Srca Jezušovega 1905.

Emil Simonffy, Urbéri birtokrendezések Zala megyében a jobbágyfelszabaditas után. Agrártörténeti szemle. Budapest, 1963.

Matija Slavič, Prekmurske meje v diplomaciji. Slovenska krajina (zbornik). Beltinci, 1935.

Ágnes Sós, Die Ausgrabungen Géza Fehérs in Zalavár. Budapest, 1963.

France Stele, Umetnost v Slovenski krajini. Slovenska krajina (zbornik). Beltinci, 1935.
I. Szabó, La repartition de la population de Hongrie entre les bourgades et les villages, dans les années 1449—1526. Studia Historica Academiae Scientiarum Hungariae. 49. Budapest, 1960.
France Stele, Ptujska gora, Ljubljana, 1966.
France Stele, Donatorska slika iz leta 1383 v Turnišču. ZUZ, N. v. Letnik I. Ljubljana, 1951.
Ivan Škafar, Dolnjelendavska rodbina Hoholt (Bánfi, Banič) in rast njene posesti do leta 1381. Časopis za zgodovino in narodopisje. N. v. 7. letnik, Maribor, 1971.
K. Tagányi, Gyepű és gyepűelve. Magyar Nyelv, 1913.
Vasvármegye. Magyarország vármegyéi és városai. Budapest, 1898.
Sergij Vilfan, Pravna zgodovina Slovencev. V Ljubljani, 1961.
Marijan Zadnikar, Umetnostni spomeniki v Pomurju. M. Sobota. 1960.
Ivan Zelko, Romanje k Mariji na pûstini. Kalendar Srca Jezušovoga, 1942.
Ivan Zelko, Statistika prebivalstva v Prekmurju leta 1698. Kronika, VI. Ljubljana, 1958.
Ivan Zelko, Romanska arhitektura in naselitvena zgodovina Prekmurja, ZUZ.N.V. Letnik V/VI. Ljubljana, 1959.
Ivan Zelko, Soboški jobagioni. Kronika, IX/3. Ljubljana, 1961.
Ivan Zelko Murska Sobota kot sedež arhidiakonata in cerkvenoupravna pripadnost Prekmurja v srednjem veku. Kronika, XI/1. Ljubljana, 1963.
Ivan Zelko, Zemljišče Belmura. Kronika, XI/3. Ljubljana, 1963.
Ivan Zelko, Krog in Buzinci. Kronika, XII/1. Ljubljana, 1964.
Ivan Zelko, Mlinarstvo pri panonskih Slovencih. Kronika, XV/3. Ljubljana, 1967.
Ivan Zelko, Protestantska cerkvena uprava v Prekmurju od konca XVI. stoletja do leta 1781. Bogoslovni vestnik, 1970.
Ivan Zelko, Zgodovina Bistric v Prekmurju, v knjigi: Sad ljubezni do Boga in domovine. M. Sobota, 1972.

### III. ZEMLJEVIDNE KARTE (SKICE):

Mappa terreni contraversi intra dominia Lendva et Baladinéc, 1769. — Madžarski državni arhiv v Budimpešti, z oznako: S 16 Belatincz II. 57.

Zala Vármegyében fekvő Belatinczi Uradalom és több köz birtokos Urakhoz tartozó Iváncti helységnek rajzoltja. Felméretett és rajzoltatott Kipferling Károly Bellatinczi Uradalom földmérője által, 1810. — Skica je v knjižnici Széchenyi Könyvtár v Budimpešti.

Zemljevidna skica: Murska Sobota, 4-b, razmerje 1:25.000. Reprodukovano 1949 g. na osnovu kartografskog materiala iz g. 1940.

**Povzetek**

CERKVENOZGODOVINSKA VPRAŠANJA OB NOVIH DOGNANJIH O DRUŽBENI IN KOLONIZACIJSKI ZGODOVINI TURNIŠKE PRAŽUPNIJE

Ivan Zelko

Avtor razpravlja o pomenu svojih dognanj v razpravi: Gospodarska in družbena struktura v turniški pražupniji po l. 1381 (Rrazprave VII, SAZU, 1. razr., Lj. 1972) za cerkveno zgodovino Prekmurja. V pogl. 1. **Črnec** ugotavlja, da je to najstarejše ime za sedež in ozemlje turniške pražupnije v oblikah: Churnuch, Chernech, Csernecz. Da je bilo to ozemlje vsaj že v XI. stol. naseljeno s Slovenci, dokazujejo omembe krajevnih imen v virih in

patrocinij Marijinega vnebovzetja. Avtor meni, da je med l. 955—1094 prekmursko ozemlje cerkveno uporabljala škofija v Salzburgu, kolikor je bilo mogoče, ker zavoljo notranjih bojev na Madžarskem in razmer v mejnoobrambnem pasu Prekmurje še ni bilo v madžarski cerkveni in civilni upravi. Od l. 1094 pa je dolnje Prekmurje s Turniščem pripadalo tedaj ustanovljeni škofiji v Zagrebu. — V pogl. 2. **Zapisnik duš iz leta 1669** obravnava avtor ozadje tega zapisnika, v katerem sta navedeni v turniški župniji 3202 duši, od teh 87 protestantov. Navedene so v njem družbena pripadnost župljanov, dajatve župniku in število vélikonočnih spovedancev v tem letu. Avtor poudarja razliko med soboško dekanijo, pripadajočo győrski škofiji, in dolnjim Prekmurjem — v prvi so v XVII. stol. opravili le eno vizitacijo, v drugem pa devet. Zaradi nebrižnosti škofije se veliko protestantov v soboški dekaniji ni rekatoliziralo. — V pogl. 3. **Smiselna delitev pražupnije v nove župnije** obravnava avtor delitev turniške pražupnije zavoljo njene prenaseljenosti: 1760 je bila ustanovljena župnija Beltinci, 1807 pa Črensovci. — V pogl. 4. **Versko življenje** navaja avtor podatke o duhovnikih, redu božje službe, bratovščinah, o romanjih v Turnišče in v zvezi z njimi obravnava več podob v cerkvi. — Pogl. 5. **Turniška cerkev in cerkveni patroni** navaja rodbine patronov: Jure, Hahold-Bánfy, Széchenyi, Nádasdy, Lad. Ebergányija in družino Zichy ter poroča o prezidavah cerkve v Turnišču, zlasti o gradnji zvonika. — Pogl. 6. **Ostali momenti ...** poudarja pomen nekaterih prilog in drugih virov v svoji razpravi za cerkveno zgodovino Prekmurja.


## Zusammenfassung

### KIRCHENHISTORISCHE FRAGEN ZU NEUEN ERGEBNISSEN DER GESELLSCHAFTS- UND KOLONISATIONS-GESCHICHTE DER URPFARREI TURNIŠČE

Ivan Zelko

Verf. behandelt in dieser Abhandlung die Ergebnisse seiner Dissertation: Gospodarska in družbena struktura v turniški pražupniji po l. 1381 — Die wirtschaftliche u. sociale Struktur der Urpfarre Turnišče nach d. J. 1381 (Razprave VII, SAZU, 1. razr., Ljubljana 1972) für die Kirchengeschichte von Prekmurje. Kap. 1. **Črnec** bezeugt, dass dies der älteste Name des Sitzes u. Gebietes der Urpfarre Turnišče war, in den Formen Churnuch, Chernech, Csernecz. Dieses Gebiet wurde wenigstens schon im XI. Jh. von Slowenen besiedelt, was Erwähnungen von Ortsnamen in Urkunden u. das Patrocinium Marienshimmelfahrt beweisen. Verf meint, dass i. J. 955—1094 das Gebeit von Prekmurje in kirchlicher Hinsicht vom Bistum Salzburg verwaltet wurde, sowiet das überhaupt möglich war, weil wegen Kriegszuständen in Ungarn u. den Verhältnissen im ungarischen Grenzgebiet in Prekmurje dieses Land derzeit noch nicht der ungarischen zivilen u. kirchlichen Verwaltung eingegliedert war. Von 1094 aber gehörte der untere Teil von Prekmurje mit Turnišče dem Bistum Zagreb an, das in diesem J. gegründet wurde. — Kap. 2. **Seelenverzeichnis aus d. J. 1669** zeigt den zeitlichen Hintergrund desselben, in dem in der Urpfarre 3402 Seelen, von denen 87 Protestanten, angeführt werden. Es sind die soziale Zugehörigkeit der Pfarrleute, das Pfarrbenefizium u. die Zahl der Osternbeichtiger i. dem J. angegeben. Verf. betont den Unterschied zwischen der Dechantei Sobota, damals zum Bistum Györ gehörig, u. dem unteren Prekmurje — in der erstangeführten wurde im XVII. Jh. nur eine Kirchenvisitation, im anderen Teil aber neun Visitationen durchgeführt. Als Folge der Sorglosigkeit der Diözesanverwaltung wurde in der Dechantei Sobota eine grosse Zahl der Protestanten nicht rekatholisiert. — Kap. 3. **Eine sinngemässe Aufteilung der Urpfarre in neue Pfarren** zeigt die Aufteilung der Urpfarre Turnišče — wegen ihrer dichten Besiedlung: i. J. 1760 wurde eine neue Ffarre Beltinci, i. J. 1807 aber die Pfarre Črensovci

begründet. — Kap. 4. **Das religiöse Leben** bringt Angaben über Priester, Gottesdienst, Bruderschaften u. Wallfahrten in Turnišče und im Zusammenhang mit den letzten behandelt Verf. mehrere Kunstdenkmäler in der Kirche von Turnišče. — Kap. 5. **Die Kirche von Turnišče und die Kirchenpatrone** bringt Angaben über Familien der Patrone: Jure, Hahold-Bánfy, Széchenyi, Nádasdy, Lad. Ebergényi, Zichy und berichtet über Umbauungen in der Kirche von Turnišče, besonders über den Aufbau ihres Turmes. — Kap. 6. **Andere Momente, die die Abhandlung vom Standpunkt der Kirchengeschichte vorstellen** betont die Bedeutung einiger Beilagen und anderer Quellen in der Auhandlung des Verfassers für die Kirchengeschichte von Prekmurje.

# DOKUMENTI

## PLURALIZEM V CERKVI

### Pereči vidiki

Msgr Philippe Delhaye, tajnik MTK

### I. NAMEN TEGA SPISA

Tukaj hočemo podati nekaj obvestil in misli o pluralizmu v Cerkvi, in sicer takó, kot se nam ta problem danes zastavlja. Že beseda pluralizem sama ima skoraj vedno učinek nenadnega udarca. Če v predavanju spregovoriš o tem predmetu, lahko skoraj zanesljivo veš, da boš pri nekaterih zbudil navdušenje, drugi bodo pa tvoje besede sovražno odklonili. Še pred kakšnimi dvajsetimi leti je imela beseda pluralizem v filozofiji čisto določen pomen: pomenila je miselni sestav, ki je priznaval mnoštvo obstoječega v nasprotju z monizmom, ki vidi v stvareh in ljudeh le zunanje in varljive pojavne oblike ene same resničnosti.[1] V tem pomenu besede je bil skoraj vsakdo pluralist.

Nekaj let sem pa se je pomen besede zelo vidno spremenil. Danes imamo pred seboj pluralizem kot zahtevo do mnoštva, da, celo do različnosti, bodisi v zemljepisnih prostorih ali zgodovinskih dobah. Če se postavimo na stališče pluralistične meščanske družbe, kjer različna verstva žive mirno skupaj,[2] pridemo počasi do tega, da govorimo o pluralizmu tudi v Cerkvi, da bi tako opravičili tehtne razlike v verskih in nravnih vprašanjih.[3]

Čisto naravno je, da se jezik spreminja, zlasti še v času, kakršen je naš in ki doživlja nagle spremembe. Vendar ne smemo biti slepi za to, da so lahko v takem razvoju skrite nevarne zanke. To povemo tu brez malodušnega pesimizma, vendar čisto jasno. Na videz je brez pomena, če besedo »splav« zamenjamo s »prekinitev nosečnosti«. Toda če opazujemo, kako se razvija spor okoli tega kočljivega vprašanja, vidimo: tu je imel svojo vlogo namen zamenjati besedo, ki jo ljudje na splošno odklanjajo, z drugo, ki odpira vrata poskusom, da se isto dejanje opraviči.

Prav takó je z besedo »morála«. Niso je takoj poskusili napasti naravnost, čeprav se občutijo neprijetno prizadeti, če je govor o morali; zakaj to pomeni že napor, odpoved in marsikakšno zatajevanje. Zato pa so na-

[1] Gl. Vocabulaire technique de la philosophie, Lalande in F. J. Thonard; Précis de l'histoire de la philosophie, Tournai 1966, str. 528, Op. 1. O različnih pomenih besede danes najdemo dokumentacijo v Le Pluralisme — historie, sociologie, philosophie, Simpozij v Montrealu 1972, objavljen v založbi Fides, Montreal 1974.

[2] II. vatikanum govori o pluralizmu dvakrat, vendar le v zvezi s civilno družbo, ko nastopi proti monopolu pouka, ki bi bil na škodo svobodi krščanske vzgoje. V KV 7 se ponovi izraz v isti zvezi.

[3] Ta pisec, ki nastopa za dogem prosto vero, je pred kratkim pisal (Signal 18. 12. 1974): »Danes nimamo več samo ene Cerkve in ene razlage dogem, marveč različne Cerkve, katerih oznanilo dobiva vsebino ob Kristusovi osebi.«

padali zaradi njegovega pretiravanja »moralizem« — kot so nekdaj poskušali nastopati proti avguštinizmu, ko so ravnali tako, kot da ga zamenjujejo z janzenizmom, katerega zmote so bile splošno znane. Ko je »morala« zaradi svoje bližine z »moralizmom« dobila negativen predznak, so skušali zamenjati besedo z drugimi izrazi, kot npr. »etika«, »etos« ali »praksis«. Te besede so nedolžne in uporabne v tistem smislu, ki jim ga mnogi pripisujejo: večinoma pa že nakazujejo razvoj od »prava« (tisto, moraš narediti) k »dogajanju« (kar dejansko delaš); ali pa pomenijo prehod od znanosti, ki daje norme, ki vežejo v vesti, k sociologiji, ki samó opisuje.

S tem hočemo reči, da moramo skrbno razlikovati med različnimi pomeni besede »pluralizem« in — tem bolj — mnogovrstna področja, za katera hočejo ljudje to besedo uporabljati. Zato je pomembno vprašanje, kje so vzroki, da je človek na koncu 20. stoletja na vseh področjih pod takim čarom pluralizma. Motili bi se, če bi v verski krizi sedanjega časa videli »ograjen vrt« (hortus conclusus); v resnici je le en pojav vsesplošne krize civilizacije.[4] Študentje, ki pridejo na teološko fakulteto, so študirali Hegla, Husserla in Heideggerja in se z njihovim načinom mišljenja lotevajo tudi verskih znanosti.

Verniki, ki poslušajo pridige svojega župnika ali nauke cerkvenega učiteljstva, so hkrati ljudje, katerih miselnost in čustvenost oblikujejo družbena občila. Televizija in radio ustvarjata v različnih deželah sveta miselnost, pospešujeta nastanek javnega mišljenja, ki se tem bolj vsiljujeta, čim bolj večina ljudi komaj še kaj samostojno misli ali pa so ob koncu delovnega dne preutrujeni, da bi razmišljali.

Mednarodna teološka komisija (MTK) je več let študirala vprašanje pluralizma. Mogoče je komu celo znana knjiga, v kateri so bila leta 1973 objavljena ta dela.[5] Če se kdo boji, da bom na tem mestu podal samo vsebino tega dela, ostane lahko miren. Moj namen je nasprotno, da na podlagi leta 1973 objavljenih del premislim nadaljnji razvoj tega vprašanja. Ta prihaja posebno jasno na dan v psihosociologiji in filozofiji in razodeva, kako je verski pluralizem močno ukoreninjen v mnogo širši celoti, namreč v krizi civilizacije. Na drugi strani pa so lahko prav zaradi tega razvoja tem bolj specifične in jasne vrednostne sodbe, ki jih v imenu krščanske resnice smemo in moramo podati o pojavu pluralizma.

Danes je moda, da v začetku študije podaš kakšno delovno hipotezo, kakšno vodilno misel. Tako bi jaz rekel, da krščanski pluralizem lahko tem bolj razumemo in gojimo, čim bolj ga postavimo v prostor in okvir krščanske zamisli pobožanja in počlovečenja. Kolikor kristjani žive iz Kristusove milosti in razodetja, toliko so vključeni v edinstvo krščanske zveličavne skrivnosti in zedinjeni v ljubezni (Kol 4, 1 sl.). Tako nikakor ne zgine različnost človeških skupnosti in enkratnost človeških osebnosti, ki jih prav take Bog osebno ljubi (Gal 2, 20); zakaj »milost ne uničuje narave«. Če pa

[4] V svojem apostolskem opozorilu 8. 12. 1974 (gl. nemško izd. OR 20. 12. 1974) Paterna cum benevolentia papež zlasti omenja, da dialektiko enakosti in različnosti v Cerkvi lahko primerjamo s podobnim stanjem v današnji civilni družbi . . . »Žal, se zdi,« piše papež, »je tudi Cerkev deloma pod tem vplivom; vendar ne sme sprejeti za svoje nečesa, kar moramo prej imeti za bolestno stanje.«

[5] Ta dela in knjigo, ki jih obsega, je vodil in kot knjigo izdal prof. J. Ratzinger. Internationale Theologenkommission, Die Einheit des Glaubens und der theologische Pluralismus (Einsiedeln,

imamo raje vsebinsko bolj bogat izraz, recimo: »Božje ne uničuje človeškega«, temveč mu daje njegov polni smisel, ga očiščuje in spopolnjuje. Mnoštvu oseb in skupin, ki se združi v enoto v Kristusu, se ni treba tega nič bati. Edino mnoštvo, ki ne bi bilo krščansko, bi bila skupina, ki bi se zaprla sama vase, skupina oseb, ki ne bi marale za »koinonia« (občestvo) in bi se takó odrekle prav tako zahtevam človeškega dostojanstva kot zahtevam pobožanja.[6]

## II. CERKEV JE ENA IN KATOLIŠKA HKRATI

### 1. Človek 20. stoletja je razpet med »planetarno« razsežnost in izolacijo

Pri poskusu, da bi prav zastavili vprašanje verskega pluralizma v razmerju do velikih duhovnih gibanj, moramo predvsem upoštevati, da se ljudje 20. stoletja vedno bolj zraščajo, obenem pa bi hoteli v določenem obsegu rešiti svojo avtonomijo, ker vidijo v tem pravzaprav osnovni pogoj za svojo identiteto. Na to opozarja že CS 6: »... Človekova povezanost s sebi enakimi (se) neprestano množi in hkrati »socializacija« ustvarja nove povezave, ne da bi vselej pospeševala tudi ustrezno zorenje osebnosti in resnično osebne odnose (‚personalizacijo')«.

Sociologi zadnjega časa se ne bi mogli bolje izraziti. Z Mac Luhanom so ugotovili, da je svet postal »ena sama planetarna vas«[7], v kateri vsi moški in ženske žive več ali manj enako. Seveda so še razlike — in še kako silne — med prvim, drugim in tretjim svetom, vendar postajajo počasi manjše. Nobenega potresa na tisoče kilometrov daleč proč, nobene suše v daljnih deželah ne more biti, ne da bi mi v šestih urah zanje že vedeli. Časopisi in televizija nam podajajo strahotne slike sestradanih in zapuščenih otrok, da bi nas pretresli in nagnili k solidarni dejavnosti. V okviru vsakega teh »svetov«, vzemimo Evrope, imamo enaka vozila, beremo enake knjige, gledamo enake filme. Upravičeno smo celo ponosni na to, da smo si med seboj vedno bližji in takó po malem izginjajo razlike.

Ko pa človek dobiva občutek, da je vaščan »planetarne« vasi, se zave, da bo moral to plačati z osamljenostjo in z izgubo tal, iz katerih je zrastel, ter svojim občestvom. Nekdanje znane skupine razpadajo: velika patriarhalna družina vedno bolj izginja in se umika majhni družini, v kateri očeta, mater in otroka ne obkrožajo več stari starši, strici, tete, ujne in ujci. Nacionalizem izumira in dosti mladim ljudem je neugodno zlasti tisto, kar spominja na domovino; ni zadnji razlog to, da imajo pomisleke proti vojaški službi. Poklici postajajo mednarodni: raziskovalec na področju medicine ali inženir dobita lahko mesto pri kakšni večnarodni družbi v tujini; saj je v njih očeh zamenjava povsod možna.

Proti temu se javlja »obrambna reakcija«, neke vrste regionalizem. V tujini je opaziti posebno skrb za rojake; skupno poskušajo ohraniti svojo identiteto, da se ne bi popolnoma asimilirali. Tudi v domovini se uveljavlja ta regionalizem: skoraj v vseh deželah zahodne Evrope, ki so se združile v

[6] Zvezo med človeško skupnostjo v milosti in naravno solidarnostjo v skupnem življenju, ki ga preveva spoštovanje, močno naglaša CS 41, 3 in 42.

[7] Marshall Mac Luhan in Quentin Fiore, Guerre et paix dans le village planétaire, Paris 1973.

skupni trg in zelo pošteno stavijo na svojo gospodarsko in kulturno ekspanzijo, najdemo nasprotna gibanja krajevnih ali pokrajinskih posebnih prizadevanj. V Italiji, Franciji in Belgiji dobivajo »pokrajine« vedno večji pomen.

Kratko bi lahko rekli, da današnji ljudje — čeprav sprejemajo dejstvo neizogibnega medsebojnega zbliževanja vedno večjih skupin — iz nekakšne želje po varnosti, tem bolj v nasprotni smeri vztrajno ohranjajo krajevne različnosti ter kulturni in ideološki pluralizem.

## 2. Ravnotežje med enotnostjo in različnostjo v Cerkvi II. vatikanskega koncila

Tudi v Cerkvi se razodeva ta dvojna igra sil, ki teže noter v sredino in iz nje ven. Cerkev je hotela priti v ožji stik takó z različnimi civilizacijami kot z drugimi krščanskimi verstvi, z vsemi verami in končno s »svetom« samim. To je dalo pobudo za vedno večjo diferenciacijo in za razvoj k pluralizmu, ki je bil v duhu II. vatikanskega koncila, kateri je dal pod vodstvom Janeza XXIII. in Pavla VI. zanj pobudo, popolnoma združljiv z enotnostjo Cerkve in njeno za zveličanje potrebno vlogo.[8] Zgodovinsko gledano je bil II. vatikanum brez dvoma — vsaj kar zadeva namen — posebno posrečen trenutek uravnovešenosti v Cerkvi, kar zadeva njeno razumevanje sama sebe, ki je hkrati »ena« in »katoliška«; ki je — z drugimi besedami — blizu vsem ljudstvom z njihovimi posebnostmi in vso njihovo težnjo po identiteti.

Samo »eno je izvoljeno božje ljudstvo: ‚en Dospod, ena vera, en krst'«, je rečeno v C 32 z navedbo Ef 4, 5. Dejavniki, ki ustvarjajo enotnost, so postavljeni neposredno na čelo: »skupno je dostojanstvo udov po njihovem prerojenju v Kristusu, skupna je milost božjega otroštva, skupna poklicanost k popolnosti, eno zveličanje,[9] eno upanje in nedeljena ljubezen.« Kot vidno znamenje in jamstvo te enotnosti imenuje II. vatikanum, sklicevaje se izrecno na prvega, posebno vlogo Petra kot glave apostolskega kolegija, takó kot je papež glava vsega zbora škofov: Kristus »je na čelo ostalim apostolom dal svetega Petra in v njem postavil trajno in vidno počelo ter temelj edinosti vere in občestva« (C 18).

Na drugi strani pa Cerkev brez pridržka in brez težave priznava različnost kultur in varstvo, ki jim gre (CS 56). Glede vzajemnih razmerij vere in kultur pravi koncil: »Trdno se sicer drži svojega izročila, a hkrati se zaveda vesoljnega poslanstva in more stopiti v zvezo z različnimi oblikami kulture, iz česar se izvrši tako obogatitev Cerkve same kakor tudi raznih kultur« (CS 58, 3). »Enako je tudi Cerkev, ki v teku časov živi v različnih razmerah, uporabljala pridobitev različnih kultur, da bi Kristusovo blagovest širila in razlagala s svojim oznanjevanjem med vsemi narodi, da bi jo bolje odkrivala in bolje umevala, da bi jo bolje izražala v obhajanju svetega bogoslužja in v življenju mnogoličnega občestva vernikov« (CS 58, 2).

M 22 posveča posebno poglavje »Različnosti v edinosti«, kjer pravi: »Seme, ki je božja beseda, poganja iz dobre zemlje, ki jo napaja božja rosa: iz nje črpa sok, ga spreminja in si ga prilikuje, da bi nazadnje rodilo obilen

[8] Tu se ne spuščam v tehnične podrobnosti, pač pa priporočam delo pokojnega Msgr. G. Philipsa, L'Église et son mystère au 2 ième Concile du Vatican. Histoire, texte et commentaire de la Constitution Lumen gentium, Tournai, Desclée, 2 zv., 197/68.

[9] Nujnost Cerkve kot zveličavnega zakramenta, ki nam je edini na voljo, jasno omenja C 14.

sad. Tako si po zgledu reda učlovečenja tudi mlade Cerkve, ki so zakoreninjene v Kristusu in zidane na temelju apostolov, privzemajo v čudovito zameno vsa bogastva narodov, ki jih je v dediščino dobil Kristus. Od domačih navad in izročil, modrosti in nauka, umetnosti in spretnosti si izposojajo vse, kar pripomore k izpovedovanju Stvarnikove slave, k poveličevanju Odrešenikove milosti in k pravilni ureditvi krščanskega življenja.« Za zgled navaja isto vero v krščansko razodetje, kot ga razlaga cerkveno učiteljstvo, ki po besedah sv. Anzelma »išče uvid« (fides quaerens intellectum) »ob polnem upoštevanju filozofije ali modrosti narodov«; seveda tako, da so zmote izločene, podajanje pa razumljivo. »Izključen bo tako vsak videz sinkretizma in zmotnega partikularizma, krščansko življenje pa se bo prilagojevalo značaju posameznih kultur« (M 22, 2).

### 3. Radikalni pluralizem — izgubljeno ravnotežje

Res se pa lahko vprašamo, ali lahko deset let po koncilu še govorimo o tem ravnotežju. To vprašanje je prav gotovo upravičeno, če pomislimo na glasno manjšino, ki pa nam ne sme zastreti zaupnega pogleda na to, da je ogromna večina vernikov zvesta Kristusu.[10] Ta glasna in agilna manjšina postavlja pod vprašaj tri bistvena krščanska načela, kar vodi do prave »krize identitete«.

Najprej »nočejo priznati, da je Cerkev ena sama stvarnost, ki jo sestavlja dvojni, božji in človeški element, podobno, kot je s skrivnostjo učlovečene Besede Kristusa, ki jo je ustanovil kot »občestvo vere, upanja in ljubezni« in kot vidno družbo na zemlji, »po kateri na vse razliva resnico in milost« (C 8). Takó se potem upirajo hierarhiji, kakor da bi šele vsako tovrstno upiranje lahko privedlo do spoznanja resnice o Cerkvi, ki jo je treba odkriti: tiste Cerkve torej, kakor jo je Kristus ustanovil.«[11] Pri takem gledanju vidijo v uporu naravnost sredstvo, ki z njim lahko branijo posameznika ali kakšno majhno skupino pred oblastjo, ki jo načelno razglašajo za zatiralno (represivno). To vodi do radikalnega pluralizma, ki ga izraža stavek: »Quot capita, tot sententiae«. (Kolikor glav, toliko misli.) Skupinice, ozki teološki krožki si laste tisto avtoriteto, ki je hierarhični Cerkvi ne priznavajo.

Če je to jamstvo enotnosti v nauku razbito — ni težko uvideti — sta postavljeni pod vprašaj dve nadaljnji temeljni krščanski ideji: razodetje in odrešenje v Kristusu. Razodetje nam potem nič več ne predstavlja Kristusa kot tistega, ki je prinesel ljudem resnico in možnost, da postanejo deležni božje narave (BR 2); potem je po dobro znani besedi nekega protestantskega eksegeta — razodetje le še ovedenje tega, kaj človek potrebuje, da bo bolj in boljši človek. Potem bi se krščanski življenjski program skrčil na čisto splošno navodilo: »Bodi človek« — in ves nauk ter vse zapovedi bi bilo treba zajemati samo iz antropoloških znanosti. Moderne znanosti o človeku lahko izkažejo veri velike usluge. Takó sta jih izkazala v svojem času platonizem in aristotelizem. Vendar cerkveni očetje, ki so te filozofske nauke

[10] Paterna cum benevolentia n. 3 ostro naglaša razliko med »ogromno večino vernikov« in »nastavki nezvestobe proti Sv. Duhu, ki jih je v naših dneh tu in tam najti v Cerkvi in ki skušajo žal Cerkev od znotraj ogrožati . . . Pospeševalci in žrtve tega procesa . . . v resnici niso tako številni . . .«

[11] Paterna cum benevolentia, n. 3

uporabili, niso niti trenutek pomislili, da bi jih vzeli kot nadomestek za krščansko razodetje. Dandanes pa nekateri ljudje ne poznajo nobenih pomislekov in kakšne verske ali nravne resnice iščejo kje drugod kot v božji besedi, kakor jo je ohranilo cerkveno izročilo. Imeti hočejo pluralizem, ki pomeni prelom z izročeno vero; njej nasproti namreč postavljajo táko gledanje na človeka in tak program osvoboditve, da nima nič več skupnega z evangelijem. Nekateri bi radi dvomili o Kristusovem vstajenju in trdili, da je pravi pomen te vere to, da so se v apostolih, ki jih je zapustil Učitelj, nenadoma pojavile nove energije, ko so spoznali, da morajo zdaj sami nadaljevati Kristusovo delo. Jezusa samega slikajo kot »takó nenavadnega človeka, da bi ga že lahko imenovali nekaj božjega«: nikakor pa ne gre, da bi videli v njem večno Besedo.

Nekateri kristjani tako zelo razdirajo vero, v imenu nekega radikalnega pluralizma pa vendarle hočejo ostati v Cerkvi; kako bi potem mogli imeti še dvome o nevarnosti takega pluralizma? Saj drugim vendar spet daje podlago za teorijo o »anonimnih kristjanih«, ki se zanjo takó goreče zavzemajo. Če hočemo v vsakem človeku dobre volje, ki v njem deluje božja milost, videti kristjana, ki le sam ne ve, da to še je, potem z II. vat. zborom verujemo le v resničnost »semina Verbi« (semena Besede), ki jih najdemo v svetu (M 11 in 15) ter v pomen »praeparatio evangelica« (priprave na evangelij) (C 16). Toda med poklicem v božje kraljestvo, ki se z njim Kristus obrača na vse, in uresničenjem tega dela s sprejetjem evangelija in zvestobo milosti je velika razlika. Pa si vendar dosti zagovornikov te teorije o »anonimnih kristjanih« s tem takó malo beli glavo, da se jim zde čisto nepomembne stvari pripadnost Cerkvi, vera, zakramentalno in liturgično življenje. Če ima kdo le »dobro voljo«, pa je že kristjan, čeprav za to ne ve, ga ni treba motiti z oznanjevanjem evangelija in vsemi njegovimi razumskimi in življenjskimi zahtevami. Vidimo lahko: ta skrajni pluralizem vzbuja, kot je bistro analiziral H. Urs von Balthasar, »vtis, da je vidna Cerkev le ustanova z neštetimi pravili, zakoni in predpisi, ki nakazujejo, kaj je treba verovati in kako živeti, med tem ko bi bilo živo substanco te ustanove prav takó lahko najti raztreseno zunaj v svetu... Če mislimo, da je prava substanca krščanstva raztresena v vsem človeštvu, potem ohrani Kristusova Cerkev za svoj razpoznavni znak samo še podobo skeleta.«[12] V takó pojmovanem pluralizmu se skriva nevarnost, da ga lahko uporabimo za izgovor, ko nočemo biti več člani vidne Cerkve, ali pa, kot je bilo prej rečeno, da ustvarja »opozicijo znotraj Cerkve«.

## III. RESNICA: SOGLASJE MED SUBJEKTOM IN OBJEKTOM

### 1. Upoštevajmo dejanstvo

Pluralizem nas kot problem ne sili le k temu, da preučujemo reakcije človeka 20. stoletja pri njegovem iskanju lastne identitete, pri tem pa je nevarno, da jo išče tam, kjer je ni. Identiteta človeka nas tudi sili, da preiščemo »način njegovega mišljenja«. V verskem, filozofskem in znanstvenem



[12] H. Urs v. Balthasar, Dans 1 engagement de Dieu, Paris 1973, str. 8

spoznanju smo imeli vedno — enkrat bolj, drugič manj izrazito — dva pola: spoznani objekt in spoznavajoči subjekt. Klasična filozofija opredeljuje resnico kot »adaequatio intellectus et rei« (soglasje med predmetom in spoznavajočim ga subjektom); vrata do resnice skuša odpreti s pomočjo intuicije in dedukcije; pravila, ki naj jih pri tem uporablja, so pri različnih disciplinah različna. Takó »spoznavamo, kaj je«, in zvemo, »kaj je treba narediti«. V zgodovinski znanosti kritika npr. nikakor ni kakor poskus rušenja, kot nekateri prav lahkomiselno govore, marveč raziskovanje, trud za spoznanje smisla dokumentov in pričevanj, da bi čim popolneje dojeli dogodek sam. Ob takem stališču ni v zaupanju v specialista, mojstra, strokovnjaka nihče videl odpovedi lastni zrelosti, marveč sredstvo, da s pomočjo drugega pridem do spoznanja, ki bi ga prepuščen čisto sam sebi nikakor ne mogel doseči. Na področju nravnega nauka je bil poseg po razodetju ali razumskih dokazih (odvisno od tega, ali je šlo za bogoslovje ali za naravno etiko) temeljna metoda; spopolnilo jo je zaupanje do avtorjev, katerih nazori so omogočili odkriti praktična navodila. Vidimo, da pri takšnih zahtevah nikakor ni bil izključen vsak pluralizem; saj so preiskave vsakega raziskovalca kot tudi njegovo zaupanje v različne učitelje lahko vodili k različnim formulacijam, sem in tja pa tudi k razlikujočim se zaključkom. Ostala pa je široka skupna baza, ostala je nespremenljiva zgodovinska podlaga in zlasti prepričanje, da je načelno mogoče priti do resnice.

### 2. Hipertrofija subjekta

Resnica! Nekateri moderni misleci so komaj pripravljeni meriti takó visoko! Voditi se dajo »učiteljem dvoma«; in kdor njim govori o resnici, mu dajo hitro pilatovske besede; Pilat je Jezusu, ko je naglasil, da je prišel na svet zato, da bi spričal resnico, dejal: »Quid est veritas?« (Jan 18, 38 — Kaj je resnica?).

Hegel je v modernem svetu vcepil prepričanje, da je za resnico značilno to, da se razvija: Resnica se razvija izključno le v tezi, antitezi in sintezi. Nietzsche je potem govoril, da različne družabne skupine ustvarjajo vrednote; po njegovem tistim dobrinam, ki jih ni in po njih ljudje tesnobno hrepene, pripisujejo posebno vrednost. John Stuart Mill je zagovarjal stavek, da je brez pomena iskati resnično; zadovoljiti se moramo s koristnim. Odtod tudi omalovaževanje razumskih utemeljitev in iskanje praktičnega ravnanja, ki je združljivo s čisto različnimi sistemi. Ortopraksija, se pravi uspešno humanitarno dejanje, spada k radikalnemu pluralizmu kot temeljno teoretično stališče; zanj sta tako pravovernost kot filozofska resnica nekaj popolnoma indiferentnega.

S tem se sklada določena sociologija, ki trdi, da so vsi nauki pogojeni od okolja, v katerem so formulirani. Ker pa se je svet pač spremenil in je čar prenekaterih raziskovalnih področij zmožen, da predstavlja sliko novega tipa človeka, bi bilo nápak zavreči relativizem, ki pa je seveda le nova oblika večne skušnjave k skepticizmu. Marcuse, učitelj kulturne revolucije v letih 1968/70, je odpravil »princip realizma«, ki ga je njegov učitelj Freud še ohranil kot protiutež »principu sle«.

Pri nekaterih ustvarjalcih javnega mišljenja vidimo, da ob raznih priložnostih zbujajo dvom o ideji objektivnosti. Ne poskušajo več dojeti dej-

stev kot takih, marveč hočejo opisovati le subjektivne reakcije znanja. Preti nevarnost, da sociološka raziskava — ta je zelo koristna, če gre za to, da ugotovimo mišljenje ljudi — spodrine poučno in kritično sodbo. Na vseh teh področjih se torej vedno spet srečujemo s precenjevanjem »jaza«, subjekta. Ne gre več za to, da bi iskali enkratnost resnice ali bi jo vsaj ocenili, marveč, da bi spoznali in opravičili različnost mišljenja med skupinami. Na naslednji stopnji pridemo do tega, da v imenu pluralizma zahtevamo absolutno svobodo mišljenja in ravnanja za vse. Tu naj le pripomnimo: Sedanje krize skepticizma ne bo moč premagati drugače kot s filozofskim naporom v smeri realizma in objektivnosti.

### 3. Jaz kristjana in božji Ti

Ne smemo se prepuščati varljivemu upanju, da se bodo mogli današnji verniki popolnoma izognili skeptičnemu duhu; tem bolj, ker ta duh ustreza večnemu duhu nedostopnosti in nagnjenosti k odporu, ki ga človek v vseh časih razodeva v razmerju do božje resnice. Ob Stvarnikovem in Odrešenikovem izzivu je bil človek od nekdaj v skušnjavi, da se potegne sam vase in misli, kar hoče, ne pa tisto, kar je resnično — še manj pa na »Tistega, ki je« — ter hoče, kar si poželi, in ne tisto, kar bi moral storiti. To je globok smisel pripovedi v 1 Mojz, ki se začne z odpadom od Boga in konča z napadalnostjo proti drugim ljudem, bodisi da Kain ubije Abela ali se ljudstva ob babilonskem stolpu razprše. Toda Bog ni popustil in je vedno znova svoje ljudstvo pozival k veri v enega Boga in medsebojnemu bratstvu. V njegovem Sinu se je ta zgodovina odrešenja in se je to zveličavno delovanje v milosti in resnici razširilo na vsa ljudstva: »Gratia et veritas per Jesum Christum facta est« (Jan 1, 17). Kristus pokliče svoje apostole in po njih vse ljudi, h katerim jih pošlje, da jim prineso več, kot že sami imajo: življenje, luč, ljubezen. Verski subjekt ostane pri tem nedotaknjen: saj mora osebno prevzeti nase odgovornost pristne vere in upanja ter iskrene ljubezni; vendar pa je skupaj z vsemi svojimi brati vedno v posebnem razmerju z enim in edinim Srednikom: »Zakaj en Bog je; eden tudi srednik med Bogom in ljudmi, človek Kristus Jezus, ki je dal sam sebe v odkupnino za vse« (1 Tim 2, 5—6).

Takó je zavarovana edinost v Bogu, ne zgubé pa vrednosti posebnosti posameznika in upoštevane so še naprej različnosti poklicev, služb in darov, kot pravi apostol narodov v prvem pismu Korinčanom (12, 1 sl.). Ni torej zanikan vsak pluralizem; lahko bi celo rekli: naglašeno je, da je potreben: »Ako bi bilo vse telo oko, kje bi bil sluh? Ako bi bilo vse sluh, kje bi bil vonj?« (1 Kor 12, 17) .

Čisto drugače pa je, če na mesto pluralizma, ki je osnovan na objektivnosti tistega, kar je treba verovati in delati, postavimo pluralizem, v katerem vsak sam bolj ali manj subjektivno prihaja do svoje vere in morale. To je nenavadno aktualna nevarnost, ki jo papež omenja v »Paterna cum benevolnetia« takole: »Kaj naj rečemo o pluralizmu, ki v veri in tem, kako se izraža, ne vidi skupne in zato cerkvene dediščine, marveč dosežek svo-

 bodne kritike in svobodnega raziskovanja božje besede, ki jo opravi vsak

sam? Brez posredovanja cerkvenega učiteljstva, ki so mu apostoli zaupali svoje lastno učiteljstvo in zato ne uči nič drugega kot tisto, kar je izročeno, je ogrožena tudi povezava s Kristusom po apostolih, ki posredujejo naprej, kar so sami prejeli. Če je postavljeno pod vprašaj vztrajanje v nauku, ki so ga izročili apostoli, se zgodi, da morda z namenom odstraniti težave pri skrivnostih pridemo do varljivo razumljivih **stavkov**, ki pravo vsebino razkroje; tako pridemo do naukov, ki niso del verskega zaklada in so z njim celo v nasprotju, vrhu tega pa so v sklopu naziranj, ki si tudi med seboj nasprotujejo.«

## IV. PLURALIZEM PLURALIZMOV

### 1. Pluralizem soglasja in pluralizem nasprotja

Iz povedanega dobimo vtis, da ima beseda pluralizem različen pomen in se razteza na zelo različna področja; zato ga lahko tudi zelo različno presoja. Zlasti moramo ločiti bistveno razliko med pluralizmom soglasja (concordia) in različnosti na eni strani ter pluralizmom cepljenja in razdora. Te besede najdemo v apostolskem opozorilu »Paterna cum benevolentia« z dne 8. XII. 1974, sicer ne kot strokovne izraze, ki v takem dokumentu ne bi bili na mestu, temveč kot močno žareča znamenja, ki kažejo smer teološkemu delu. Tu naj navedemo le 4. odstavek iz 6. točke:

»Ostane vendar dejstvo, da velja pri izgradnji Kristusovega telesa različnost udov in nalog, in ta različnost neizogibno povzroča napetosti. Napetosti najdemo tudi pri svetnikih, vendar ne takih, ki bi rušila edinost in pregnala ljubezen. Kako je mogoče preprečiti, da se ne izrode v neozdravljive razkole? Prav iz različnosti oseb in nalog se poraja varno počelo medsebojne povezanosti v Cerkvi.«

Ni težko spoznati, v čem se razlikuje eno zadržanje od drugega. Pluralizem, ki sloni na različnosti v življenju Cerkve in kristjanov, ostane pri prepričanju, da je krščansko razodetje eno in isto za vse ljudi in za vse čase, ker ima v Kristusu svoje središče: »Kristus včeraj, danes, isti tudi na veke« (Hebr 13, 8). V cerkvenem učiteljstvu in papeški avtoriteti ima jamstvo za upravičeno prilagajanje, ki se opira na skupno vero, isti nravni nauk in skupno zakramentalno življenje vseh kristjanov, (Mt 28, 18—20). To je tudi razlog, zakaj mnogi mislijo, da so med leti 1963 in 1970 izraz pluralizem lahko na veliko uporabljali, ker ga tedaj še ni bilo mogoče razumeti narobe, da bi pa bilo zdaj bolje, če bi ga uporabljali redkeje ali vsaj natančno opredeljenega, in bi raje govorili o »raznovrstnostih« ali posebnostih, kot je to storil koncil.[13]

Dejansko mnogi jemljejo pojem pluralizem v pomenu nasprotja. Bistvena razlika je v tem, da zgine nujna enotnost v Kristusu pod avtoriteto hierarhije in cerkvenega učiteljstva, kot lahko vidimo v pripombah v »Paterna cum benevolentia«: »Proces, ki smo ga opisali (zatemnitev vloge Cerkve), dobiva obliko drugačnih naukov, ki se sklicujejo na teološki plurali-

[13] Razen na zgoraj navedenem mestu je v besedilih II. vatikanuma v zvezi s Cerkvijo govor o diversitas, varietas, particularitas. P. de Lubac je večkrat priporočal, naj bi se povrnili h koncilskemu besednemu zakladu v tej stvari.

zem in jih neredko ženejo do pravega dogmatičnega relativizma... Notranja nasprotja na različnih področjih cerkvenega življenja pripeljejo, če se spremene v trdno ločenost od drugih, takó daleč, da eni ustanovi in občestvu zveličanja postavijo nasproti množtvo ustanov in občestev z različnim mišljenjem, ki pa ne ustreza naravi Cerkve.«[14] Že l. 1971 je Pavel VI. vpraševal: »Kam neki bo vodil pluralizem v nauku brez odtenkov, poln samovolje in sil, ki so sredobežne?«[15]

Če izhajamo iz tega bistvenega razlikovanja, dovolj jasno vidimo, kako se zastavlja problem pluralizma na različnih področjih cerkvenega življenja. Neki liturgični pluralizem je brez dvoma obstajal že od prvega pokolenja naprej: saj so občine v Jeruzalemu, Rimu, Antiohiji, Korintu sicer vse skupaj z apostoli ali njihovimi pooblaščenci hotele obhajati Gospodovo večerjo, godilo pa se je to v različnih jezikih in v različnem kulturnem okolju: odtod tudi obredne razlike med vzhodom in zahodom s številnimi posebnostmi. To smo morda pozabili, ker smo komaj šele premagali dobo prenatančnih določb in enoličnosti. Vendar pa pod pretvezo ustvarjalnega razvoja in mnogovrstnih oblik ne smemo pozabiti, da ima evharistična daritev enotno strukturo in da tistih oblik, ki izhajajo iz apostolskih ali poapostolskih časov in v različnih obredih žive naprej, ne smemo kar lepo poriniti ob stran. Celo protestanti so ohranili mnogo njihovih prvin!

Končno pa je deset let »ustvarjalnega udejstvovanja« pokazalo, da verniki nikakor ne cenijo sprememb zaradi sprememb in navad, ki so od nedelje do nedelje, od župnije do župnije drugačne. V tej zvezi le prepogosto pozabimo govoriti o »sensus fidelium« (verski čut vernikov)! Sicer pa ni ravno liturgična molitev tista, ki bi v današnji raznolikosti povzročala največje težave.[16] Te se namreč nanašajo na področje vere in teologije, ekleziologije in kulture. K njim se mislimo zdaj obrniti in pogledati, kakšen razvoj so v zadnjem času doživele.

### 2. Problem pluralizma na teološkem področju

Dve aktualni izjavi Pavla VI. (Apostolsko opozorilo 8. 12. 1974 in zaključni nagovor na škofovski sinodi 26. 10. 1974) lepo povzemata službeni nauk o tem predmetu. Papež priznava upravičenost pluralizma v teološkem raziskavanju in v prizadevanju za vedno globlje spoznanje krščanskih skrivnosti, vendar pod pogojem, da se ohrani enotnost razodete resnice, kakor jo je formuliralo in jo formulira cerkveno učiteljstvo. Zavrača pa razkrajajoči pluralizem pri podajanju krščanskega nauka (ali teologije v najširšem smislu), ki ga uporabljajo tisti, ki si sami prisvajajo »proti-učiteljstvo«. Oglejmo si zadevo od bliže!

Pluralizem soglasja se izraža v raziskovanju, ki ga očitno oblikujeta osebnost in kultura tistih, ki ga opravljajo. O tem pravi papež: »Pluralizmu

---

[14] Paterna cum benevolentia, n. 4 in 5.
[15] Nagovor Pavla VI. 21. 7. 1971.
[16] V navedenem delu (op. 5) teološke komisije najdemo različna papeževa besedila, ki se nanašajo na pluralizem soglasja na področju liturgije, cerkvene discipline in duhovnosti. Kratko povedano v enem stavku (iz Peterna cum benevolentia, n. 4): »Mi priznavamo tudi neprecenljive vrednote, ki jih je prinesel na področje krščanske duhovnosti in verskih ustanov, kakor tudi na področje liturgičnih izraznih oblik in disciplinskih smernic, vrednote, ki prispevajo svoj delež k tej složni raznovrstnosti, ki v posebno svetli luči razodeva katolištvo nedeljene Cerkve.«

raziskovanja in pojmovanja, ki različno raziskujeta dogmo in jo podajata, ne da bi zamenjala njen svojski pomen, priznavamo v Cerkvi upravičen obstoj. Saj je naraven sestaven del njene katoliškosti kakor tudi znamenje kulturnega bogastva in osebne zadolženosti vseh, ki mu pripadajo..«[17]

Zadnja leta je sv. oče pogosto opozarjal na dokončno naravo »s papeškimi ali koncilskimi definicijami utrjenih naukov«[18] in na »nenehno aktualnost« koncilov; navajal je posebej Nicejo (325), Carigrad (381), Efez (431), Kalcedon (451),[19] Trident (1563) in I. vatikanum (1870).[20] To seveda ne pomeni, da je teologija tam obstala in otrpnila ter ni mogoče — čeprav se držimo enkrat za vselej spoznanega — vendarle najti izraznih oblik, ki bi se bolje prilagajale novim kulturam. V tem smislu vidi »Paterna cum benevolentia« v pluralizmu soglasja dopusten pojav. »Priznavamo celo — pravi papež,[21] da je umerjen teološki pluralizem utemeljen v sami Kristusovi skrivnosti, katere nedoumljiva bogastva (Ef 3, 8) presegajo izrazne možnosti vseh dob in vseh kultur. Verski nauk, ki nujno izhaja iz te skrivnosti — zakaj v redu zveličanja ni nobene druge skrivnosti kot le Kristus — zahteva zato vedno nova raziskovanja. Dejansko so vidiki božje besede nad vse mnogovrstni, prav takó pa tudi razlage vernikov, ki jo raziskujejo, tako da soglasje v isti veri, ki nanj pristajajo posamezniki, nikoli ni brez osebnih posebnosti. Vendar različna pojmovanja v razumevanju iste vere niso na škodo njeni bistveni vsebini, ker so združena v priznavanju cerkvenega učiteljstva. Hkrati, ko je cerkveno učiteljstvo bližnja obvezna norma za vero vseh, obenem tudi vse varuje pred subjektivno samovoljo vsake drugačne razlage vere.«[21]

Raziskovanje torej nikakor ne sme biti blokirano ali mišljenje samovoljno uniformirano: marveč naj bi vsak teolog v soglasju s kulturo svojega ljudstva nedoumljive Kristusove skrivnosti globlje raziskoval in jih čim bolj primerno različnim kulturam izražal. To njegovo prizadevanje pa ne sme skvariti Kristusovega oznanila in ga takó spremeniti, da iz tega nastanejo teologije nasprotovanja. Na nevarnost je pokazal sv. oče na koncu sinode. Ko je tedaj govoril o »nujnosti, da bi vero podajali v soglasju z rasnim, socialnim in kulturnim okoljem,« je dodal: »Prav gotovo je treba zahtevati pristnost in uspešnost evangelija; bilo bi pa nevarno govoriti o teologijah, ki bi bile od celine do celine in od kulture do kulture različne. Zaklad vere je katoliški ali pa gre v izgubo. Vrhu tega smo vendar vsi prejeli vero iz stalnega izročila: Peter ali Pavel je nista preoblikovala, da bi jo prilagodila judovskemu, grškemu ali rimskemu okolju, pač pa sta bedela nad njeno neokrnjenostjo, nad resnico enega in edinega oznanila v tisti obliki in različnosti jezikov, v kakršnih je bilo posredovano (Apd 2, 8).«[22]

Prav tako pride v nevarnost edinost, ki je osnovana na razodetju in razlagi, ki jo o njem daje učiteljstvo, če si nekateri teologi prisvajajo pravico dejanja hierarhije podrejati »naklonjenosti«, s katero jih oni sprejme-

[17] Paterna cum benevolentia, n. 4.
[18] Nagovor na kardinalski kolegij 23. 12. 1972.
[19] Nagovor ob potovanju v Turčijo 2. 8. 1967.
[20] Nagovor ob proslavi 100-letnice I. vatikanskega zbora 8. 12. 1969.
[21] Paterna cum benevolentia, n. 4.
[21] Paterna cum benevolentia, n. 3.
[22] Zaključni nagovor na škofovski sinodi 28. 10. 1974.

jo,[23] ali pa jim v imenu pluralizma nasprotja javno ugovarjati, kakor da bi šlo pri tem za kakšen veljaven kriterij, za neki »locus theologicus«.[24]

### 3. Pluralizem in ekleziologija

V Cerkvi smo vedno imeli pluralizem. Že prva pokolenja, judovsko-krščanske občine so se v nekaterih potezah razlikovale od helenističnih občin. Dandanes imamo razliko v liturgiji in cerkvenem pravu med Cerkvami latinskega in grškega obreda. II. vatikanum je izrecno potrdil, da je neki pluralizem na teh področjih upravičen, seveda vedno v soglasju z navodili, ki jih je dala ali bi jih utegnila dati pristojna cerkvena oblast. Pavel je govoril o Cerkvi Tesaloničanov (1 Tes 1, 1 in 2 Tes 1, 1), o Cerkvi v Galaciji (Gal 1, 2), o božji Cerkvi v Korintu (1 Kor 1, 2). Vendar je besedo »Cerkev« vedno uporabljal kot oznako za eno in vseobsežno zveličavno občestvo. Beseda v ednini pri tem pomeni skupek vseh krajevnih Cerkva pri Judih in poganih. »Ta uporaba besede Cerkev — piše Cerfaux — ... ima svoje korenine v preteklosti in je obrnjena v prihodnost. Spominja na »božjo Cerkev« praobčine in se pri tem nanaša na prvo vseh Cerkvá (mesijansko občestvo, v prispodobi »Cerkev v puščavi«), kot to spominja Pavel v 1 Kor. Hkrati pa je ta uporaba besede obrnjena tudi v prihodnost: jasneje se namreč táko krščansko ljudstvo loči od krajevnih danosti in napoveduje jasneje začrtano idealno obliko: nebeški Jeruzalem ter občestvo svetih iz Razodetja.«[25]

Zavest edinosti je potem prihajala vedno bolj do veljave v zbornosti škofov, na vesoljnih zborih, pred vsem pa v prvenstvu rimskega škofa. Na vesoljnih zborih — tako v Niceji kot Tridentu — je Cerkev vedno znova naglašala predvsem svojo edinost proti razkolom ,ki so, žal, nastopili.

V zvezi s tem se javljata danes dve nevarnosti. Trkanje na krajevne posebnosti, na bazične skupine, na klic Duha, ki naj bi bil proti strukturam, grozi načeti »koinonio«. Prav zaradi tega je Pavel VI. v zaključnem govoru na škofovski sinodi opozoril na to, »da je Gospod Petrovemu nasledniku zaupal težko in stalno, a ljubezni prežeto službo, naj pase jagnjeta in ovce, naj hrabri brate ter naj bo temelj in znamenje edinosti v Cerkvi. Njegovi posegi ne morejo biti torej omejeni samo na izjemne okoliščine. Ne, mi trdimo in nas je pri tem groza odgovornosti, ki nam je podeljena: On po pravu je in ostane vrhovni pastir celotne Cerkve.« Sklicevaje se na C 22, 2, še dodaja: »Tu ne gre za kakšno dialektiko moči, gre marveč edino le za željo, da bi ostali v soglasju z božjo voljo in njej popolnoma predani. Tu naj bi vsakdo prispeval svoj delež, ki je potreben, če hoče zvesto spolniti vsakokratno njemu odkazano službo.«[26]

Nadaljnja nevarnost napačnega pluralizma v Cerkvi se nanaša na področje nekatoliškega ekumenizma. Dve ali tri leta sem ta napačni ekumenizem naglaša, da sestavlja pravo Kristusovo Cerkev zveza krščanskih veroiz-

[23] Paterna cum benevolentia, n. 6.
[24] Paterna cum benevolentia, n. 4: »... v tem pluralizmu vidijo včasih upravičeni »locus theologicus« (teološko mišljenje), tako da zavzamejo stališče proti avtentičnemu učiteljstvu celo papeža in škofov, ki so edini odločilni učitelji božjega razodetja, ki je obseženo v ustnem izročilu in svetem pismu.«
[25] L. Cerfaux, La théologie de l'Église suivant saint Paul, Paris 1965, str. 253.
[26] Nagovor 26. 10. 1974.

povedi, ki so vse enako upravičene. Lahkomiselno se sklicujejo na nekatere narobe razlagane izjave II. vatikanuma in hoče razen tega tem krščanskim veroizpovedim priznati službe, ki naj bi imele v praksi prav táko veljavo kot tradicionalni razpored služb v škofovstvo, duhovništvo in diakonat, ki so ga dali Cerkvi apostoli. Trdil je celo, da nezmotljivosti Cerkve ni moč uresničiti brez pristanka cerkvenih skupnosti in reformacije 16. stoletja. Prav tovrstni poskusi pa spodkopujejo — in to celo od znotraj v sami Kristusovi Cerkvi[27] — njeno verodostojnost, zbujajo dvome o njeni edinstveni in vse obsegajoči vlogi, ker proti današnji Cerkvi postavljajo občestvo Jezusovih učencev ter dvomijo o avtoriteti pastirjev. Pavel VI. se ponovno sklicuje na koncil in naglaša, »da imamo edino Kristusovo Cerkev kot organizirano in strukturirano družbo na tem svetu v katoliški Cerkvi, ki jo vodi Petrov naslednik s škofi, ki so z njim v občestvu, čeprav je tudi zunaj njenega ustroja najti raznovrstne prvine posvečenja in resnice (C 8).«[28]

### 4. Pluralizem in kultura

Verjetno pa zanima današnje kristjane najbolj kulturni pluralizem. Tu — bi lahko načelno rekli — se krščanski pluralizem še najbolje znajde. Vse, kar pripada človeštvu, je tudi naše: To Terencijevo besedo je Pavel VI. navedel v svojem slovitem govoru o pluralizmu 14. 5. 1969: Božja milost povzema vase človeško naravo v vsej njeni zemljepisni raznovrstnosti in z vsemi njenimi zgodovinskimi razsežnostmi. Z druge strani imamo nenehno izmenjavo med vero in različnimi kulturami (CS 42—44); tu stojimo na enem tistih področij, kjer je na mestu »prava avtonomija zemeljskih stvarnosti« (CS 36) in kjer je upravičeno razlikovanje med vero in razumom (CS 59).

Če pa vprašanje raziskujemo konkretno, kot se je to pogosto zgodilo na škofovski sinodi 1974, potem nam postane jasno, da tudi tu naletimo na velike težave. Kljub velikim naporom zadnjih let, ki so potekali vzporedno z nepovratnimi gibanji dekolonizacije, ima človek vtis, da čutijo mlade Cerkve v tretjem svetu potrebo, da nasproti zahodnim kulturam, ki so jo — hočeš nočeš — prvi glasniki vere prinesli s seboj, uveljavijo svojo avtonomijo.

Med tem ko si na zahodu kulturna gibanja dostikrat prizadevajo, da bi zavrgle preteklost, tretji svet uveljavlja svoje zahteve v imenu kontinuitete z »modrostjo prednikov« (na to je že CS 56 bistro opozorila, ne da bi bili to dovolj upoštevali). Ker je ta dediščina prednikov ogrožena, kličejo po »avtentičnosti«; to je samo na sebi popolnoma upravičeno, čeprav nekateri tu in tam vržejo v debato besedo »nehvaležnost«.

Nove krščanske občine stoje pred dolžnostjo dvojne zvestobe — do avtentičnosti svoje dediščine ter do identitete in enkratnosti krščanstva — in takó znova doživljajo odločilne ure prvotnega krščanstva, ko je prišlo v stik z grško in rimsko kulturo 2. stoletja po Kristusu. Ključ za rešitev te prilagoditve imamo v nekaterih navodilih, ki jih prav tako najdemo v CS 58: stopiti v zvezo z različnimi civilizacijami, od znotraj oplajati »duhovne odlike in

[27] Paterna cum benevolentia, n. 3.
[28] Pfaterna cum benevolentia.

darove vsakega naroda in sleherne dobe«, pa tudi pobijati in odstranjevati »zmote in zlo, ki izvira iz vedno preteče zapeljivosti greha«. Dejansko se je treba varovati dvojnega pretiravanja. Nekdaj so kolonialistične sile kulturne vrednote ljudstev pod svojo oblastjo pogosto obravnavale zviška in paternalistično ali še točneje: kar pogosto se čudovito naivno sploh niso menile zanje. Danes, ko te vrednote spet stopajo v ospredje in po malem izginjajo sledovi zahodnoevropskega potujčevanja, moramo ohraniti hladno glavo in se ne dati zapeljati misli, da je vsa dediščina prednikov brez pridržka dobra in sprejemljiva. Najbolj jasen primer, ki se ga pri tem človek spomni in so ga na škofovski sinodi tudi večkrat omenjali, je mnogoženstvo.

Toda celo pri tem vprašanju gredo mlade Cerkve skozi isti proces, kot so šle nekdaj Cerkve v Sredozemlju. Večkrat navajajo izreke apologetov, kot sta Tertulijan in pisec Pisma Diognetu, ki izražajo voljo njunih tovarišev v veri, da se ne zapro v svoj krog kot Judje, temveč v politiki, gospodarskih razmerjih, trgovini in občevanju žive tako kot drugi ljudje. Pri tem pa morda pozabimo, da so imeli takratni kristjani tudi posebno fin posluh za svojevrstno naravo krščanskega poklica ter za božje in človeško bogastvo, ki ga jim je Kristus prinesel — ne sicer kot zasebno lastnino, marveč kot naročilo, ki naj ga posredujejo drugim. Prav dobro so se zavedali, da jim krščanski poklic ne dovoljuje prevzeti vseh nravi in navad svoje okolice. Tako so npr. mobilizirali javno mišljenje proti detomoru in splavu.[29]

Ontološko gledano, je v Kristusu popolnoma božje in popolnoma človeško harmonično združeno, ker je sam pravi Bog in pravi človek. Pri kristjanih pa, ki so izpostavljeni stalni »zapeljivosti greha« (CS 58, 4), se psihološko gledano, človeško včasih javlja kot ovira za prodor božjega; to lahko dosežemo le z milostjo in askezo. Vendar pri tem človeško ne sme biti uničeno; vse prizadevanje gre marveč za tem, da se po besedah Ef 1, 10, ki jih navaja CS 58, 4, vse »dovršuje in v Kristusu obnavlja«. Isto velja za različne prvine znotraj kulture. Kar s Kristusom ni združljivo, je treba — naj nam bo to bolj ali manj žal — izločiti. Kulturni pluralizem trpi zaradi tega le navidezno; v resnici bo ostal živ prav zaradi tega, ker se prečiščuje in odkriva nov smisel v Gospodu in človeku, ki živi iz Kristusovega duha.

[29] S. Congregatio pro doctrina fidei, Declaratio de abortu procurato, 1974, prip. 6—9.

# PREGLEDI

## KRISTJANI IN SVET*

O odnosu krisjanov do sveta je bilo že veliko napisanega. Vendar doslej še nismo imeli sinteze, ki bi nam posredovala pogled na celoto, pogled, ki bi izhajal iz novosti krščanskega oznanila kakor iz središča in bi pokazal na izžarevanje vere v socialnem, političnem in kulturnem življenju v prvih stoletjih. Ob koncu l. 1973 pa je izšla obširna knjiga, ki podaja takšno sintezo, naslanjaje se na številne študije, ki so jih razni strokovnjaki podali o najrazličnejših posameznostih. Napisal jo je R. Minnerath, predgovor pa kardinal J. Daniélou, ki je o tem vprašanju sam veliko razmišljal in pisal.

Vsebina Daniéloujevega predgovora je: Obstoji težava glede krščanskega teološkega jezika, ker so tukaj besede v veliki meri iste kakor v profanem jeziku (npr. duh, pravičnost); že iz tega pogosto nastajajo dvoumnosti, ki se držijo besed samih. Ta težava se je pokazala že ob začetkih krščanstva. Kristjani so uporabljali za izražanje verske vsebine filozofske izraze tedanjega časa. Zato so koristna dela, ki pojasnjujejo dvoumnosti. Minnerathovo delo obravnava, kaj pomeni pojem »svet« v prvem krščanstvu. Minnerathova knjiga pomeni v primerjavi z dosedanjimi deli napredek posebno v treh področjih: — 1. Prejšnja dela se nanašajo na pojem in izraz »kosmos« v sv. pismu nove zaveze, to delo pa raziskavo razširi na prvo nesvetopisemsko, tj. judovsko-krščansko in helenistično slovstvo. — 2. Dosedanja dela obravnavajo le kak posamezen vidik »sveta«. »Svet« more namreč imeti **kozmološki** pomen; lahko pa pomeni tudi **družbo ljudi.** Takó je še danes. Minnerathovo delo raziskuje vsa področja, na katera se pojem sveta nanaša. Prvi del razpravlja o kozmoloških predstavah judovstva in helenizma ter o krščanskem pojmovanju vesoljstva; drugi o sociooloških zamislih in o razmerju kristjanov do družbe. Dalje moremo na teh področjih gledati svet pod **pozitivnim** vidikom, ker je z ene strani svet božja stvar, ali pod **negativnim** vidikom, ker je z druge strani »svet« povzetek tistih »moči in oblasti«, o katerih pogosto govori sv. Pavel in ki nasprotujejo Bogu. — 3. Prejšnja dela se nanašajo prvenstveno na slovar. To delo pa je usmerjeno širše. Zlasti razpravlja o tem, kako so krščanski pisci gledali na »svet« pod različnimi vidiki. Posebno je to pomembno za drugi del, kjer je zastavljeno vprašanje o krščanskem stališču do politične družbe in socialnega okolja.

V teh stvareh je veliko zmede, v katero prinaša Minnerath mnogo luči. Npr. glede vprašanja, kako so krščanski avtorji uporabljali **helenistične ali**



* R. Minnerath, Les chrétiens et le monde (Ier et IIe siècles), J. Gabalda, Paris 1973, 24×16, XI—352 str.

**semitske kozmološke predstave,** ne da bi se glede **vsebine verskega nauka** kakorkoli navezovali na te predstave. Enako velja glede antropologije. O tem drugem pravi Daniélou: »Morda tukaj naš avtor ostaja pod vplivom teze, ki daje prednost semitskim predstavam, in vidi v uporabi grških predstav nevarnost popačenja (str. 139—149). Očetje so po pravici zavrgli idejo, da je duša božjega bistva, telo pa počelo zla. Vendar niso imeli nikakršnega razloga, da ne bi bili rajši uporabljali kategorije, vzete iz grške antropologije — in to zlasti jasno razlikovanje med dušo in telesom — kakor pa semitske kategorije. In ne moremo reči, da je njihova uporaba kaj skazila pojmovanje vstajenja.«

Delo je bistveno zgodovinsko. Avtor preučuje pojmovanje prvih dveh stoletij. Toda problem je vedno aktualen. Vprašanje odnosov med kristjani in svetom v različnih pomenih je danes neprestano predmet diskusije. »In tu ostanejo,« pravi Daniélou, »razločevalna načela starih krščanskih avtorjev presenetljivo veljavna. Bistveno gre za združitev **pozitivnega odnosa do sveta kot božje stvari z negativnim razmerjem do sveta kot volje postaviti se zunaj Boga.** Delo je torej vredno zanimanja specialistov — saj je zares znanstveno; zasluži pa hkrati pozornost tistih, ki se čutijo prizadete od takih aktualnih problemov.« Tako J. Daniélou v Predgovoru k tej knjigi.

Omenimo nekatere podrobnosti, ki utegnejo biti za marsikoga nemalo važne, ko gre za presojo raznih trditev, na kakršne pogosto naletimo in ki morejo napraviti zmedo v gledanju na razvoj verskega nauka od prvih časov krščanstva do danes.

1. V novejšem času neredko najdemo tudi pri katoliških avtorjih npr. površno trditev glede **»kozmoloških kategorij«** v verski govorici: kakor da so bili tudi kristjani v prvih stoletjih kar na splošno še tako naivni, da so si Boga prav zares mislili nekako »naseljenega« nekje visoko nad nami; kakor da so si »nebesa« mislili v nekem čisto določenem gornjem prostoru trinadstropne zgradbe vesoljstva. Minnerath pokaže, kako zmotna je takšna misel, in pravi med drugim: »Za spoznanje Boga ni odločilno spoznanje strukture kozmosa, marveč je Bog tisti, ki razodeva v svetu namene, zaradi katerih je bil svet ustvarjen... Kozmos sam v sebi sploh ne more biti predmet religioznega interesa... Prepričanje prvih kristjanov je, da odrešenje, uresničeno v Jezusovi zgodovinski osebi, s pogledom nazaj osvetljuje smisel prvega dejanja odrešenjske zgodovine, to se pravi stvarjenja. Med ti dve dejanji, to je med stvarjenje in odrešenje, se svet ne postavlja kot ovira, kajti kristjani sveta nikdar ne jemljejo v njem samem, kot avtonomno bitje, marveč v absolutni odvisnosti od edine volje, ki se razkriva v zaporednih stopnjah. Vera, da je Jezus učlovečena Beseda, vključuje tudi to, da je prav po isti Besedi Bog ustvaril svet. Vera, osredotočena na Kristusa, jemlje za svoje izhodišče Kristusa in v tej luči gleda nato celotno stvarstvo od začetka do konca...« (str. 41).

»V krščanstvu uporabe kozmoloških kategorij za izražanje razsežnosti ali odmevov odrešenjskih realnosti ni mogoče razlagati drugače kakor le iz potrebe po govorici. Dokaz za to je dejstvo, da ni vera nikdar vezana na nasprotujoče si predstave, na katere se more sklicevati, tako da bi se razkrojila v samih strukturah shem, ki se vsiljujejo duhu verujočega. Človeška misel se ne more odtegniti prostorskim in časovnim kategorijam. To-

da te kategorije morejo zelo dobro izražati stvarnosti, ki presegajo te kategorije ... Zlasti pri Pavlu in Janezu najdemo izraze, ki izvirajo iz prostorskega ‚dualizma'. ‚Tostranski' svet je svet ‚spodaj' v primerjavi s tem, kar je ‚zgoraj, kjer je Kristus, sedeč na Očetovi desnici' (prim. Kol 3, 1.2; Flp 3, 14). Pavel spodbuja, naj hrepenimo po tem, kar je zgoraj. Ti izrazi nimajo nič skupnega z grškimi ali helenističnimi miti, ki strogo ločijo višji svet Boga od nižjega sveta materije. Ti izrazi so postali običajni že v judaizmu, če je šlo za to, da so postavljali v nasprotje Boga in njegovo razodetje na eni strani ter vesoljstvo božjega stvarstva na drugi. To nasprotje ni ontološko, marveč teološko. Kadar je rečeno, da je nebo božji prestol in božje prebivališče (Mt 5, 34; 23, 22; Apd 7, 49; Hebr 8, 1), ne pomenijo te trditve, da je Bog lokaliziran v kakem prostoru, ločenem od zemlje. Te podobe hočejo le izraziti absolutno božje gospostvo nad stvarstvom, tudi nad nebom (nebesi), odkoder se to gospostvo uveljavlja. Tisto, kar bistveno razlikuje nebesa in zemljo, je dejstvo, da v nebesih izpolnjujejo božjo voljo brez ovire, medtem ko je na zemlji treba moliti, da bi jo tudi tu takó spolnjevali (prim. Mt 6, 10)« (str. 42).

**Kozmološko govorico** so uporabljali tudi za opisovanje odrešenja. Kristusovo delo, ki gre od učlovečenja do vnebohoda, je včasih opisano po shemi, sorodni gnostičnemu mitu o nebeškem odrešeniku, ki prepotuje planetarne sfere, da bi prinesel odrešenje na zemljo, nato pa se spet vrne, od koder je prišel. Te predstave so posebno razločno uporabljene v Janezovem evangeliju. Nauk o tem, da je šel Jezus po svoji smrti na križu v šeol (»predpekel«), je nastal v krogih judeokrščanstva (prim. Ign. Ant., Magn. 9, 2; Justin, Dial. 72, 7) v začetku 2. stoletja in hoče izraziti vesoljnost odrešenja v Kristusu tudi glede na človeštvo, ki je že zdavnaj umrlo ali pa bo umrlo pozneje (prim. Petrov ev. 41 sl.; Irenej, Adv. haer. 4, 27, 2) (str. 42—47). Iz judaističnih predstav o kozmosu vzete predstave sestavljajo v novi zavezi govorico, ki je primerna za izražanje zavesti o vesoljni moči odrešenja, ki ga Kristus razprostira nad vse vesoljstvo. »Te predstave ne prizadenejo vsebine vere, katere predmet ostane zgodovinski Jezus. Skušajo le očrtati najbolj neizrazljive posledice Jezusove dejavnosti ... Kristjanov ne zanima kozmos, razen kolikor vsebuje oznanilo o Bogu. Nikdar se kozmos ne postavlja med ljudi in Boga kot ovira, saj vendar obstoji le v odvisnosti od Boga. Odrešenjski dogodek pa je postavil to odvisnost v popolnoma novo luč. Namen, h kateremu je stvarstvo poklicano, je ves osvetljen z dejanjem odrešenja, z dejanjem, ki je naznanilo kozmičnih preroditev. Kozmos odkriva neprestano delujočo moč svojega Stvarnika. S Kristusom, za katerega pričuje rod kristjanov, je kozmos stopil v povsem novo odrešenjsko dobo: odslej nosi staro stvarstvo v sebi moč svojega lastnega vstajenja« (48).

V sorodu z vprašnjem o kozmoloških predstavah in kategorijah, ki so bile pri prvih kristjanih le »spremljajoča muzika« k bistveni témi, to se pravi k povedkom o odrešenju, je vprašanje o uporabi helenističnih **miselnih** kategorij. Ko so kristjani sprejeli tip helenistične vzgoje, so ohranili tudi miselne kategorije helenizma, ne da bi bili s tem kaj popačili evangeljsko vsebino vere. Pri apologetih prvikrat zasledimo izrazito prizadevanje, da bi razodeto oznanilo prikazali v jeziku, ki je bil razumljiv tedanjim ljudem,

oblikovanim v grški šoli; s tem pa apologeti niso izpraznjevali krščanske misli. Že nekateri apostolski očetje — kakor Klemen Rimski — so v svojih spisih uporabljali miselne kategorije običajnega stoicizma. Justin prvi razvija nastavke teologije in kristologije na temelju platonistične usmerjenosti. Kaj kmalu se je sploh pokazalo, da krščanstvo ne more shajati brez profanega znanja. In nastopili so poskusi, kako uresničiti sintezo bibličnega razodetja in helenizma. Pri tem se sem in tja vrinejo tudi spekulacije, ki se izkažejo v tej ali oni točki kot tuje novi zavezi, kakor se je v prvi polovici 3. stol. zgodilo zlasti pri Origenu (prim. J. Daniélou, Message évangélique et culture hellénistique, Tournai 1961). V 2. stol. pa je Irenej, največji teolog, pri vsem naslanjanju na helenistično izobrazbo razvil takšno gledanje na zgodovino odrešenja, da je bila v resnici ohranjena kar največja zvestoba izvirnosti bibličnega oznanila in da nikjer ne zasledimo utapljanja v miselne kategorije, ki bi bile tuje sv. pismu. (Prim. str. 325.)

2. Odnos prvih kristjanov do sveta, kakršen dejansko je, je navdihovalo pričakovanje **novega sveta**, ki bo prišel, čeprav ne brez človekovega dejavnega sodelovanja. Z božjo milostjo. Ključ do krščanske razlage sveta je v tem, da niso sveta nikoli umevali kot nekaj statičnega. Svet je učinek neprenehnega delovanja stvariteljske božje moči, nekakšno živo bitje, katerega usoda je povezana z usodo ljudi, za katere je bil svet ustvarjen in ga Bog zanje tako rekoč nenehno ustvarja. Kristjani niso nikoli sveta umevali kot nekaj povsem avtonomnega in zase bivajočega, temveč vedno v napetosti, kakršna svet poganja nasproti zadnjemu cilju in je sestavna prvina njegove časovne globine. Svet je zgodovina, katere polni smisel bo mogoče jasno dojeti šele tedaj, ko se bo ta zgodovina končala. Stvarstvo, kakršno dejansko eksistira, ni še dokončno božje delo. To stvarstvo čaka (ne nedejavno) na svojo dovršitev, ki je zdaj postala zaradi Kristusa možna. Krščansko gledanje na svet je vedno obvladovano od tega, kar mora še priti. — In sicer bo tisti prihodnji »aion« (vek) prav božje kraljestvo, nebeški Jeruzalem, »novo nebo in nova zemlja« (Raz 21, 1). To ne bo kakšen povsem nov svet, tuj tistemu, ki bo preminil; marveč bo ta svet prav **to sedanje vesoljstvo**, ki pa ga bo Duh poveličanega Kristusa preustvaril, to se pravi oživil s svojo prenavljajočo močjo. To zadnje dejanje bo dovršitev prvega dejanja, ki se je izvršilo s stvarjenjem ob začetku sveta. Za Boga bo to poslednji in dokončni poseg v zgodovino; z njim bo Bog dokončal svoj enoviti načrt. Različne stopnje odrešenjske oikonomije: stvarjenje, odrešenje, novo stvarjenje — to so v resnici le zaporedni vidiki enega samega božjega dejanja, ki dajejo svetu možnost, da postane deležen božjega življenja. V tem smislu je v prvem stvarjenju vsebovano tudi drugo stvarjenje; in Kristus je zgodovinsko in središčno razodetje obojega. Zadnji božji poseg bo napravil konec sedanjemu veku. Ta konec bo nepovraten. Prišel bo, kadar bo mera uresničitve odrešenja končno dosegla svoj vrhunec. Vrnitve ne bo več. (Str. 129 sl..)

Nikakor ne bo nastopil vesoljni požar, ki bi napravil konec kozmičnemu krožnemu toku (ciklu), za njim pa bi nastopil nov začetek časa večnega sveta, ki da se bo prenovil v novo zlato dobo, končano nato s ponovnim požarom in tako naprej. Táko pojmovanje je bilo razširjeno med Grki, a ne med kristjani. Vendar najdemo v sv. pismu nove zaveze dvakrat izraz

»palingenesia« (Mt 19, 28; v Tit 3, 5 je izraz uporabljen za označitev novega rojstva s krstom). S tem izrazom so stoiki označevali ciklično prenavljanje ali prerojevanje kozmosa po ponovnem nastopanju vesoljnega požara. Toda v novi zavezi je smisel izraza tisti, ki je lasten krščanski eshatologiji: kozmična katastrofa bo nastala le enkrat; bo le enkratna in nepovratna, kakor so bili edinstveni tudi vsi trenutki v času sveta. Obljuba, ki jo po Mt evangeliju daje Jezus apostolom, da bodo sedeli »ob prerojenju sveta« na dvanajsterih prestolih, ima svoj sinonim in vzporedje pri drugih sinoptikih v izrazu »v mojem kraljestvu« (Lk 22, 30) ali »v prihodnjem veku« (Mr 10, 30; Lk 18, 30). Po mislih nove zaveze se bo prerojenje, ki je novo in zadnje dejanje stvarjenja, s katerim bodo preustvarjena vsa bitja, izrazilo v vstajenju mrtvih. (Str. 130.)

»V očeh prvih kristjanov ima pričakovanje prihodnjega **vstajenja umrlih** svoj izvor in svoje opravičenje v veri v Kristusovo vstajenje. Ta gotovost je edina, ki more biti temelj upanja na vstajenje mrtvih takó glede posameznikov in človeštva kot celote kakor tudi temelj upanja glede preustvaritve kozmosa. Vera v vstajenje rajnih se opira na en sam razlog, ki določa vse drugo: Kristus je **že** zmagovalec nad smrtjo. Kristus je kot od mrtvih obujeni in povišani na božjo desnico ‚prvorojenec izmed vstalih od mrtvih' in tudi ‚prvorojenec med mnogimi brati' (Kol 1, 18; Rimlj 8, 29). Kristjani vidijo poroštvo za svoje lastno vstajenje v dejanju, ki ga je Bog izvršil v Kristusu; ob tem vstajenju bo stvariteljska moč znova prežela in prerodila k novemu življenju sedanje stvarstvo, ki je še podvrženo smrti. Kristusovo vstajenje je v srcu krščanske vere, ker je to vstajenje sklepni kamen stavbe odrešenja in omogoča razumeti božjo dejavnost ob izvoru sveta; hkrati anticipira (vnaprej ostvarja) božje dejanje ob koncu časov, ko ga omogoča. Celotno pojmovanje sveta, pojmovanje, kakršno je prvotno krščanstvo izvajalo iz svoje vere v odrešenjske dogodke, temelji navsezadnje na tej edini določujoči gotovosti. Pavel samó to pove: ‚Če Kristus ni vstal, potem je prazno naše oznanjevanje, prazna naša vera' (1 Kor 15, 14). Z druge strani pa so apostoli razumeli, da obstoji njihovo poslanstvo v tem, da so priče vstajenja (prim. Lk 24, 48; Apd 1, 8; 2, 32; 3, 15; 4, 33; 5, 22; 13, 31; 22, 15). To je v resnici edini predmet njihovega oznanjevanja (Apd 2, 22—36; 3, 15; 4, 2; 5, 30—32; 10, 40; 13, 30. 32. 23; 17, 18; 26, 6—8). Pismo Hebrejcem celo pravi, da je vstajenje mrtvih sestavni del elementarnega pouka, kakršnega Cerkev daje o Kristusu (6, 2)« (str. 131).

3. Pri prvih kristjanih na vsak korak opazimo izrazito kristocentrično gledanje na vesoljstvo, na kozmos (prim. zlasti str. 28—32). Nič manj ali še bolj to velja za pojmovanje **nravnega življenja**, za morálo, ki jo vso obvladuje zavestna **kristocentričnost,** prav zato pa tudi teocentričnost.

V sedanji periodi zgodovine odrešenja ni drugega temeljna nravnega življenja kakor le središčni dogodek te zgodovine, ki ga je Bog izvršil v Kristusu in njegovi pashi. V očeh prvih kristjanov je odrešenjska božja volja postala razumljiva le v luči tega odločilnega dogodka; isto velja za uveljavljanje te volje v stvarstvu in času od začetkov do poslednje dovršitve. Ta dovršitev je blizu in kristjani so na začetni način že deležni polnosti božjega življenja, ki bo ob koncu časov za večno prešinilo celotno stvarstvo. V nebeško slavo povišani Kristus, ki bo znova prišel, da bo razkril svoje zmago-

slavje, izvršeno v vstajenju od mrtvih, je »prvorojenec« novega stvarstva. Kristus je realno poroštvo prihodnjega vstajenja verujočih (ki so na začetni stopnji in v zastrtosti postali vstajenjskega življenja deležni že z vero in krstom); Kristus je studenec nenehnega izlivanja Svetega Duha, od katerega kristjani že zdaj živijo. Življenje jim je Kristus (Flp 1, 21). Etika nima drugega temelja kakor vero v Njega, ki je razodel in omogočil — in v kali že uresničil — vdor neuničljivega življenja, katerega je Bog od vekomaj namenil stvarstvu. Krščanska nravnost se ne opira na prav nič drugega kakor na realnost dejanj, ki jih je Odrešenik izvršil med svojim poslanstvom na zemlji. Sv. Pavel se ne obotavlja reči: če bi bilo Kristusovo vstajenje mit, bi prav nobena stvar ne opravičevala heroičnega ravnanja kristjanov. »Če sem se po človeško v Efezu boril z zvermi, kakšno korist imam? Če mrtvi ne vstajajo — nadaljuje, navajaje Iz 22, 13 — potem jejmo in pijmo, zakaj jutri bomo umrli« (1 Kor 15, 32). (Str. 253.)

Poslednje opravičenje ravnanja v odnosu do sveta in odločilne nagibe za svojo dejavnost vidijo kristjani utemeljeno v že sedaj uresničenih učinkih odrešenja. Kristjan zajema svojo moralno zavest iz prepričanja, da je že zdaj bitno deležen Kristusovega vstajenjskega življenja in živi v križanem in poveličanem Kristusu, v bitni povezavi z njim. Ker ve, kaj je, zato tudi ve, kaj naj še postane in kakšna mora torej biti njegova dejavnost. Umrl je grehu in živi Bogu, zato ne sme več pasti pod staro gospostvo zla s tem, da bi se znova zapletel v grešna dela (Rimlj 6, 11—14; Kol 3, 1—3). Kristjan je vcepil svoje življenje v Kristusa in je prav s tem vso svojo dejavnost skupaj s svojim trpljenjem vključil v odrešenjsko zgodovino, v kateri je pripravljen igrati vlogo, ki pripada edinole njemu. Takó postane zavest glede vmesnega časa, ki hiti nasproti svoji poslednji dovršitvi, odločilna za sedanje delovanje. Že začeto božje kraljestvo je na poti k dovršitvi. V odnosu do te eshatološke stvarnosti so stare vrednote preobrnjene. Sedaj bodo božje kraljestvo prejeli v dediščino ubogi, krotki, tisti, ki se trudijo za mir, preganjani zaradi pravice (Mt 5, 3—12). Čas je kratek, pravi sv. Pavel. Nič več ni časa za to, da bi človek na prvo raven postavljal zaskrbljenost za svoj stan in položaj. Vsakdo naj ostane v tistem položaju, v katerem je prišel do vere: obrezan ali neobrezan, suženj ali svoboden, poročen ali samski ali ovdovel. Skrb za svoj stan je drugotna. Prvo je vera, da je odrešenje tukaj in da je Gospod blizu (1 Kor 7) (str. 253 sl.).

Vera v Kristusa postavlja človeka v **red milosti** in napravlja konec redu postave. Sicer Jezus izjavlja, da ni prišel za to, da bi odpravil postavo in preroke; a pristavlja, da jih je prišel dopolnit (Mt 5, 17. 18). Stara zaveza je izgubila (samostojno) veljavo, ker je Kristus njena popolna in dokončna dovršitev (prim. Gal 3, 24). Odpravljen je legalizem, ki je bil popačenje postave in je človeka usužnjeval »vladarja tega sveta«. V Jezusu pa sta se najrazločneje razodela namen postave in duh, v katerem je bila ta postava dana Mojzesu. »Vera daje ključ do postave, ker daje Duha, ki razlaga resnični smisel postave. Ostati zvest temu Duhu je neskončno bolj zahtevno kakor pa spolnjevati zbirko zunanjih pravil, pa naj bodo še tako obsežna. Pred Duhom vest nikdar nima vsega poravnanega glede svojih dejanj in najbolj skritih namenov. Vsak greh bo odpuščen, ne pa greh zoper Svetega Duha (Mr 3, 29 vzpor.). Duh je radikalizacija postave. Ko je razlit v srce kristjanov,

je postal njihov kriterij sodbe, hkrati pa je postal vsepričujoč sodnik njihovih dejanj. Zvestoba Bogu se nič več ne meri po spoštovanju do zunanje pogodbe, marveč po dejanjih takšnega življenja, ki je v celoti postavljeno pod vodstvo in nagibanje Duha« (str. 254 sl.).

Vera je tudi preseženje »naravne postave«, naravnega zakona. Sv. Pavel sicer priznava, da se morejo tudi pogani »naravno« ravnati po postavi, ko poslušajo glas svoje vesti (Rimlj 2, 14.15). Saj prvotno božje stvarstvo ni bilo z grehom povsem pokvarjeno. Sv. Janez pravi, da je bilo »življenje« Boga samega »luč ljudi«. Vendar pa je zaslepljenost, v katero je greh pogreznil človeštvo, postala tolikšna, da svet nič več ni mogel prepoznati tega »življenja« v učlovečeni Besedi (Jan 1, 4.10.11). Sv. Justin je v 2. stol. celo zapisal, da je Bog vsemu človeškemu rodu podelil čut za to, kaj je pravično in krivično; tako more npr. spoznati, da »je nekaj zlega predati se prešuštvu, prostituciji, umorom in podobnim rečem«; vendar pa je, pravi sv. Justin, moč greha tolikšna, da je prišlo prav do »ugasnjenja teh naravnih pojmov in do negotovosti glede njih« pri ljudeh, ki so se vdali grehu (Dial. c. Triph. 93, 1).

Temeljna razlika med krščansko moralo in moralo helenizma je v tem, da je ta druga predvsem etika narave. Kakor po gledanju kristjanov svet ni narava, marveč stvar, stvarstvo, prav takó po njihovem gledanju ni povsem stalne, nespremenljive narave, ki bi bila mišljena zunaj darov, ki jih ji neprestano priobčuje Stvarnik. Po mnenju Grkov sledi etika iz gledanja na svet, pojmovan kot edina večna in samobitna narava. Živeti po naravi torej obstoji v tem, da se priličiš redu sveta, sprejemaje svoje mesto v ritmu vesoljne harmonije. Po gledanju kristjanov pa je vse tisto, kar biva, odvisno od stvariteljske in odrešenjske božje volje. Pred obličjem Boga samega ni narave, v katero bi Bog odtujil svojo lastno suverenost; obstoje le »mesene« in umrljive stvari, kakor je bil to prvi Adam, vendar pa od časa Kristusovega prihoda dalje prerojene in namenjene vstajenju. Kristjanovo življenje ne najde temeljev v statičnih filozofijah narave; marveč se zakoreninja v realnost zgodovine, ki jo Bog vodi nasproti cilju, kakršnega je on sam določil. Vedno je kristjanovo življenje utemeljeno na dejavnost... V morali grške »paideía« nima prvenstvenega mesta toliko dejavnost, marveč spoznanje in kontemplacija (v grškem pomenu, ki je znatno drugačen kakor pač v krščanskem pojmovanju). V očeh kristjanov pa nasprotno svet ni večna in negibljiva realnost; svet je zgodovina, v katero je odločilno posegel Kristus, da bi razodel njen smisel. Takó svet ni namenjen temu, da bi ga opazovali, marveč, da bi ga preoblikovali v skladu z odrešenjskimi dogodki, ki na svetu odločilno potekajo. To, kar je »narava«, pojmovana kot dar prvega stvarjenja, mogla uresničiti dobrega, je preseženo v tistem polnem obilju milosti, kakršno se uveljavlja v novem stvarstvu. Ob izvoru obeh stvarjenj je razodetje Besede. Kajti, če so pogani mogli spoznati del resnice in iz njega živeti, je razlog v dejstvu, da je že njihov »naravni« razum sam vseboval semena Besede. Skozi ves odrešenjski božji red (oikonomia), ki je namenjen odstranitvi greha, se Bog po svoji Besedi prilagojeno razodeva človeškemu rodu. Karkoli so ljudje uresničili dobrega, vse je že bilo postavljeno pod razodevanje enega samega Logosa;
 in to razodevanje ima svoj vrhunec v Kristusu. Živeti torej v skladu s Kri-

stusom ne pomeni le zapustiti legalistično Mojzesovo pedagogijo, marveč tudi preseči (čeprav ne odpraviti) »naravno postavo«, vtisnjeno v vest ljudi kot neizbrisno znamenje, da ti ljudje izvirajo od Boga kot svojega stvarnika. (Str. 255 sl.)

4. K izraziti novosti, ki jo krščanstvo prinaša glede nravnosti, je prav v zvezi s kristocentričnostjo **»postava ljubezni«**, in to ljubezni v smislu **»agápe«, ki ne išče sebe**; tiste ljubezni, na katero misli sv. Janez, ko piše: »V tem je ljubezen: ne da smo mi ljubili Boga, temveč, da je on nas ljubil in poslal svojega Sina v spravo za naše grehe« (1 Jan 4, 10).

Pred svojim trpljenjem je Kristus prosil Očeta, naj pridruži učence v tisto enoto in tisto ljubezen, ki njega in Očeta povezuje skozi vso večnost. Ta ljubezen se zdaj priobčuje Jezusovim učencem, da bi s svoje strani dejavno pričevali za večno ljubezen, kakršna je od vekomaj vodila Boga v njegovih odrešenjskih sklepih (Jan 17, 20—26). Vir vsega nravnega življenja kristjanov je neizčrpna ljubezen, s katero je Bog ljubil ljudi od vekomaj. Ta ljubezen izhaja od Boga in se po Kristusovi ljubeči pokorščini prav do smrti na križu spet vrača k njemu, ko s svojo močjo zajame množico bratov, ki so spoznali, da je Kristus prvi živel za svoje v »ljubezni do konca« (Jan 13, 1).

»Najvišji zakon, s katerim Kristus nadomešča tako stari seznam zapovedi kakor tudi t. im. naravno postavo, je postava ljubezni, kakršna je tudi na osnovi vse stvariteljske in odrešenjske božje dejavnosti. Poslednji temelj krščanske etike, notranja vzmet in zadnje opravičilo kristjanovih dejanj je tista neizčrpna ljubezen, iz katere sestoji življenje Boga samega. V Kristusovem učenju pomeni dar »agápe« povzetek nove zaveze, ker neločljivo zedinja ljubezen do Boga, ki se izraža v dejanjih ljubezni do bližnjega, in ljubezen do bližnjega, ki dobiva svoj temelj v ljubezni do Boga. Postava ljubezni dovršuje sleherno naravno določbo in vsako naravno razodetje z dejstvom, da to ni pogodba, ki bi ji človek mogel zadostiti enkrat za vselej, marveč duh, ki priganja k neprestani iznajdljivosti glede vedno novih konkretnih oblik ljubezni do bližnjega prav tako neizčrpno, kakor to dela ljubezen do Boga, iz katere kristjanova ljubezen izhaja. Ta duh zahteva ne le dejanj, marveč tudi to, da je namen, ki ta dejanja navdihuje, v skladu z dejanji. V agápe ni dejanja brez namena in ne namena brez dejanja. Kakor je ljubezen do Boga nemogoča brez ljubezni do bližnjega, enako ni vere, ki bi ne bila uresničevana v agápe. Občestvo **(koinonia)** z Bogom in brati je seveda možno samo tam, kjer so bili zlomljeni okovi greha... Agápe je zdaj edini kriterij, ki ga je mogoče uporabiti za vse posebne položaje; kajti v njej se kristjanovo novo življenje pretaka v vidna dela, ki razkrivajo večno in nevidno božjo ljubezen« (57 sl.).

5. **Novost življenja**, ki so jo kristjani uvedli v svet, je realna. Vendar se ne meri po kriterijih sveta. Toda dejansko prav v svetu nadaljuje svojo vidno in hkrati nevidno skrivnostno rast. Preoblikovanje, ki ga ta novost prinaša s seboj, ne prizadeva le nravi v splošnem, marveč polagoma celotno življenje. Gotovo pa je najprej povsem spremenjena celotna motivacija moralnega mišljenja in ravnanja. (Str. 275.) Učinek tega pa je med drugim tudi neka **posebna vedrost**, lastna prvim kristjanom sredi vseh težav in preskušanj.

Atenagora (v drugi pol. 2. stol.) pravi, da bi bilo življenje kristjanov nerazumljivo, če bi ga ločili od vere in upanja, ki sta sestavini tega življenja (Presb. 12; 31). Pismo Diognetu pa pristavlja, da so kristjani na temelju vere in upanja celo tedaj, kadar morajo prenašati krivične kazni, prežeti z veseljem, kakor če bi se rojevali k življenju« (Diogn. 5, 16). Krščanska etika se v smislu nove zaveze ne more spoprijazniti z nikakršnim dualizmom, ki človeka nagiblje, da bi preziral božje stvarstvo ali tarnal nad trpljenjem in zlom sedanjega življenja. Kristjana nasprotno kot nekaj temeljnega prešinja gotovost, da je zlo, ki še kazi in kvari stvarstvo, Kristus že premagal in da je kristjan deležen te zmage nad grehom, ko to zmago konkretno razodeva v dejanjih svojega lastnega življenja. Ko kristjan v svetu realno živi iz tega, kar je vključeno v božji agápe, vedno bolj postaja tista nova stvar, ki ji Sveti Duh daje rasti od dne do dne. Obraz novega človeka ne more biti zares obraz žalosti. Celo takó resni in strogi Hermas v svojem »Pastirju« to poudarja. Žalost, o kateri pravi Hermas, da je »sestra dvoma in jeze«, ta žalost »je slabša ko vsi duhovi in najgroznejša za božje služabnike. Ona uničuje bolj ko duhovi in izganja Svetega Duha« (Zap. 10, 1, 2). Nasprotno pa se Sveti Duh, ki je dan verujočim kot poroštvo prihodnjega sveta, razodeva s tem, da prebuja veselje. »Sveti Duh nam je bil dan v veselje. Molitev žalostnega človeka se ne dviga k Bogu, kajti žalost vodi v greh. Boga prepoznamo v veselosti njegovih služabnikov, kajti »vsak vesel človek dela dobro, misli dobro in zaničuje žalost«. Ta žalost je nekaj slabega, ker daje priliko za delovanje Nasprotnika — žalost je znamenje pretanjenega gospostva, kakršnega uveljavlja duh sveta. Če naj »kristjan živi Bogu, mora pustiti žalost in obleči samo veselje« (Zap. 10, 3; prim. Flp 4, 4.5; 1 Tes 5, 16). Iz tega zaklada vesele gotovosti zajema tudi strogi Barnaba, ko kristjane imenuje »otroke radosti« (Barn. 7, 1). Ta globoka radost ni isto, kar so tedaj posvetnjaki imenovali »vita beata«; tudi ni to veselje rezultat razbrzdanega zadovoljevanja vsem željam in ne sad dolgotrajnih vaj za pridobitev »ataraksije« (nevznemirljivosti). Marveč je to veselje tiste vrste, kakršno vre na dan pri evharističnih shodih ali pri številnih mučencih (prim. Ign., Eph. 1, 2; Euseb., H.E.5, 1, 55; 5, 2, 7; Acta Carp. 39) kot dar Svetega Duha, ki je predujem polnosti prihodnje sreče. To veselje izraža vedro gotovost tistih, ki že sedaj sredi sedanjega sveta razodevajo Kristusovo zmago nad vsem zlom s tem, da živijo novo življenje, ki bo svoje polno in dokončno zmagoslavje obhajalo v dovršenem božjem kraljestvu. (Str. 276 sl.)

6. **V povzetku** (str. 332 sl.) ob koncu knjige pravi Minnerath: Kristjani niso bežali pred življenjem v svetu kot takem; absolutno pa so zametali norme in vrednote, kakor jih je interpretiral »**svet**« v joanejskem pomenu, svet, kolikor se hoče zapreti v svojo samozadostnost nasproti Bogu. Takó umevani svet npr. rad prikazuje vojno kot neizbežno usodo, kar pa imajo kristjani za nezdružljivo z novo postavo agápe. Načelo, ki navdihuje razmerje kristjanov do človeških, političnih, socialnih in kulturnih stvarnosti, kakršne spadajo v okvir tega sveta (v širšem pomenu), leži na drugačni ravni. Odklanjati razlago, kakršno **svet** daje o življenju, pa ne pomeni prezirati stvarne potrebe eksistence, kakor da bi bili vera in dejavnost kristjanov obsojeni na nekakšno vrtenje v praznem, daleč od realnosti, katerim

ne morejo priti blizu. Pač pa krščanski odgovor odklanja vse tisto, kar je v človeških vizijah o svetu, zgodovini, družbi, nraveh, oblasti in znanosti v nasprotju z odrešenjsko božjo voljo. Pod gospostvom postave ljubezni tisti, ki izvršujejo oblast, delajo to kot »božji služabniki« in ne smejo svoje službe preoblikovati v voljo po moči z namenom, da bi strli slabotne; tisti, ki imajo posest, morajo ravnati, kakor da bi je ne imeli, s tem da upravljajo svoje imetje v korist celotne skupnosti in se ne dajo usužnjiti svojemu bogastvu. Tisti, ki imajo znanje, naj se ne napihujejo in se naj ne predajajo nečimrnosti, da bi iz tega znanja napravili »lažnivo gnozo«, ki bi hotela nadomestiti vero, v kateri edini nam je priobčena »modrost in duhovno umevanje« realnosti odrešenja.

Znamenito je v tem pogledu mesto, kjer pravi pismo Diognetu: »Sreča ni v tem, da kdo gospoduje nad bližnjim, saj v tem nihče ne more posnemati Boga, ker je to zunaj njegovega veličanstva. Toda kdor sprejme nase breme bližnjega, kdor hoče drugemu šibkemu pomagati v tem, v čemer je boljši, kdor daje potrebnim to, kar je od Boga prejel... ta posnema Boga.« In nato avtor pisma pristavlja: »Tedaj boš že tukaj na zemlji videl, da vlada Bog v nebesih. Tedaj boš začel govoriti božje skrivnosti... Tedaj boš obsojal prevaro in zablodo **sveta**, ko boš spoznal, kaj se pravi resnično **živeti v nebesih**, ko boš preziral tisto, kar tukaj na zemlji imenujemo smrt, ko se boš bal resnične smrti...« (Diogn. 10, 5—7.) — Takó ima kristjan za svojo dolžnost, da je navzoč v samem srcu človeške družbe; pri tem pa naj ne misli, da mu je treba v vseh rečeh sprejemati ravnanje in predsodke, ki jih brani svet. »Kateri ta svet uživajo, (naj delajo) **kakor** bi ga ne uživali — zakaj podoba tega sveta prejde« (1 Kor 7, 29—31). »**Kakor** da... bi ga **ne**«, »**hos — me**«: to je ključ do paradoksa (prim. Dign. 5, 4) krščanske eksistence, vključene v svet; to je ključ, ki ga je sv. Pavel izročil nepotrpežljivim Korinčanom in v katerem O. Cullmann vidi »pravilo sleherne etike, ki hoče računati s paradoksalno situacijo, kakršno je ustvarila zgodovina odrešenja« (Le salut dans l'histoire, Neuchâtel — Paris 1966, 326). Uskladiti se s tem načelom to ravno pomeni odtegniti se iz območja **sveta**, ki se zapira za Boga. Vendar to ni isto kakor bežati pred zahtevami življenja. Marveč gre tu za to, da človek življenje jemlje v skladu z dokončnim božjim načrtom glede prenovljene človekove eksistence in njenega resničnega najglobljega namena.

Krščanski odnos do sveta nikdar ni bil apriorno odklanjanje in obsojanje tega, kar je svet ostvaril in ostvarja. Zametovali pa so kristjani duha takšnih zgodovinskih realizacij, ki so se izdajale za nekaj povsem avtonomnega, odrezanega od slehernega odnosa do Boga. Krščanski odnos do sveta se tudi ni razodeval v begu pred svetom ali v umiku v geto. Z notranjo graditvijo Cerkve, graditvijo, ki se mora kazati tudi na zunaj s poslanstvom v svetu, se uresničuje gospostvo, ki ga ima Kristus nad vsem stvarstvom, ne da bi pri tem krščanstvo kot Cerkev nameravalo nadomestiti družbo, kakršna je v vsakokratnem času organizirana (prim. str. 280). — Krščanska novost je in mora biti totalna. Ta novost zagrabi **vsega človeka** v njegovih osebnih, občestvenih in zgodovinskih razsežnostih, da bi ga napravila za novo stvar. Lastno je tej novosti življenje, da prejema obliko v **sedanjem okviru** sveta in ga hoče preoblikovati od znotraj. To je dinami-

zem, ki vedno izhaja iz **spreobrnjenja srca.** V svet vcepljeni kristjani ne skušajo najprej preoblikovati zunanji okvir sedanjega »veka«. Pač pa hočejo živeti v njem takó, da premagujejo — predvsem in najprej v sebi — moč zla, ki še kvari svet. In poklicani so, da svetu vdihnejo novo počelo življenja, ki bo s svojo dejavno močjo zunanje okvire samo od sebe preoblikovalo. (Str. 252, prim. glede odnosa do suženjstva, str. 326 sl.)

Minnerathov prikaz odnosa kristjanov do sveta v prvih dveh stoletjih nam ima nemalo povedati glede teologije in glede praktičnega krščanskega življenja. Reči je treba, da v Cerkvi obstoji ne le napredovanje in razvoj, temveč tudi pozabljenje — tudi glede nekaterih točk, ki so bile iz obširne knjige posebej navedene. Drevo, ki hoče rasti in prinašati sadove, mora vedno zajemati iz korenin. Ni preveč težko opaziti, da je tudi prav glede odnosa do sveta polno stvari, ki bi se jih mi, kristjani iz konca 20. stoletja, morali znova naučiti od prvih kristjanov, s tem pa seveda iz evangelija samega, če naj bomo čim bolj usposobljeni za svojo nalogo v sedanjosti in prihodnosti.

A. Strlè

# OCENE

**Ivan Golub, Duh Sveti u Crkvi,** »Teološki radovi« svezak 3, izd. Kršćanska sadašnjost, Zagreb 1975, 94 str.

Kakor pove naslov, obravnava Ivan Golub zelo aktualno vprašanje, o Svetem Duhu, ki danes ni le priljubljena tema teologov, temveč je še bolj živa stvarnost življenja Cerkve ter raznih krščanskih skupnosti (prim. binkoštno gibanje). Knjiga, ki je v glavnem sestavljena iz nekoliko spremenjenih in dopolnjenih, že prej objavljenih sestavkov v raznih domačih in tujih publikacijah, ima dva dela. Prvi obravnava nekatere pnevmatološke vidike nove zaveze, drugi pa se ukvarja s pnevmatološkimi vidiki nekaterih definicij Cerkve. Knjiga tako povezuje pnevmatologijo z ekleziologijo ter daje kljub uporabi sestavkov, ki so bili napisani za različne priložnosti, vtis skladne celote. Ker gre za kratka besedila, je s tem ustreženo marsikateremu današnjemu bravcu, ki se le s težavo loti dolgih razprav.

V prvem delu (9—66) gre poleg končnega povzetka o delovanju Svetega Duha v novi zavezi za štirinajst sestavkov, v katerih avtor razglablja o posameznih pnevmatoloških mestih zlasti pri Janezu in Pavlu. Ta mesta s kratkimi posegi povezuje z drugimi svetopisemskimi mesti v celoto. Vse to je koristno branje za osebno obogatitev, globlje spoznanje Jezusa Kristusa, ki je bil ves prežet s Svetim Duhom, in za apostolsko dejavnost.

Avtor začne na podlagi sv. Luka (4, 16—21) z razmišljanjem o Jezusu kot maziljencu s Svetim Duhom. Lukov evangelij, ki bi ga mogli imenovati tudi evangelij Svetega Duha, kaže, kako je Sveti Duh vodil Jezusa k dejavnosti (9—10). Apostolska dela pripovedujejo o dejavnosti Svetega Duha v prvi Cerkvi (48—49). Nekoliko več se avtor ustavlja ob besedah »Bog ne daje Duha na mero« (Jan 3, 34), ki pomenijo trd oreh za eksegete (11—21). Golub stavek kakor tudi kontekst (od 31. vrstice dalje) pripisuje Janezu Evangelistu, medtem ko ga npr. naša ekumenska izdaja sv. pisma iz leta 1974 pripisuje Janezu Krstniku. (Stavek 3, 34 bi se po njegovi prepričljivi analizi moral glasiti: »Kogar je poslal Bog, govori božje besede, on, ki ne daje Duha na mero.« Svetega Duha daje po tem besedilu v izobilju Kristus (po naši ekumenski izdaji daje duha — z malo začetnico — Bog).

V razgovoru Jezusa s Samarijanko besede »pride pa ura in je že zdaj, ko bodo pravi molivci molili Očeta v duhu in resnici« (Jan 4, 23) avtor razlaga, da gre za molitev v Svetem Duhu in v Jezusu, ki je resnica in je svoje telo imenoval božji tempelj. Pravo bogočastje torej ni zgolj notranje bogočastje, kakor hočejo nekateri razlagati Jazusove besede Samarijanki, ampak v Svetem Duhu in v Jezusu. Pravi »kraj« novozaveznega bogočastja ni ne Jeruzalem na gora Garizim, ampak Sveti Duh in Kristus. V smislu Pavlove teologije je to Cerkev, skrivnostni Kristus (22—23).

Jezusovo mesto o potokih žive vode v zvezi s šotorskim praznikom (Jan 7, 37—39) avtor primerja z vodo iz skale. Sv. Pavel pravi, da je bil skala Kristus (1 Kor 10, 14). Kakor je voda iz skale poživljala Izraelce na poti skozi puščavo, tako Sveti Duh, ki od binkoštnega praznika dalje prihaja iz Kristusove notranjosti, poživlja novozavezno božje ljudstvo. Apd 1, 8 govore o ognju (plamenih) Janez o živi vodi, ki je na prvi binkoštni praznik postala stvarnost (24 do 25; 48—49). Obe podobi se v naravnem življenju izključujeta, a svetopisemskih avtorjev to ne moti, ko hočejo izraziti raznovrstno delovanje Svetega Duha.

Sveti Duh je Kristusov branitelj, zagovornik (Jan 16, 8—11). O tem je

Jezus govoril tisti večer, preden so ga zgrabili in postavili pred judovsko in nato rimsko sodišče. Jezusovi tožitelji so najprej nekateri njegovi sodobniki, nato vsi, ki bodo v zgogovini nastopali proti njemu. Kristusa bo v vernikih branil Sveti Duh. Tožitelji pripisujejo Jezusu greh, to je njegovo pravičnost, in utemeljujejo, da ga upravičeno obsojajo. Sveti Duh pa bo dokazal, da to, kar očitajo Jezusu, velja za tožitelje, kajti on bo »prepričal svet o grehu in o pravičnosti in o sodbi« (Jan 16,8) (26—31). Naloga Svetega Duha je pričevanje o Kristusu in zanj v notranjosti apostolov in vernikov, oni pa bodo pričali zanj pred svetom (Jan 15, 26—27) (40). Sveti Duh bo apostole učil, da bodo prodrli v razumevanje Jezusove skrivnosti, njegovih besed in del (Jan 14, 26). Sveti Duh je voditelj na poti k Očetu (Jan 16, 12—13) (41—47).

Nato avtor obravnava nekatera Pavlova mesta o Svetem Duhu. Ustavi se najprej ob stavku: »Mi vsi pa z odgrnjenim obrazom gledamo kakor v ogledalu Gospodovo slavo in se tako v isto podobo spreminjamo iz sijaja v sijaj, kakor po Gospodovem Duhu« (2 Kor 3, 18). Človek se postopoma upodablja po Kristusu, po njegovi podobi, in sicer po delovanju Svetega Duha (53—54). Sledi mesto: »In če prebiva v vas Duh njega, ki je od mrtvih obudil Jezusa, bo on, ki je Jezusa Kristusa obudil od mrtvih, tudi vaša umrljiva telesa oživil po svojem Duhu, ki v vas prebiva« (Rimlj 8, 11). V kontekstu Pavel govori o krstu. Kakor je Kristus vstal od mrtvih (oziroma ga je obudil Oče) po moči Svetega Duha, tako je zakramentalno vstajenje vernikov pri krstu po moči Svetega Duha, prav tako tudi končno vstajenje ob poslednji sodbi. Pogoj je, da imamo v sebi Kristusovega Duha, kajti kdor »nima Duha Kristusovega, ta ni njegov« (Rimlj 8, 9). Po krstnem vstajenju se ob delovanju Svetega Duha začne kristjanova rast proti slavnemu vstajenju. Gre za postopno oblikovanje po vstalem Kristusu, ki je hkrati rast v božjem otroštvu: »Kateri koli namreč se dado voditi božjemu Duhu, ti so božji otroci« (Rimlj 8, 14). Božji otrok mora biti poslušen Svetemu Duhu. Ta poslušnost pa ni suženjska, temveč sinovska, zato je razumljivo, da Pavel dosledno povezuje s Svetim Duhom tudi svobodo (55—57). Avtor se ustavi pri razlaganju Pavlovega stavka: »Kjer pa je Gospodov Duh, tam je svoboda« (2 Kor 3, 17). V stari zavezi je imel prvenstvo zunanji zakon, črka. Že preroki so nastopili proti temu in napovedovali novo dobo, v kateri bo imela prvenstvo notranjost. Pavel je spoznal, da nas v novi zavezi Sveti Duh osvobaja od starozavezne zunanje postave. »Za svobodo nas je oprostil Kristus« (Gal 5, 1). Ko nas je Kristus osvobodil od starozavezne postave, nam je namesto nje dal Svetega Duha, ki kot notranje počelo ureja versko življenje kristjana od znotraj.

Glede svobode pravi dalje Pavel: »Vi ste namreč poklicani k svobodi, bratje; samo da vam svoboda ne bo pretveza za mesenost, marveč drug drugemu služite z ljubeznijo« (Gal 5, 13). Grehi so seveda ovira svobodnosti. Svoboda je v ljubezni do bližnjega, medtem ko je suženjstvo v izključni ljubezni do sebe. Pavlov pojem svobode je drugačen od današnjega. Po Pavlu biti svoboden pomeni biti služabnik iz ljubezni. Svoboda je tam, kjer vlada ljubezen. Sveti Duh je ljubezen, zato je svoboda tam, kjer je Sveti Duh (58—59). Končno spregovori avtor na podlagi prvega pisma Korinčanom o karizmah, pri čemer se še posebej razpiše o oblasti v Cerkvi. Največja med vsemi karizmami je ljubezen (60 do 62).

V drugem delu knjige (69—86) govori Golub o nekaterih teoloških definicijah Cerkve. Začne z Bellarminovo definicijo, ki je nastala kot protiutež protestantskemu pojmovanju Cerkve in je zato nujno enostranska. Protestanti so učili, da sta dve Cerkvi, vidna in nevidna. Bellarmin uči: Samo ena Cerkev je, a ne dve, a ta ena in resnična Cerkev je zbor ljudi, ki jih povezuje izpovedovanje iste krščanske vere, skupnost istih zakramentov pod vodstvom zakonitih predstojnikov in predvsem enega Kristusovega namestnika na zemlji, rimskega papeža (71). Ta definicija, ki ne vsebuje Kristusove navzočnosti in dejavnosti in zlasti ne navzočnosti

in dejavnosti njegovega Svetega Duha v Cerkvi, se nagiblje k deizmu. Po deizmu, ki ga je Cerkev zavrgla, je Bog ustvaril svet, mu dal posebne zakone, zdaj pa se zanj več ne zmeni. Kot da bi se Kristus in Sveti Duh ne menila za Cerkev. Zato pomeni velik napredek Möhlerjevo pojmovanje Cerkve. Po njem je Cerkev trajna inkarnacija božjega Sina, podaljšanje njegove inkarnacije, zato vidna in nevidna hkrati (72—74).

Nato navaja Golub definicijo Cerkve, kakor jo podaja sodobni teolog Heribert Mühlen. Z njo se hoče ta teolog izogniti ekleziološkemu monofizitizmu ali misticizmu, ki se ponekod pojavlja. Po tem krivem pojmovanju, ki Pavlovo podobo o telesu preveč biološko razlaga, sta Kristus in Cerkev ena fizična oseba. Sv. Pavel namreč za medsebojni odnos med Kristusom in Cerkvijo ne uporablja le podobo o telesu, ampak ta medsebojni odnos primerja tudi odnosu med možem in ženo (Ef 5, 22—32). Glava in telo sta si v Cerkvi kot mož in žena, torej v odnosu dveh oseb. Po izražanju sholastične filozofije, ki je dediščina Aristotela, ni prišel do veljave osebnosten odnos med Kristusom in Cerkvijo. Učili so, da naša povezanost s Kristusom ni niti fizična niti samo moralna, ampak fizičnoakcidentalna. Ta izraz pa je prav zato pomanjkljiv, ker pri njem ne pride do veljave osebnostna povezanost s Kristusom. Aristotelove kategorije morejo izraziti bit narave, ne morejo pa izraziti bit osebe. Mühlen pravi, da je treba podati v definiciji Cerkve prav osebni vidik povezanosti Cerkve (kristjanov) s Kristusom. Pri tem upošteva presv. Trojico, zlasti Svetega Duha, in se s tem približa pravoslavnim kristjanom, ki imajo nauk o Svetem Duhu dobro razvit. Cerkev po Mühlenu ni toliko nadaljevanje Kristusovega učlovečenja, temveč nadaljevanje Kristusovega maziljenja s Svetim Duhom. Sveti Duh v presv. Trojici kot vez edinosti povezuje obe osebi, iz katerih izhaja. On povezuje tudi Kristusa in člane Cerkve z njim in med seboj. Sveti Duh je »ena oseba v mnogih osebah«, namreč v Kristusu in v nas kristjanih. Kolikor se Sveti Duh povezuje z nami in nas povezuje s seboj, ustvarja prav s tem našo povezanost s Kristusom, ker je on vez edinosti. Je numerično ena oseba v Kristusu in v nas. Kakor izraža skrivnost presv. Trojice kratka formula »ena narava v treh osebah« in skrivnost Kristusa formula »ena oseba v dveh naravah«, tako je po Mühlenu za Cerkev najboljša formula »ena Oseba (Sveti Duh) v mnogih osebah (v Kristusu in v nas)«. Seveda je Sveti Duh v Kristusu drugače kakor v kristjanih, kajti Kristus je tudi vir Svetega Duha in v njem je Sveti Duh v polnosti, kristjani pa so ga le v neki meri deležni. Cerkev je torej po Mühlenu skupnost, v kateri je oseba Svetega Duha navzoča v Kristusu-Maziljencu in v kristjanih-maziljencih ter povezuje kristjane s Kristusom in med seboj (75—77).

Nekateri novejši teologi opredeljujejo in opisujejo Cerkev kot Kristusov zakrament. H. de Lubac pravi: »Cerkev je tu zakrament Kristusa, kakor je Kristus sam za nas v svoji človečnosti zakrament Boga.« O. Semmelroth misli podobno in posebej obravnava odnos Cerkve kot prazakramenta do posameznih zakramentov. Pri tem uporablja podobo roke. Kakor roka preide v posamezne prste, tako prehaja Cerkev v posamezne zakramente (78—79). Podobne nazore ima K. Rahner (79). Nekoliko več se Golub ustavi pri E. Schillebeeckxu in njegovi knjigi, katere naslov kaže vsebino: »Christus Sakrament der Gottbegegnung (79—83).

Končno se avtor sprašuje, ali imamo absolutno definicijo Cerkve. Zgodovina kaže, da takšne definicije ni. Vsaka definicija je pečat dobe in miselnosti, v kateri je nastala. Ker danes Cerkev ni več tako kakor v srednjem veku vsepovsod prisotna v svetu in življenju, je pomembno, da naglašamo njeno zakramentalnost, naravo učinkovitega znamenja, ki temu svetu označuje in prinaša Kristusa. Definicija, ki naglaša zakramentalnost Cerkve, je odprta tudi za pnevmatološki vidik. V vsaki definiciji je možno odkriti tudi kakšno pomanjkljivost (85—86). Cerkev je tako bogata stvarnost, da je ni mogoče zaobseči z eno samo definicijo.

Anton Nadrah

**Friedrich Schwendimann, Herz-Jesu-Verehrung heute?**, Christiana-Verlag, Stein am Rhein 1974, 160 str.

Od mnogih strani se dvigajo glasovi, da bi morali češčenje Jezusovega Srca tako predstaviti, pojasniti in gojiti, kakor ga je za naš čas dal Kristus sam. Zato zastavlja pisatelj te knjige temeljno vprašanje: Ali je češčenje Jezusovega Srca dejansko dal Kristus svoji Cerkvi za ta naš čas, s kakšnim namenom in kako hoče, da bi ga gojili? Kot odgovor navaja najprej izjave in stališča papežev, ki so s potrditvijo, pospeševanjem in s svojimi okrožnicami odločilno vplivali na vzpon in razširitev češčenja, kateremu pripisujejo tudi v sedanjem času poseben pomen.

Ker so premnogi kritizirali in odklanjali sv. Marjeto Marijo Alacoque, se pisatelj v drugem poglavju posebej ustavlja ob njej, njenem pomenu za češčenje Srca Jezusovega, ob vzrokih za odklanjanje in ob vsebini njenega sporočila. Življenje svetnice je prežeto z ljubeznijo do molitve in velikim telesnim ter duševnim trpljenjem. Gospod jo je že od ranih otroških let pripravljal za njen kasnejši apostolat zadoščevanja ter za poslanstvo, za katero jo je določil. V knjigi je dobro osvetljeno mesto, ki ga pri češčenju zavzema sv. Marjeta. Zavrača trditve dveh skrajnosti: 1. da se je češčenje Srca Jezusovega začelo šele z Marjeto Marijo Alacoque in ima svoj smisel in opravičenje izključno v njenih spisih in razodetjih; 2. splošno podcenjevanje in popolno nepriznavanje pomena, ki ga svetnica ima. To mišljenje danes splošno prevladuje. Pisatelj pravi, da je to podcenjevanje mnogo bolj nevarno kakor precenjevanje in je bistveno prispevalo k temu, da v sedanjem času spregledujejo in omalovažujejo pomen češčenja Srca Jezusovega.

Pravi pomen sv. Marjete za češčenje Srca Jezusovega je označil že papež Pij XII. v okrožnici Haurietis aquas. Sv. Marjeta je bila nosilka Kristusovega sporočila Cerkvi. Razlikujemo zasebna privatna razodetja: taka, ki so le za tisto osebo, in taka, ki so izrečno dana za druge. Le-ta imajo vrednost sporočila. Cerkvena zgodovina nam pove, da je bilo od poapostolskih časov dalje le malo izrednih karizem, ki bi bile deležne takšnega priznanja od cerkvenega vodstva, kakor to velja o razodetjih Marjeti Alacoque. Cerkev je dejansko izpolnila vse, kar je Gospod v teh razodetjih zahteval, čeprav se je moralo to s težavo prebijati skozi janzenistični in racionalistični oklep tedanjega časa. Prvi dokaz za pristnost Marjetinega sporočila je prav cerkveno učiteljstvo, ki ga je sprejelo in potrdilo. Drugi dokaz pa je razglasitev Marjete za svetnico. Iz razglasitvene bule je razvidno, da je za razglasitev bistveno odločala ne samo svetost njenega življenja, ampak tudi zvestoba, s katero je izpolnila Kristusovo naročilo in se popolnoma dala v službo češčenja njegovega Srca. Z drugimi besedami: Cerkev je s tem priznala sporočilo, ki ga je Marjeta posredovala, za pristno. Toda ne le cerkveno učiteljstvo, tudi celotna osebnost svetnice priča za pristnost poslanstva. O tem nas pisatelj prepriča z opisom njenega življenja, predvsem pa njenega značaja. Značilna je njena brezpogojna pokorščina predstojnikom, čeprav je v njenem poslanstvu niso podpirali. V odločilnem trenutku ji je Gospod poslal spovednika p. Klavdija de la Colombière, ki ga je sam izbral in pripravil, da bo pomagal svetnici pri izpolnitvi njegovega naročila. Tudi pri njegovi beatifikaciji je imela pomembno vlogo prav naloga, ki jo je izpolnil v zvezi z Marjetinim poslanstvom.

V drugem velikem prikazanju je rekel Kristus Marjeti, da je razodetje in češčenje njegovega Srca zadnji poskus njegove ljubezni, da odtrga ljudi v teh zadnjih stoletjih satanovi oblasti. Za priznanje, kaj pomeni češčenje Srca Jezusovega za današnji čas, je odločilno, da ga vrednotimo kot božji dar prav našemu času, v katerem sta se razbohotila greh in brezbožnost ter je ljubezen mnogih omrznila. Sredstvo, ki ga Kristus ponuja, da se iztrgamo iz satanove oblasti, je po svoji naravi toliko časa dragocena pomoč za človeštvo, dokler je satan na delu, da ga pogubi.

Pisatelj zastavlja vprašanje: Kako to, da mnogi — tudi taki, ki cenijo češčenje Srca Jezusovega — odklanjajo sv. Marjeto? In odgovarja, da

temelji ta odklonitev na predsodkih in v nesporazumu. Če hočemo razumeti svetnico, moramo upoštevati dve stvari: to, da jo je Kristus poklical in njene naravne sposobnosti, njen značaj. Kristus sam jo je izbral, da opravi v Cerkvi edinstveno in enkratno poslanstvo. Izbral pa je táko, ki ji je manjkalo vse tisto, kar je po mišljenju in presojanju tega sveta veliko in pomembno. Pač pa je imela to, česar otroci teme ne cenijo: globoko ponižnost, čistost srca, prisrčno ljubezen do Boga in hrepenenje, da bi mu služila.

Vsebina parejskega sporočila je: Gospod hoče obnoviti v dušah učinke odrešenja s tem, da bi ljudje častili njegovo Srce; sporočilo je izraz Kristusove ljubezni do ljudi pod simbolom srca, da bi tudi pri njih zbudil ljubezen in jim takó mogel nakloniti še več milosti. Češčenje Srca Jezusovega nas spodbuja k vse večjemu prizadevanju po popolnosti in ni nobeno poceni sredstvo, s katerim bi si olajšali življenje po veri. Od nas zahteva popolno in brezpogojno predanost Gospodu, predanost, ki se izraža v posvetitvi in zadoščevanju.

V tretjem poglavju nam pisatelj razlaga simbol srca. Najprej govori splošno o simbolih, posebej še verskih. Kar velja za verske simbole na splošno, velja tudi za simbol Jezusovega Srca. Seveda ni toliko potreben zakladu vere, kakor so to simbolična znamenja zakramentov; kljub temu pa po notranji vrednosti daleč prekaša vse druge krščanske simbole:

a) Vsi drugi simboli, ki ponavzočujejo Kristusa, so zunaj njegove osebe (npr. luč, voda, jagnje). Gospodovo Srce pa pripada njegovi človeški naravi.

b) Ker sta božja in človeška narava v Kristusu združeni v eno osebo, je Jezusovo Srce hkrati tudi Srce božjega Sina, torej božje Srce, ki mu pripada, kakor Bogu, najvišja stopnja češčenja.

c) Pojem »srce« označuje tisto, kar je v človeku najglobljega in najbolj notranje jedro osebnosti. Pri Kristusu je to ljubezen do Očeta in do ljudi. Zato Jezusovo Srce ni samo simbol, ki kaže na nekaj drugega, višjega od sebe, ampak je kot simbol najtesneje združen s tem, kar predstavlja.

d) Jezusovo Srce je simbol ljubezni svete Trojice, ki se nam je razodela v Kristusu.

V četrtem poglavju nam pisatelj odkrije najgloblje in prave vzroke, zakaj so odklanjali češčenje Srca Jezusovega, za katero je potrebno določeno notranje razpoloženje:

1. **Odklanjanje greha.** »Tako se tudi vi sodite, da ste mrtvi za greh, živi pa za Boga v Kristusu Jezusu.« (Rimlj 6, 11). Današnji človek ne pozna studa pred grehom, izgubil je zavest grešnosti. Za pravilno češčenje Srca Jezusovega, ki vključuje zadoščevanje za svoje grehe in grehe drugih, je neobhodno potrebno pristno in pošteno priznavanje svoje grešnosti. Živimo v atmosferi, ki je skoraj vsa prežeta z grehom. Sveto pismo govori o težini greha in njegovih posledicah, še bolj pa o neskončnem usmiljenju Boga, ki je dal lastnega Sina, da nas je odrešil greha in nam podelil večno življenje. Češčenje Srca Jezusovega nas poziva v boj proti grehu.

2. **Živa vera.** To ni isto kakor zanimanje za vero. Nevarna nevednost v religioznih stvareh in neodgovorna brezskrbnost, s katero danes mnogi kristjani popolnoma opuščajo svojo versko izobrazbo, sta dva žalostna pojava v Cerkvi našega časa. V tem je tudi vzrok, zakaj imajo mnogi tako malo razumevanja za češčenje Gospodovega srca. Naša vera je živa tedaj, če mi, kakor pravi sveto pismo, »iz vere živimo«, če je to, kar izpovedujemo, resnično vodilo našega življenja.

3. **Iskreno prizadevanje, da bi ljubili Kristusa.** Jedro naše vere je spoznanje božje ljubezni in naš odgovor nanjo. Zato je za vsakega človeka odločilnega pomena vprašanje njegove ljubezni do Kristusa. Versko življenje kristjana je le toliko vredno, kolikor je močna tista ljubezen, ki se kaže v hoji za Kristusom, v ponavzočevanju Kristusa v svojem življenju. Ljubezen do Kristusa in češčenje Jezusovega Srca sta med seboj neločljivo povezana.

4. **Notranja zbranost.** Za napredovanje v duhovnem življenju je nujno potrebna notranja zbranost, misel na

božjo navzočnost. Brez nje ni mogoče najti vstopa v svet Duha, ki je učitelj v tišini duše. Notranja zbranost postane rodovitna njiva za pravo češčenje Srca Jezusovega. »Kjer je namreč tvoj zaklad, tam bo tudi tvoje srce« (Mt 6, 21).

V drugem delu 4. poglavja nam pisatelj odkriva ovire češčenja, ki nastanejo, če manjkajo ti štirje pogoji. Posebno veliki sta dve oviri: verska mlačnost in duhovni napuh. Da bi pisatelj odgovoril na vprašanje, kako današnjemu človeku približati češčenje Srca Jezusovega, podaja najprej kratek zgodovinski pregled razvoja češčenja, ki naj bi pomagal, da bi današnje oblike pravilno vrednotili. Češčenje Srca Jezusovega ima močan značaj zadoščevanja (praznik Srca Jezusovega, prvi petki in vsi petki v letu, zadostilno sv. obhajilo, sveta ura). Na isti stopnji z zadoščevanjem je tudi posvetitev Srcu Jezusovemu, saj sta to le dva vidika ljubezni do Gospodovega Srca.

Na koncu poglavja spregovori Schwendimann še o podobi Jezusovega Srca, ki je po Gospodovem razodetju sv. Marjeti poseben vir blagoslova in milosti za vse, ki jo častijo.

Zadnje poglavje skuša odgovoriti na najvažnejše vprašanje: Kako naj današnjim kristjanom približamo češčenje Srca Jezusovega. Čeprav češčenje temelji na svetem pismu, nam mora biti jasno, da ne moremo mimo razodetij v Paray-le-Monialu, kajti prav ta nam jamčijo za primernost našemu času. Prilagoditev češčenja Srca Jezusovega mora iti v dve smeri:

— češčenje Srca Jezusovega mora izražati in nuditi to, za kar ga je Kristus svoji Cerkvi dal;

— ustrezati mora potrebam in nalogam časa.

To dvoje pisatelj v knjigi podrobno razlaga in dobro utemeljuje. Češčenje Srca Jezusovega je usmerjeno na spreobrnjenje, na reformo življenja — to je prva in najpomembnejša prilagoditev današnjim potrebam, ki ne potrebuje posebnih metod, pač pa le resno voljo spoznati Kristusovo ljubezen in odgovoriti nanjo. Tudi Pavel VI. je v enem od svojih govorov poudaril, da je češčenje Srca Jezusovega najbolj učinkovito sredstvo za duhovno in moralno prenovo sveta, kakor jo zahteva 2. vatikanski koncil. Prav takó je tudi uspešno sredstvo v boju zoper ateizem. Češčenje Srca Jezusovega nam nudi v tem boju najprej veliko zaupanje. Uči nas, kakšno orožje naj si nadenemo: življenje iz vere, življenje po zgledu Kristusa, ki je s krotkostjo in ponižnostjo, pa tudi s pogumom in polno predanostjo božji volji v boju proti silam teme izvršil delo odrešenja. V srečanju z ateizmom prinaša kristjanom češčenje Srca Jezusovega tudi nalogo zadoščevanja.

Vsakdo, ki bo knjigo prebral, se bo strinjal s tem, kar piše na zadnji strani ovitka: »To delo je za vsakega resnega in globoko mislečega kristjana zelo aktualno — zanj osebno pa tudi za področje, v katerem deluje.«

Jasna Kogoj
uršulinka

# POROČILA

## TEOLOŠKI SIMPOZIJ O DOKUMENTU RIMSKE ŠKOFOVSKE SINODE L. 1974 »EVANGELIZACIJA V DANAŠNJEM SVETU« V ZAGREBU

Prav je, da poda Bogoslovni vestnik (čeprav z zamudo) vsaj kratko poročilo o teološkem simpoziju, ki je bil v Zagrebu 19. junija 1974. O témi (ali témah), za katero je šlo, bo treba še mnogo razmišljati in seveda tudi v praksi čimbolj uresničevati.

Približno leto dni pred 3. zasedanjem škofovske sinode v Rimu l. 1974 so škofovskim konferencam vsega sveta razposlali poseben dokument o »Evangelizaciji današnjega sveta« kot pomoček za pripravo na razpravljanja na zasedanju. Obsegal je 3 dele: preiskovanje položaja v določenem kraju; teološki smisel evangelizacije; izvajanje evangelizacije. Drugi del tega dokumenta je vabil k teološkemu premisleku glege evangelizacije. Na zasedanju sveta za nauk vere (doktrinalne komisije) pri škofovski konferenci Jugoslavije v Zagrebu dne 19. 12. 1973, je član te doktrinalne komisije, dekan teološke fakultete v Zagrebu dr. Tomislav Šagi-Bunić, predlagal simpozij o témi, ki jo vsebuje dokument škofovske sinode. Splošno témo dokumenta je dr. Šagi-Banić sam, ko so ga za to naprosili, razdelil na 16 podtém. Te so nato poslali vsem članom doktrinalne komisije pri škofovski konferenci Jugoslavije, pa tudi teološkima fakultetama v Zagrebu in Ljubljani ter vsem visokim teološkim šolam v Zagrebu, na Reki, Trstu, v Makarski, Sarajevu in Djakovu. Tisti, ki bi posamezne téme sprejeli, naj bi pravočasno odposlali kratke pismene izdelke, da bi jih bilo mogoče razmnožiti in pravočasno poslati vsem udeležencem simpozija in bi se ti mogli pripraviti za čim plodovitejši razgovor in diskusijo.

Simpozij je potekal 19. junija 1974 v nadškofijskem dvorcu v Zagrebu, in sicer pod predsedstvom ljubljanskega nadškofa dr. J. Pogačnika kot predsednika doktrinalne komisije. Bilo je okoli 30 teologov (od Slovencev škof dr. V. Grmič in profesorji: Fajdiga, Perko, Steiner in Strle). — V naslednjem naj bodo navedene téme (tu v slov. prevodu), zraven pa tudi avtor, ki je téme pismeno obdelal in se je nato o njej, ko jo je v kratkem orisal, sukala diskusija:

1. Odnos med človeško govorico in božjo vsebino v razodetnem dialomu Boga z ljudmi. (Dr. Josip Weissgerber SJ, vendar pa pod naslovom »Jezik — nepouzdano sredstvo Objave«).

2. Empirično motrenje in preučevanje ustvarjene resničnosti v odnosu do razumljivosti in sprejemljivosti evangelizacije. (Dr. Vjekoslav Bajsić.)

3. Bistvena vsebina evangelizacije in njena specifičnost, po kateri je to oznanilo obenem poziv. (To sem obdelal jaz, a šele pozneje, ko nihče te téme ni sprejel — napisan tekst sem prinesel s seboj šele na simpozij; prebral pa ga je neposredno v hrvatskem prevodu dr. Šagi-Bunić, da je bil vsem laže razumljiv. Priobčen je tej št. BV spredaj.)

4. Identičnost in različnost evangelizacije, kakor jo je uresničeval Jezus in kakor so jo uresničevali apostoli po binkoštnih. (Dr. Ante Kresina, Rijeka. Dr. Šagi-Bunić je že v razporedu pripomnil: »To je jedna od temeljnih tema, koju bi morao obraditi koji bibličar; nije dovoljno prisutna u rimskom dokumentu.)

5. Kristusov Duh vodi ljudi tudi brez njihovega znanja, toda laže z

njihovim znanjem. (Dr. Tomislav Ivančić, Zagreb.)

6. Pričevanje življenja — tako posameznega kristjana kakor tudi krščanskega občestva. (Dr. Pavao Žmire, Makarska.)

7. Kakšne točne razsežnosti in kakšen točen pomen ima trditev, da je evangelizacija »specifična in sveta pravica Cerkve.« (Tega ni nihče obdelal.)

8. Evangelizacija kot služenje, a ne kot širjenje gospostva nad ljudmi. (Dr. Marijan Valković, Rijeka—Zagreb; pa tudi, čeprav pod drugačnim vidikom, dr. Ante Kusić, Split.)

9. Pomen in razsežnosti svobode, kolikor je predpostavka, da ljudje z vero sprejmejo oznanjeno božjo besedo. (Nihče ni obdelal, čeprav je téma zelo pomembna.)

10. Z vero se človeška oseba harmonično vključuje v družbo in kozmos. (Dr. Vjekoslav Bajsić.)

11. Cerkev mora vedno evangelizirati. (Nihče ni obdelal.)

12. Bog more po sebi poznanih potih privesti ljudi dobre vere k tisti veri, brez katere ni mogoče biti Bogu všeč. (Dr. Tomislav Ivančić.)

13. Kako je treba razumeti znamenja časa, da bodo v službi evangelizacije. (Dr. Ljudevit Rupčić, Sarajevo.)

14. Realne in medosebnostne dimenzije spreobrnjenja, ki je rezultat sprejetja evangelizacije. (Nihče ni obdelal.)

15. Ekumenizem kot komponenta evangelizacije. (Nihče ni obdelal.)

16. Kaj je vsebina »odrešenja«, ki je središčna (sržna) sestavina evangelizacije. (Dr. Ljudevit Brajčić, Zagreb; dr. Šagi-Bunić že v razporedu tém pripominja: »Dokumenat — škofovske sinode — pojmu spasenja, čini se, ne posvećuje dovoljno pažnje«.)

Kot nekakšno dopolnilo, zlasti še k témi št. 10, kakor jo je obdelal dr. Vj. Bajšić, je dr. T. Šagi-Bunić sam obdelal témo, ki prvotno ni bila predvidena: »Evangelizacija iz zajednice i za zajednicu«, to je pri nas zelo zanemarjeno, čeprav izredno važno, ker gledamo ravno pri nas na evangelizacijo vse preveč individualistično.

Pri diskusiji je bilo marsikaj pojasnjenega, mnogo pa je ostalo še komaj načetega, nerešenega. Večkrat je nastal vtis, da se nam vsem odpirajo pogledi, na katere smo doslej premalo mislili, ki pa jih ne gre podcenjevati. Marsikdo je na tem simpoziju zlasti ob diskusiji živo začutil, kako široka področja se odpirajo tudi tistim vejam teologije, o katerih je pred nekaj desetletji marsikdo mislil, da je že vse povedano in je treba le ponavljati tisto, kar je bilo že zdavnaj »dognano«. Še bolj živo pa se je pač v tega ali onega zarezala zavest o tem, kako malo smo še (ali pa že oziroma že spet) prežeti z duhom evangelija in z vsem tistim, kar je vsebovano v novozaveznem oznanilu — in gremo spet in spet kakor slepci mimo ter iščemo rajši takih rešitev, ki morajo končno prav zato zaiti v slepo ulico, ker so več ali manj tuje Jezusovemu naročilu: »Iščite najprej božjega kraljestva in njegove pravice in vse... vam bo navrženo« (Mt 6, 33).

Tajnik doktrialne komisije dr. Adalbert Rebić je vse napisane prispevke, pa tudi potek diskusije in še nekaj dokumentov, ki sodijo zraven, zbral v knjigo »Evangelizacija suvremenog svijeta. Teološki simpozij o dokumentu Sinode biskupa, Evangelizacija suvremenog svijeta, održan dne 19. 6. 1974«. Izdala KS, Zagreb 1974, 121 str.

Tudi ob tem moramo priznati, da v Sloveniji na področju teologije močno dremljemo, če se količkaj resno primerjamo s Hrvati. Ali ne?

A. Strle

## ALI INDIVIDUALNO SPOVED ZDAJ LAHKO KAR ZANEMARIMO?

Zakrament, ki ga med sedmerimi zakramenti že od nekdaj štejemo na četrtem mestu, ni ravno zakrament »spovedi«, kakor so po drugi svetovni vojni začeli govoriti tudi pri nas (čeprav to ime uporabljajo za 4. zakrament zelo redkokje po svetu, zdaj pa ga bodo — kakor se zdi — tudi tam odpravili). To je marveč zakrament sprave z Bogom prek sprave s Cerkvijo in seveda v zvezi s tem zakrament spreobrnjenja, ki je tudi kristjanu vedno znova potrebno. Iz novega obrednika, ki ureja »obhajanje pokore« in ki bo v kratkem izšel tudi v slovenskem prevodu, je to še jasneje vidno — že v doslednem izrazoslovju — kakor pa večkrat doslej.

Čeprav pa pri četrtem zakramentu nima prvenstvenega mesta priznanje grehov pred Cerkvijo (pred njenim predstavnikom, ki kot tak nastopa kot Kristusov namestnik, tako rekoč kot Kristusovo orodje), vendar pa s tem niti daleč ni rečeno, da smemo zdaj to zakramentalno prvino, se pravi spoved omalovaževati in jo praktično — ali tudi v nauku — napravljati za nekaj povsem obrobnega ali celo nepotrebnega, pri tem pa se morda celo sklicevati na **ekumenizem.**

Ne bi bilo prav, če bi pozabili na težnje, ki se v pogledu na spoved danes pojavljajo pri raznih cerkvenih skupnostih, ki so izšle iz reformacije. Pred nekaj leti je **M. Thurian,** znani evangeličanski menih-teolog iz Taizéja, opozoril na dejstvo, da prvi reformatorji niti zdaleč niso bili takšni nasprotniki spovedi »na uho«, kakor se je na področju protestantizma uveljavilo pozneje. **Luther** npr. v svojem ostrem protikatoliškem spisu »De captivitate Babilonica« še docela jasno uči, da je pokora zakrament; in prav do konca svojega življenja Luther spoved »na uho« vsaj zelo, zelo priporoča. Pri **Calvinu** je celo tako, da je v poznejšem času začel veliko bolj pozitivno gledati na individualno spoved kakor pa v začetni dobi svojega reformacijskega nastopanja; pripisoval je — posebno na temelju Jan 20, 23, pa tudi Mt 16, 19 ter 18, 18 — pastorjem oblast odvezovanja, čeprav je vse pojmoval nekoliko drugače, kakor uči katoliški nauk.[1]

Šele po smrti prvih reformatorjev je pri protestantih polagoma vedno bolj prevladovala protikatoliška reakcija in pozabljala, kakor pravi dobesedno M. Thurian, da »Cerkev, Kristusovo telo, predstavlja Jezusovo človeško naravo, katera deluje na svetu. Cerkev ohranja to oblast odpuščanja. Ne gre torej le za to, da bi oznanjala odpuščanje, marveč tudi za to, da ga resnično podeljuje. Cerkev nima le naloge, da oznanjuje božje usmiljenje, da prebuja vero in gotovost glede odpuščanja, marveč ima tudi oblast, da z učinkovitim znamenjem odveze grehe tudi dejansko odpušča ... Cerkev izvršuje delo duhovnega obujanja, in vstali Kristus je tisti, ki v njej deluje. To je tisti Kristus, ki je na velikonočni večer svojim apostolom in po apostolih Cerkvi izročil oblast in nalogo odpuščanja.«[2]

V zvezi s tem govori M. Thurian tudi posebej o spovedi, ki so ji protestanti v svoji reakciji zoper katolištvo odvzeli pomen v okviru zakramenta odpuščanja. In nato pripoveduje, kako presenetljive uspehe je v 19. stol. dosegal v okviru pietističnega prebuditvenega gibanja npr. Christoph Blumhardt, ko je »znova odkril« in uvedel individualno, »tajno« spoved, spoved »na uho«. Blumhardt sam poroča: Pri spovedovanju je bil »naval ljudi tako močan, da sem od sedme ure zjutraj do enajste zvečer imel neprestano delo.« Njegova župnija se je prebudila k docela novemu krščanskemu življenju. — Časovno nam je bolj blizu vpliv oksfordskega gibanja, iz katerega je izšlo današ-

[1] Max Thurian, Die Beichte in den evangelischen Kirchen, v: Concilium 3 (1967) 279.
[2] Thurian, n. m. 280.

nje gibanje »za moralno oborožitev«.[3] Prvoboritelji oksfordskega gibanja so uvideli potrebnost izpraševanja vesti, spovedi, ki je včasih izvršena tudi javno, in opore, ki jo pri tem daje svobodno izbrani duhovni voditelj. Pod tem vplivom so mnogi pastorji in verniki spet doživeli, kako nekaj dragocenega sta spoved in duhovno vodstvo, pridruženo spovedi.[4]

Kaj je tisto, kar je še posebno pripomoglo k temu, da danes uvajajo »individualno« spoved tudi tam, kjer so jo bili docela odpravili? M. Thurian pravi: »To, da so predvsem pod vplivom ekumenskega gibanja začeli na Cerkev spet gledati kot na občestvo: to je mnogim pripomoglo, da so v protestantizmu znova odkrili spoved in absolucijo. To renesanso je treba ugotoviti v območju nemškega luteranizma. Tudi se je začelo gibanje za uvajanje duhovnih obnov, kar je prav tako pripomoglo k bolj intenzivni skrbi za spoved in absolucijo. V skupnostih, kakršne so v Taizéju v Franciji in v Grandchamp v Švici, je nastal običaj, da udeleženci na duhovnih vajah (Einkehrtage) opravijo spoved in prejmejo odvezo.«[5]

Pri tem pa M. Thurian ne pozabi omeniti ovire, na katere zadene »renesansa spovedi«, o kateri govori. Splošna razširjenost naukov psihologije in psihoterapije je v mnogočem sploh zabrisala pojem greha. Toliko je že bilo govorjenja o »kompleksu krivde«, da kristjan mnogokrat nič več ne ve, koliko je še resnično grešnik. Z druge strani se kristjani vse premalo zavedamo svoje socialne odgovornosti in se težko dokopljemo do praktičnega prepričanja, da greh nikakor ni nekaj takega, kar bi bilo v vseh pogledih zgolj osebnega značaja. Res je bilo potrebno iztrgati se iz preveč individualistično pojmovane spovedi in znova odkriti socialno, vso Cerkev in vse človeštvo prizadevajočo dimenzijo greha. — Razen tega, pripominja Thurian, je treba računati z dejstvom, da je današnja mladina — in v nekem pogledu po pravici — nezaupljiva do institucij in form, žejna je pristnosti in globoke iskrenosti. Ta kritični odnos do institucij ni naklonjen uporabi tradicionalnih form.

Kako naj reagiramo na ta dejstva? M. Thurian odgovarja: »Z ene strani moramo vztrajati pri objektivnosti učinkovitega znamenja absolucije in ne smemo preiti k temu, da bi tudi mi preprosto kapitulirali pred moralnimi težavami; z druge strani pa moramo danes morda iskati svobodnejših in bolj spontanih oblik spovedi, pri katerih se spovednik in vernik srečata bolj kot brata in ne tako zelo v slovesnosti liturgičnega odnosa, ki predstavlja za mnoge skoraj nepremagljivo oviro. Cerkev, ki stoji v službi današnjemu človeku, mora izvrševati svojo objektivno zakramentalno službo in istočasno v vsej preprostosti skušati odgovarjati današnjemu teženju po pristno bratovskem odnosu. Beseda ‚oblast' se mora danes sploh umakniti besedi ‚služba'. Evangelijska oblast odpuščanja mora za Cerkev vedno bolj postajati bratovsko, preprosto služenje, ki se izvršuje v pristnih, človeških formah.«[6]

Odkar je M. Thurian to pisal, gre razvoj v raznih krščanskih skupnostih, ki so izšle iz reformacije, vedno bolj v smer rastoče cenitve individualne spovedi. Kako usodno bi bilo, če bi jo mi katoličani prav sedaj bolj in bolj zanemarjali! Ponekod je pač preveč teoretiziranja o tem, kako naj bi bila spoved pogovor, in o za to primernih »sobah« (čeprav iskanja izboljšav niti daleč ne smemo odklanjati!). Kakor da bi prav opravljena spoved (in spovedovanje) ne bila že doslej pogovor, seveda kratek in tak, kakor se spodobi za zakrament! — Res je, nekateri spovedniki so izjavo tridentinskega koncila, da je odveza »sodno dejanje«,[6] začeli umevati narobe, češ da naj spovednik ravna kakor kak strog preiskovalni

[3] »Moralna obrazložitev«, angleško »Moral Rearmement« je gibanje, ki ga je nekako l. 1930 začel evangeličansko-luteranski pastor Frank N. D. Buchmann in se je tako začelo imenovati l. 1938. S katoliške strani je zoper to gibanje v bistvu le ta pomislek, da svoj cilj, ki ga ima kot socialno-etično gibanje, hoče doseči na temelju nedogmatično pojmovanega krščanstva. Glej sest. v: LThK VII (1962) 597 sl.

[4] Thurian, n. m. 280 sl.

[5] Thurian, n. m. 281.

[6] Denz-Sch. 1709.

sodnik na svetnem področju. A koncil je hotel reči le to, da absolucija ni zgolj izjava, da so bili grehi (gre seveda za vélike) odpuščeni že brez vsakega ozira na spravo s Cerkvijo in brez zveze z njeno »oblastjo ključev«; iz miselne zveze je razen tega jasno, da gre po nauku koncila pri zakramentu pokore sicer res za sodbo (tega pač ne smemo tajiti, kakor bi nekateri hoteli!), a za sodbo čisto posebne vrste: za sodbo božjega usmiljenja, ki v moči tiste »sodbe«, s katero je Bog »obsodil greh na mesu« svojega Sina (Rimlj 8, 3), prinaša opravičenje slehernemu skesanemu spovedancu. Vse »spovedovanje« mora biti ob vsej »sodnosti« le služenje bratu in sestri, ki naj v spovedniku vedno najdeta ponižanega namestnika tistega velikega duhovnika, ki ima sočutje z našimi slabostmi, ker je bil enako skušan v vsem razen v grehu (Hebr 4, 15).

A če naj ljudje v spovednikih res najdejo kaj takega, morajo biti zares na razpolago, kolikor je le mogoče. In na razpolago čim bolj vsem, ki to želijo in jim je to v duhovno korist. Zato pa se pretirano modrovanje o spovedih kot (dolgih) dialogih kaj lahko izkaže za odtujevanje resničnim nalogam, posebej spovedovanju, ki je v zgodovini Cerkve po božji dobroti rodilo neprecenljivo bogastvo duhovnih sadov.

A. Strlè

# VSEBINA (index)


**Razprave** (Dissertationes)

France Rozman 389 **Z Markom v liturgično leto B**
**L'année liturgique B avec l'Evangile de Marc**

Jakob Aleksič 408 **Mesijanska vloga hebrejskega glagola**
**Das hebräische Zeitwort und der Heilsgedanke**

Anton Strle 415 **Bistvena vsebina evangelizacije in njena specifičnost, po kateri je to oznanilo obenem poziv**
**Der wesentliche Inhalt der Evangelisation und seine Eigentümlichkeit, weswegen die Verkündigung zugleich auch Aufforderung ist**

Vladimir Truhlar 420 **Izkustvenost Trubarjevega krščanstva**
**Trubars Christentum-Erfahrung**

Vinko Vegelj 428 **Dušnopastirski pogovor**
**L'entretien pastoral**

Marijan Šef 441 **Uvod v pastoralno psihopatologijo**
**Introduction à la psychopathologie pastorale**

Ivan Zelko 453 **Cerkvenozgodovinska vprašanja ob novih dognanjih o družbeni in kolonizacijski zgodovini turniške pražupnije**
**Kirchenhistorische Fragen zu neuen Ergebnissen der Gesellschafts- und Kolonisations-Geschichte der Urpfarrei Turnišče**

**Dokumenti** (Documenta) 481 **Pluralizem v Cerkvi (Philippe Delhaye)**

**Pregledi** (Conspectus) 495 **Kristjani in svet (A. Strlè)**

**Ocene** (Recensiones) 506 **Ivan Golub, Duh Sveti u Crkvi (A. Nadrah)**
**Friedrich Schwendimann, Herz-Jesu-Verehrung heute? (Jasna Kogoj)**

**Poročila** (Relationes) 512 **Teološki simpozij o dokumentu rimske škofovske sinode l. 1974 »Evangelizacija v današnjem svetu« v Zagrebu (A. Strlè)**
514 **Ali individualno spoved zdaj lahko kar zanemarimo?**