

Rožman

BOGOSLOVNI VESTNIK

IZDAJA
TEOLOŠKA FAKULTETA V LJUBLJANI

LETO XXVI
ZVEZEK 3-4

LJUBLJANA 1966

VSEBINA

(Index)

Pavel VI.: Povezanost teologije s cerkvenim učiteljstvom in z vsem krščanskim občestvom	161
RAZPRAVE (Dissertationes):	
Kakšne spremembe zahteva 2. vatikanski koncil v katehizaciji nauka o Cerkvi (Quas mutationes Concilium Vaticanum II. in catechisatione doctrinae de Ecclesia postulaverit), Franc Perko	169
Iz Boga — za ljudi — po Cerkvi (Ex Decreto Concilii Vaticani II. de activitate missionali Ecclesiae), Vilko Fajdiga	180
Dogmatični temelji laikata v odlokih 2. vatikanskega cerkvenega zbora (Fundamenta dogmatica laicatus in Decretis Concilii Vaticani II.), Vekoslav Grmič	189
Pojem dušnega pastirstva po dokumentih 2. vatikanskega cerkvenega zbora (Conceptus pastorationis secundum Concilii Vaticani II. documenta), Štefan Šteiner	204
Naloge verskega pouka po 2. vatikanskem cerkvenem zboru (Die Aufgaben des Religionsunterrichtes nach dem II. Vatikanischen Konzil), Valter Dermota	217
»Credo, quia absurdum«, Anton Strle	224
Kliment Ohridski in njegova književna šola, Maks Miklavčič	255
Poslanstvo sv. Jožefa v zgodovini odrešenja (De missione Sancti Ioseph in historia salutis), Franc Rozman	265
PREGLEDI IN POROČILA (Conspectus et relationes):	
Poročilo o mednarodnem kongresu teologije 2. vatikanskega koncila, Franc Perko	280
Tečaj docentov za katehetiko v Innsbrucku, Valter Dermota	289
Obnova bogoslužja — opombe in perspektive, Marijan Smolik	291
OCENE (Recensiones):	
Ivan Rogić, Inkorporacija svečenika u Krisusovo otajstveno tijelo, Franc Perko	295
Ambr. Donini, Oris zgodovine verstev, Vilko Fajdiga	299
Bernhard Häring, Macht und Ohnmacht der Religion, Štefan Šteiner	302
Fra Karlo Nola, Kazuistika, Štefan Šteiner	305
Bibliotheca Sanctorum I—VI, Maks Miklavčič	306
Jože Kokalj DJ, Obisk nedeljske službe božje, Štefan Šteiner	309
Dr. o. Jure Radić OFM, Liturgijska obnova u Hrvatskoj, Marijan Smolik	310
Janez Höffler, Starejša gregorijanika v ljubljanskih knjižnicah in arhivih; Gorenjski prispevki k najstarejši glasbeni zgodovini na Slovenskem; Menzuralni fragment iz nadškofijskega arhiva v Ljubljani, Marijan Smolik	312
Cipriano Vagaggini OSB, Il Canone della messa e la riforma liturgica, Marijan Smolik	313
ZAPISKI (Notitiae)	318
Vseбина XXVI. letnika	319

J. Rozman

Povezanost teologije s cerkvenim učiteljstvom in z vsem krščanskim občestvom

(Govor papeža Pavla VI. teologom ob koncu kongresa v Rimu, 1. oktobra 1966. Poročilo o tem kongresu gl. v tej številki Bogoslovnega vestnika, str. 280. Papežev govor naj bo tudi vsem slovenskim teologom vodilo za naš študij in delo v pokoncilski dobi. Prevedel ga je prof. Anton Strle.)

Častiti bratje, v Kristusu ljubljeni sinovi, cenjeni in spoštovani učitelji teologije!

1. Z velikim veseljem sprejemamo vaš obisk ob sklepu mednarodnega kongresa za teologijo drugega vatikanskega cerkvenega zbora. In kakor smo storili ob začetku vašega kongresa, tako vam tudi sedaj ob koncu izražamo svoje veliko zadovoljstvo in živo upanje v dobre sadove zborovanja, katerega ste v medsebojnem bratskem prijateljstvu obhajali ob proučevanju globokih vprašanj, z novimi cilji pred svojimi očmi. Moramo se zahvaliti članom rimskih papeških univerz in cerkvenih znanstvenih zavodov, da so s skupnimi prizadevanji priredili ta novi in tako važni tečaj, in sicer z eno skupno željo: navezati prijateljske stike in v složnosti združiti svoje napore bodisi z višjimi cerkvenimi učilišči, ki se ukvarjajo s teološkim študijem, bodisi s študenti, profesorji, doktorji, s teološkimi pisci in raziskovalci. Zahvaliti pa se moramo tudi vam vsem, ki ste ali s predavanji ali s prisotnostjo na zborovanjih prispevali k čim boljšemu uspehu tega edinstvenega kongresa. Torej pozdrav in zahvala in najboljše želje vam vsem, ki tukaj častno predstavljate na neki način vse katoliško šolstvo in katoliško misel!

Tesen odnos med učiteljstvom Cerkve in teologijo

2. Že v pismu, katerega smo naslovili na častitega kardinala Jožefa Pizzarda, smo pokazali, kako primerno je, da svoj študij usmerjate na koncilске dokumente: da o njih razmišljate, da se poglabljate v njihovo vsebino, da jih razlagate in da poskrbite za njihovo širjenje. Obenem smo navedli vam že znana pota in kriterije, po katerih naj se ravna vaše znanstveno delovanje. Zdaj pa nam je, kakor menimo, dana ugodna prilika, da z vami na kratko premislimo tisti odnos, katerega — tako se zdi — ta vaš obisk še posebno nazorno postavlja pred oči, namreč odnos med našo in vašo nalogo; med

nam naloženo zapovedjo, naj božje razodetje varujemo in razlagamo, in nalogo, ki je podeljena vam, naj verski nauk spoznavate in razjasnujete; med cerkvenim učiteljstvom, ki je po božjem sklepu bilo zaupano nam, čeprav nevrednim, in med študijem ter poučevanjem teologije, kateri se posvečate vi.

3. Vprašanje o teh odnosih med cerkvenim učiteljstvom in teologijo se nam zdi in je zelo važno, obenem pa danes kar najbolj pereče.

4. In sicer najprej zaradi tega, ker se v tem času v nekaterih krogih skuša uveljaviti [serpit] nagnjenje k tajitvi ali k oslabljanju povezanosti teologije z učiteljstvom Cerkve. Če se namreč ozremo na miselnost in duha izobražencev naše dobe, opazimo pri njih kot posebno značilnost to, da jih pretirano zaupanje v svoje lastne moči zavaja v mnenje, da je treba zametati kakršno koli avtoriteto, češ da more na kakršnem koli področju spoznavanja nastopati vsakdo zgolj na svojo roko in v skladu s stopnjo lastnega spoznanja urejati svoje življenje. Žal, da včasih to svobodo, ali bolje samovoljnost [licentia], bolj ali manj raztegujejo na versko spoznanje samo in tudi na teološko znanost. Tako se dogaja, da ne sprejmejo nikakršnega subjektu zunanjega ali subjekt presegaajočega pravca [transcendens regula], kakor da bi bil celotni obseg resnice zajet [contineatur] znotraj meja človeškega razuma, ali kakor da bi resnica sama bila tvorba razuma; ali kakor da ni mogoče ugotoviti nič določenega in absolutnega, kar bi se ne moglo še dalje razvijati in se spreminjati v nasprotni pomen; ali kakor da je kateri si bodi sistem toliko več vreden, v kolikor večji polnosti ustreza subjektivnim nagnjenjem in težnjam. Zato zametajo tudi avtoritativno učiteljstvo [magisterium autoritativum], ali pa trdijo, da mu gre veljava kvečjemu le, kolikor gre za varstvo pred zmotami. Ni težko videti, da so takšna mnenja ne le v nasprotju s tistim spoštovanjem, ki ga dolgujemo Cerkvi, ampak da tudi prevračajo resnično naravo in pojem teologije same.

5. Toda kar največje važnosti je dejstvo, da imata cerkveno učiteljstvo in teologija skupno korenino, namreč božje razodetje, ki je po Svetem Duhu izročeno katoliški Cerkvi in se v njej ohranja. Saj dobro veste, da je Cerkev tedaj, ko je od svojega Ustanovitelja prejela naročilo [mandatum], naj evangelij oznanja vsem narodom, bila postavljena za popolnoma zanesljivo učiteljico resnice in da ji je dana karizma neminljive [indefectibilis] resnice, ker le tako more na primeren način izpolnjevati to svoje poslanstvo. Cerkev se je tega vedno zavedala in nikdar ni nehala izpovedovati, da je ona na svetu steber in temelj resnice (prim. 1 Tim 3, 15).

6. Po božanski Kristusovi volji pa je bližnji in vsesplošni pravec te nevarljive resnice mogoče najti le v verodostojnem cerkvenem učiteljstvu, čigar naloga je, zaklad vere zvesto varovati in nezmot-

ljivo razlagati.¹ Kristus Gospod je namreč apostolom obljubil dar Svetega Duha, po katerem bi mogli postati priče evangelijske resnice do konca sveta (prim. Apd 1, 8); podelil jim je oblast, učiti z oblastjo: »Dana mi je vsa oblast v nebesih in na zemlji. Pojdite torej in učite vse narode ... učite jih spolnjevati vse, kar koli sem vam zapovedal.« (Mt 28, 18. 19); končno jim je obljubil Duha resnice (prim. Jan 14, 16. 17) in svojo neminljivo navzočnost (prim. Mt 28, 20), s čimer bodo v učenju obvarovani sleherne zmote.

Posebne naloge cerkvenega učiteljstva in teologije

7. Drugo, kar je tudi izredno važno in priča za tesno povezanost med cerkvenim učiteljstvom in teologijo, pa je dejstvo, da si cerkveno učiteljstvo in teologija prizadevata za dosego istega cilja: varovati, vedno globlje umevati, razlagati, učiti in braniti sveti zaklad božjega razodetja; to se pravi, razsvetljevati življenje Cerkve in človeškega rodu z lučjo božje resnice in tako vse ljudi voditi k večnemu zveličanju. Kako veliko, kako silno važno delo imamo mi in škofovski kolegij in vi, ljubljeni sinovi in učitelji teologije!

8. Toda cerkveno učiteljstvo in teologija se glede svojih nalog in darov med seboj razlikujeta. Kajti teologija ima nalogo, popolneje spoznavati in globlje raziskovati vsebino božjega razodetja — in sicer izvršuje to svojo nalogo z razumom, razsvetljenim po veri, in ne brez neke luči božjega Pomočnika, tiste luči, h kateri se mora teolog obračati z dovzetnim duhom,² dalje ima teologija nalogo, krščansko občestvo in zlasti cerkveno učiteljstvo samo seznanjati s sadovi lastnih raziskovanj, tako da po tistem nauku, ki ga uči cerkvena hierarhija, postanejo ta raziskovanja luč za vse krščansko ljudstvo; končno je naloga teologije tudi ta, da sodeluje pri širjenju, osvetljevanju, utrjevanju in obrambi tiste resnice, katero cerkveno učiteljstvo uči z oblastjo.

9. In sedaj cerkveno učiteljstvo. Zaradi oblasti, katero je prejelo od Jezusa Kristusa, in zaradi daru Svetega Duha, ki je temu učiteljstvu podeljen in v čigar moči poučuje božje ljudstvo,³ ima predvsem poslanstvo, učiti in izpričevati od apostolov prejeti nauk, da bi postal

¹ Prim. 1. vat. koncil, 3. seja, 4. pogl.: Denz. — B. 1798.

² Prim. okr. Pija XII. »*Humani generis*«. [Pripomba prevajavca: »*Paraclitus*« sem prevedel s »*Pomočnik*« namesto s »*Tolažnik*«. Bibličisti namreč danes trdijo, da prevod grške besede »*para-kletos*« (= *ad-vocatus*, zraven poklicani) izvira iz napačne etimologije in v sv. pismu nove zaveze ni utemeljen. Glej X. Léon-Dufour, v: X. L.-Dufour etc. (dir.), *Vocabulaire de théologie biblique*, Paris 1962, 742 sl. Prim. tudi R. Schnackenburg, v: *LThK VIII*² (1963), 77 sl.]

³ Prim. dogm. konst. »*Lumen gentium*« (o Cerkvi), št. 21—25.

last vse Cerkve in celotne človeške družine; dalje varovati ta nauk neokrnjen od zmot in laži; nato ob luči božjega razodetja z oblastjo soditi o novih naukih in o rešitvah, ki jih daje teologija, ko gre za odgovore na nova vprašanja; končno z oblastjo predlagati nove poglobitve božjega razodetja in prilagoditve oznanjevanja tega božjega razodetja našim časom, takšne poglobitve in prilagoditve namreč, o katerih cerkveno učiteljstvo ob pomoči Svetega Duha misli, da zvesto soglašajo z naukom Jezusa Kristusa.

Teologija kot posredovavka med cerkvenim učiteljstvom in celotnim krščanskim občestvom

10. Teologija ima torej odnose v dveh smereh: odnos do cerkvenega učiteljstva in odnos do vsega krščanskega občestva. Predvsem je na neki način posredovavka med vero Cerkve in njenim učiteljstvom. Ko s pozornostjo zasleduje, kako krščansko občestvo svojo vernost uveljavlja v nravnem življenju in dojema verske resnice, in ko skuša ugotoviti naglase, vprašanja in težnje, ki jih Sveti Duh prebuja v božjem ljudstvu,⁴ mora teologija po svojih lastnih znanstvenih metodah pretehtavati to v življenju uresničevano vero in njeno usmerjenost [eiusque proposita], da potem vse to primerja z božjo besedo in z dediščino nauka, katerega Cerkev zvesto ohranja; dalje, da podaja odgovore na vprašanja, ki jih ta vera prebuja ob svojem stiku s praktičnim življenjskim izkustvom, z zgodovino in s človeškim razmišljanjem. Tako naj teologija pomaga, da bi cerkveno učiteljstvo bilo vedno luč in pravec Cerkve, in sicer res na višini svoje naloge, seveda ne nad božjo besedo, temveč v njeni službi.

11. Cerkveno učiteljstvo ima torej veliko korist iz vnetega in delavnega raziskovanja teologov in iz njihovega iskrenega sodelovanja: bodisi da s skrbnim proučevanjem napisanega ali ustnega božjega razodetja odkrivajo skrivnostne globine pomenov tega razodetja in njegove velike vodilne misli; bodisi da si s pazljivim proučevanjem duhovne kulture in človeškega izkustva naše dobe prizadevajo dojeti probleme kulture našega časa in jih reševati v luči odrešitvene zgodovine.

12. Cerkveno učiteljstvo bi brez pomoči teologije sicer moglo varovati vero in jo učiti, toda le z veliko težavo bi prihajalo do tistega globokega in bogatega spoznanja, katerega potrebuje, če naj v polnosti izpolnjuje svoje poslanstvo; saj se to učiteljstvo zaveda, da ni obdarjeno s karizmo razodetja ali navdihnjenja, marveč le s karizmo pomoči [assistentia] Svetega Duha.

13. Razen tega vrši teologija v odnosu do cerkvenega učiteljstva še drugo poslanstvo: po njenem posredovanju prihaja nauk cerkve-

⁴ »...kaj govori Duh Cerkvam«, Raz 2, 7.

nega učiteljstva med krščansko ljudstvo in na primeren način oblikuje njegovo versko in нравno življenje.

14. Saj v učenju teoloških ved nauk Cerkve dobiva vsestransko izdelano, organsko-sistematično, na znanstveni način urejeno obliko, tako da more odgovarjati na vprašanja vseh vernikov.

15. Dalje daje teologija učiteljstvu Cerkve na razpolago pripomočke utemeljevanja, ob katerem se verski pouk pokaže kot skladen s človeškim razumom; teologija razen tega na primeren način oblikuje duha [mentem conformat] posvečenih pastirjev, pa naj bodo postavljeni na visoko ali na nizko stopnjo oblasti, in jih tako pripravlja, da morejo v resnici biti učitelji vere in krščanske nřavnosti.

Teologi in duh službe v odnosu do občestva in učiteljstva Cerkve

16. Brez delavne pomoči teologije bi cerkveno učiteljstvo bilo brez orodja, katerega potrebuje, če naj uresničuje tisto soglasje v dejanju in mišljenju, kakršno mora prešinjati vse krščansko občestvo, da mu je mogoče čutiti in živeti po Jezusovih zapovedih in načelih.

17. Iz povezanosti teologije z ene strani s cerkvenim učiteljstvom in z druge strani s krščanskim občestvom sledijo nekateri premisleki. Nanašajo se na duha, v katerem naj teologi, ki globlje razmišljajo o božjih stvarnostih, izvršujejo svojo nalogo v Cerkvi, da bo resnično koristna in blagodejna ter da bo prinašala trajne sadove.

18. Prvi premislek se nanaša na duha pripravljenosti, služiti s svojim teološkim delom drugim. Teologi so namreč veseli in morajo biti veseli ob zavesti, da služijo [addictos esse] krščanskemu občestvu in cerkvenemu učiteljstvu.

19. Njihova naloga je vključena v veliko nalogo Cerkve, tisto nalogo, ki se nanaša na zveličanje človeških duš. Zato njihova velika pomembnost ni toliko v postavljanju novih mnenj ali naukov, kolikor v stanovitni in prizadevni skrbi za podajanje »besed večnega življenja«, da bodo prodrle globlje v duše in jih vodile k veri v Jezusa Kristusa, edinega odrešenika vseh, ali pa utrjevale v veri. Zato se bodo teologi najbolj trudili za to, da bi raziskovali stvari in vprašanja, ki se bolj nanašajo na zveličanje duš, in bodo svoje prizadevanje združevali s prizadevanjem cerkvenega učiteljstva, da bi vernike seznanjali ne s kako resnico, ki so jo oni, to je, sami od sebe iznašli, temveč z resnico, ki jo je učil Jezus Kristus sam in v katero ob vodstvu cerkvenega učiteljstva v sveti Cerkvi vsi in povsod verujejo.

20. Teologi pa služijo [inserviunt] tudi resnici; še več, kadar koli so prejeli od pristojne oblasti kako službo učenja v Cerkvi, postanejo

tudi oni sami na neki način učitelji resnice. Zaradi tega bodo z največjo skrbnostjo pazili na to, da bi ostali zvesti verski resnici in nauku Cerkve; prav tako se bodo varovali tega, da se ne bi dali zavesti hlepenju po plehkem hvalisanju [facili plausu] in po lahkomišelnih priljubljenosti pri občinstvu, kar bi bilo v škodo trdnemu nauku [securae doctrinae], katerega uči cerkveno učiteljstvo; tisto cerkveno učiteljstvo namreč, ki v Cerkvi predstavlja osebo Kristusa Učenika. Še več, šteli si bodo celo v največjo čast, da nastopajo kot zvesti in bistroumni razlagavci [interpretes] cerkvenega učiteljstva; saj se morajo zavedati, da nobena stvar krščanskemu ljudstvu in človeškemu rodu tako ne koristi kakor biti v posesti trdnega poznanja zveličavnih resnic, in da se te resnice nahajajo le pri tistih, katerim je Jezus Kristus dejal: »Kdor vas posluša, mene posluša« (Lk 10, 16).

Teologi in duh občestva z vsem krščanskim ljudstvom, s hierarhijo in med seboj

21. Druga misel se nanaša na duha občestva [studium communio-nis], ki vas mora prešinjati: občestva z vsem božjim ljudstvom, občestva s cerkveno hierarhijo in končno občestva med vami samimi, med teologi.

22. Ta duh občestva spada k samemu bistvu krščanske poklicanosti, kakor uči apostol Janez (prim. 1 Jan 1, 2. 3); a na poseben način spada tudi k bistvu vsake zares izvrstne teološke metode. Božjo resnico ohranja Sveti Duh v celotni krščanski družbi: zato boste tam tem lažje našli resnico, s čim tesnejšo vezjo občestva boste živeli povezani z vso družbo krščanskega ljudstva in boste v ponižnosti srca tekmovali s tistimi »malimi«, katerim nebeški Oče jasneje razodeva skrivnosti svoje narave in svojih sklepov. Božjo resnico Sveti Duh v Cerkvi ohranja in razjasnjuje posebno po cerkvenem učiteljstvu [praecipue Magisterii ope]; zato boste vi zlasti tem varneje prišli do te resnice, čim tesneje boste z vsem srcem povezani z učiteljstvom Cerkve; če pa se boste pri iskanju resnice oddaljili od njega in hodili samovoljno po svojih posebnih potih [arbitrio vestro singularia itinera teratis], bo nevarnost, da postanete učitelji brez učencev, ločeni od vseh, ali pa da boste opravljali prazno delo, brez sadu v korist družbi vernikov, ali pa da boste celo zašli stran od prave poti, ko si boste izbrali za pravec resnice svojo lastno sodbo in ne mišljenje [sensus] Cerkve: takšna izbira bi se izvršila nepremišljeno, bila bi nekakšna »hairesis«, odprla bi pot herezijski.

23. Toda predvsem hočemo sedaj naglasiti dolžnost, da ohranite občestveno povezanost sami med seboj. Ker izhajate iz različnih krajev in ker ste izšli iz različnih duhovnih in kulturnih izročil, pa tudi ker morate od pomoči različnim potrebam in težavam, je razumljivo, da se vaše zanimanje usmerja na različne stvari, da imate različno formacijo in raziskovalne metode, različne sodbe. V predmetih, ki so tako težki in tako oddaljeni od skupnega izkustva, kakor je to

v teoloških vprašanjih, je neka zmerna raznoličnost mnenj združljiva z edinstvo vere in z zvestobo do smernic [normae] cerkvenega učiteljstva. Tej raznoličnosti se torej ni treba nič čuditi, treba jo je celo imeti za koristno, ker daje pobudo za globlje in skrbnejše iskanje utemeljitev [argumenta], da bi se z odkrito in skrbno izdelanimi razpravljanji resnica končno pokazala v vsej polnosti.

Metodologija teološkega dela

24. Ta razpravljanja pa bodo svoj cilj dosegla le tedaj, če jih bo podpirala in stanovitno vodila volja po ohranitvi in gojitvi občestvenosti, tista volja, ki ji dajeta hrano velika medsebojna cenitev in medsebojno spoštovanje; tista volja, ki napravlja, da v tovarišu [sodalis] spoznavamo brata, skrbno in vestno iščočega isto resnico; ki končno stori, da si najprej prizadevamo za spoznanje njegovih dokazov in utemeljitev, ter šele nato izrečemo sodbo o njem. Z eno besedo: treba je imeti duha ljubezni, ki nas nagiblje k temu, da ravnamo v odnosu do drugih tako, kakor želimo, da bi drugi ravnali z nami, in da kar najbolj hrepenimo po tem, da bi se skupno veselili popolne resnice Jezusa Kristusa. Čim bolj vneto boste v prežetosti z iskreno ljubeznijo iskali resnico, tem bolj boste napredovali v poznanju te resnice in v služanju Cerkvi.

25. Iz misli, ki smo jih skupno očrtali, z lahkoto razumemo, da ima teološko delo svojo posebno metodologijo, različno od tiste, ki velja za svetne znanosti, a ne da bi zaradi tega bila manj znanstvena in manj zares razumska. Razlog za to je v tem, da orodje, katerega uporablja, ni zgolj sklepaajoči um [intellectus ratiocinans] marveč verujoči um, to je razum [ratio], katerega razsvetljuje in krepi vera. Teološka misel [cogitatio] je neka deležnost pri božji misli in nekaj analognega v odnosu do božje misli, katera v svoji docela enoviti resničnosti obsega vse resnice, ki jih teolog, oprt na božje razodetje, polagoma in ne brez napora odkriva. »Vera je teologu bolj potrebna kakor bistrost duha«, je zapisal neki izvrsten teolog:⁵ potrebna je namreč vera v Boga, ki se razodeva; vera v Cerkev, ki ob pomoči Svetega Duha ohranja razodetje neokrnjeno; vera v cerkveno učiteljstvo, ki razodetje z oblastjo razjasnjuje in razlaga, ker zastopa [repraesentet] Jezusa Kristusa Učenika in ker je nekakšno Njegovo orodje.

26. Duh resnice in ljubezni, ki razsvetljuje Cerkev v njenih različnih stopnjah, da bi vsakdo zares dobro izpolnjeval svojo lastno nalogo, naj razsvetljuje in posvečuje vaše delo, da bo rodilo sadove v korist celotnega občestva in v korist vaših duš.

27. Toda preden končamo svoj govor, bi se želeli obrniti na vas, ljubljeni sinovi v Kristusu, z neko prošnjo. Prosimo vas, dajte, bodite

⁵ A. Stolz, *Introductio in Sacram Theologiam*.

nam v pomoč pri učenju in brambi katoliške resnice ter pri javnem pričevanju za to resnico. V bratskem duhu [fraterno animo] pomagajte, prosimo, pri spolnjevanju te naloge nam in našim bratom v škofovstvu. Kajti mnogo zaupanja imamo v vašo pomoč; prepričani smo namreč, da bo vaše sodelovanje napravilo manj težko in hkrati bolj plodovito tisto službo, ki je od Boga naložena nam in celotnemu škofovskemu zboru, to se pravi tisto nalogo, ki se nanaša na zvesto ohranjanje zaklada katoliškega nauka, na javno pričevanje za vero in na vedno večje širjenje Kristusovega imena.

Vi, ki ste nam s tem kongresom napravili veliko veselje in zbudili tako veliko upanje, dajte nam zagotovitev sinovske zvestobe, preden odidete! In prejmite naš apostolski blagoslov, ki naj vam bo v hvalo in pomoč.

Paulus P. P. VI-

Kakšne spremembe zahteva 2. vatikanski koncil v katehizaciji nauka o Cerkvi

Franc Perko

QUAS MUTATIONES CONCILIUM VATICANUM II. IN CATECHISATIONE
DOCTRINAE DE ECCLESIA POSTULAVERIT

Summarium: Cum doctrina de Ecclesia in Concilio Vaticano II. in multis renovata sit, tam methodus catechisationis renovanda est quam ipsa doctrina in catechisatione. Tamquam fundamentum catechisationis doctrinae de Ecclesia praesentatio Ecclesiae ut populi Dei in communitate cultus sit. Quia in catechisatione brevem definitionem Ecclesiae etsi imperfectam dare bonum est, Ecclesia definiri potest: Ecclesia est populus Dei Novi Testamenti, in quo Dominus Iesus Christus vivit et opus salutis per Spiritum Sanctum in ministerio sacerdotum et episcoporum una cum Romano Pontifice ut capite atque in actione omnium fidelium pergit.

Drugi vatikanski koncil po pravici imenujemo ekleziološki koncil. Obravnaval je predvsem Cerkev z različnih vidikov in najvažnejši dokument tega koncila je dogmatična konstitucija o Cerkvi, ki prinaša novo metodo, novega duha in vrsto novih poudarkov v sam nauk o Cerkvi. Nobeno drugo področje katoliške teologije ni doživelo na tem koncilu tolike spremembe kakor prav ekleziologija. Te spremembe segajo globoko v življenje in delovanje Cerkve ter ustvarjajo novo zavest o Cerkvi. Potrebno je, da katehizacija nauka o Cerkvi te spremembe upošteva in sicer tako metodološke kakor vsebinske.

I. Bistvene spremembe v ekleziologiji, ki se morajo odraziti pri katehizaciji nauka o Cerkvi

1. Že sam način podajanja nauka o Cerkvi se v koncilskih dokumentih zelo razlikuje od doslej običajne polemično apologetične metode, ki je prevladovala v katoliški ekleziologiji. Ta metoda je imela pred očmi predvsem cilj dokazati, kako je med mnogimi krščanskimi Cerkvami le katoliška Cerkev prava Kristusova Cerkev. Drugi vatikanski koncil se gotovo ni odrekel temu cilju, toda izbral je drugo pot. Cerkev prikazuje ne le z njene zunanje organizacijske strani, ampak izhaja iz notranje narave Kristusove Cerkve; upošteva njene različne dimenzije; priznava, da so elementi Kristusove Cerkve tudi v drugih krščanskih skupnostih; upošteva, da so druge krščanske Cerkve že na neki način — čeprav nepopolno — povezane v edinost enega novozaveznega božjega ljudstva. Želja Cerkve je, da ta edinost vedno bolj raste, dokler ne dozori v popolno edinost po Kristusovi zamisli in volji. Kratko rečeno: izbral je ekumensko metodo, katere cilj je, da v podajanju nauka ostane sicer zvesta

resnici o pravilnosti katoliške Cerkve, vendar skuša nauk Cerkve podati tako, da ga po načinu izražanja približa drugim krščanskim skupnostim, poudarjajoč bolj to, kar nam je skupno, kakor to, po čemer se med seboj razlikujemo. Zato je v podajanju nauka o Cerkvi stopila v ospredje njena notranja stran, mesto Cerkve v zgodovini odrešenja, v božjem odrešitvenem načrtu, povezuje Cerkve s Kristusom, sociološki vidik Cerkve izražen v pojmu božjega ljudstva in njen eshatološki vidik. Cilj te metode ni toliko prikazati edino pravilnost katoliške Cerkve, pač pa tako osvetliti skrivnostno dejstvo Cerkve, da se bo vsak njen član zavedal pomena Cerkve, svojega mesta, svojih pravic in svojih dolžnosti v Cerkvi. Prebuditi hoče v vernikih cerkveno zavest, da bi tako v skupnosti Cerkve božjega ljudstva delovali za lastno zveličanje in za zveličanje svojega bližnjega ter se prizadevali za popolno edinstvo vseh kristjanov. Vse to hoče podati tesno naslonjena na sv. pismo in staro krščansko izročilo.

2. V zvezi s tem je druga za katehizacijo važna sprememba, namreč prenos poudarka z zunanje, vidne strani Cerkve na njeno notranjo bit, na skrivnost Cerkve. Odkar se je v okviru katoliške teologije v 14. stol. pojavila ekleziologija kot samostojen traktat pa do najnovejšega časa, je bil v ospredju njenega zanimanja zunanji vidik Cerkve, njena hierarhična struktura in vprašanje rimskega primata, ker so tako srednjeveške herezije, kakor pozneje potestantizem, prav to zametale. Pomen primata je v ekleziologiji s 1. vatikanskim koncilom še porastel in postal središčno vprašanje katoliškega nauka o Cerkvi. Drugi vatikanski koncil je v ospredje postavil notranjo stran Cerkve, skrivnost Cerkve, dejstvo, da je Cerkev sama »vesoljni zakrament odrešenja« (Konstitucija o Cerkvi: *Lumen gentium* = KC, 48), zakrament »za notranjo zvezo z Bogom in za edinstvo vsega človeškega rodu« (KC, 1). Cerkev je prikazana v povezavi s skrivnostjo troedinega Boga in v zvezi z uresničevanjem božjega odrešitvenega načrta. Dogmatična konstitucija »*Lumen gentium*« pojasnjuje skrivnost Cerkve s pojmom božjega kraljestva, z raznimi svetopisemskimi podobami in predvsem s pojmom Cerkve kot Kristusovega skrivnostnega telesa. Izhodiščna točka pojmovanja Cerkve v koncilski ekleziologiji ni več Cerkev kot popolna družba, torej zunanja struktura Cerkve, ampak Cerkev kot skrivnost, ki izhaja iz troedinega Boga, ima svoj začetek v Kristusu in je postavljena v zgodovino odrešenja, da uresničuje Kristusovo odrešilno delo, dokler Gospod ne pride.

3. Kot temeljno podobo Cerkve, na kateri gradi dalje ves nauk o Cerkvi, je koncil prevzel predstavo Cerkve kot božjega ljudstva. To predstavo Cerkve so teologi obravnavali šele zadnja desetletja. In še tedaj so jo upoštevali le maloštevilni pisatelji teoloških traktatov o Cerkvi.¹ V prvem osnutku konstitucije o Cerkvi predstave Cerkve kot božjega ljudstva še ni bilo. V drugem osnutku je že bila,

¹ Prvi je opozoril na pomen in prednosti predstave Cerkve kot božjega ljudstva M. D. Koster v knjigi: *Ekklesiologie im Werden*, Paderborn 1940. Važnejše je bilo tudi delo A. Voniera: *Le Peuple de Dieu*, Lyon 1943. Pred koncilom so o tem pisali tudi: L. Cerfaux, Y. Congar, A. Schaut, K. Mörsdorf, K. Rahner, R. Schnackenburg, M. Schmaus.

vendar je središčno mesto zavzela šele v tretjem, zadnjem osnutku, ko so upoštevali pripombe koncilskih očetov prvotno tretje poglavje o božjem ljudstvu in laikih razdelili in prvi del o božjem ljudstvu postavili pred nekdane drugo poglavje o hierarhični ureditvi Cerkve.

Pomen temeljne predstave Cerkve kot božjega ljudstva je mnogostran. Cerkev lepo postavi v kontekst zgodovine odrešenja in pokaže njen zgodovinski in univerzalni značaj. Cerkve namreč ne smemo gledati kot neko od sveta in njegovega dogajanja izolirano družbo, ampak kot zgodovinsko dejstvo, ki ima središčno mesto v zgodovini odrešenja in v vsej zgodovini človeškega rodu. Konstitucija pokaže to na eni strani s povezanostjo novozaveznega božjega ljudstva z Izraelom, božjim ljudstvom stare zaveze, na drugi strani pa z univerzalno dimenzijo novozaveznega božjega ljudstva. Vse človeštvo in vsak posamezni človek je poklican, da se pridruži temu ljudstvu, in še več, na neki način razne kategorije ljudi, ki so še izven katoliške Cerkve, že spadajo ali so usmerjene k božjemu ljudstvu nove zaveze (prim. KC, 13—16).

Tudi v drugih krščanskih Cerkvah so namreč elementi prave Kristusove Cerkve. To je potrebno upoštevati v podajanju znakov prave Cerkve. Danes se sicer metoda znakov prave Cerkve v dokazovanju pravilnosti katoliške Cerkve na splošno opušta. Ker pa Kristusova Cerkev le ostaja vedno ena, sveta, katoliška in apostolska, je potrebno prikazati te znake v pravem ekumenskem duhu. Če so v drugih krščanskih skupnostih elementi prave Kristusove Cerkve, je gotovo, da imajo te Cerkve tudi elemente znakov prave Cerkve. Tako moremo povsod najti znake objektivne in subjektivne svetosti. Protestanti imajo elemente apostolskega nauka, pravoslavni poleg tega tudi pravo apostolsko nasledstvo škofov. Pri vseh krščanskih skupnostih se uresničuje duhovna edinost v Kristusu, ki je temelj vidne edinosti. Vesoljnost je potrebno prikazati v okviru božjega ljudstva, h kateremu vsi kristjani na neki način pripadajo. Kolikor imajo krščanske skupnosti izven katoliške Cerkve elementov prave Kristusove Cerkve, toliko že spadajo v edinost ene prave Kristusove Cerkve.

Najvažnejši pomen temeljne predstave Cerkve kot božjega ljudstva je v tem, da nam preda jedro Cerkve v božjem ljudstvu, ki obsega vernike in pastirje, ne morda v hierarhiji, ki je kot sestavni del božjega ljudstva postavljena v službo temu ljudstvu. Tako so bolj skladno orisani odnosi med hierarhijo in laiki v Cerkvi. Na podlagi te osnovne predstave Cerkve in zavesti, da je dostojanstvo božjih otrok najvišje dostojanstvo v Cerkvi, kateremu je podrejeno sleherno drugo dostojanstvo, je opredeljeno mesto hierarhičnih služb: primata, škofovstva in duhovništva ter mesto laikov in redovnikov v Cerkvi. S tem je, kakor pravijo nekateri, dana podlaga za dokončno deklerikalizacijo Cerkve, ki se je začela takoj po spojitvi imperija in sacerdocija v rimskem cesarstvu.

Po drugi strani prebistava Cerkve kot božjega ljudstva preda socialni značaj odrešenja. »Bog je hotel ljudi posvečevati in zveličati ne posamič in brez vsakršne medsebojne zveze, temveč jih je hotel narediti za ljudstvo, ki bi ga v resnici priznavalo in mu sveto služilo« (KC, 9). Človek se ne more zveličati sam, ampak le v povezavi z drugimi. Individualizem na poti odrešenja ni mogoč. To je sicer poudarila že enciklika Pija XII. o Kri-

stusovem skrivnostnem telesu. Toda v podobi Cerkve kot Kristusovega skrivnostnega telesa je zatemnjen individualno-personalni vidik v prizadevanju za odrešenje. V predstavi božjega ljudstva pa se oba vidika socialni in personalni skladno ujemata. Človek se kot popolna individualna oseba vključi v tok odrešenja v skupnosti božjega ljudstva.

Važna je predstava Cerkve kot božjega ljudstva tudi v zvezi z bogoslužno skupnostjo. V tej skupnosti namreč Cerkev zaživi, se uresničuje in deluje. Bogoslužna skupnost je namreč skupnost božjega ljudstva, ki je skupaj s predstavnikom hierarhije zbrano po Svetem Duhu v Kristusu, Kralju novozaveznega božjega ljudstva. Kristus je duhovnik in hkrati dar tega ljudstva nebeškemu Očetu. Po njem prihaja delovanje božjega ljudstva v neposredni stik z Očetom, kajti Kristus, ki živi in deluje v bogoslužni skupnosti, je poveljani Kristus, ki sedi na desnici Očetovi. In v vsaki konkretni bogoslužni skupnosti je navzoča vsa Cerkev. Ker je bogoslužna skupnost najbolj konkretna predstava Cerkve — božjega ljudstva, jo mora katehizacija nauka o Cerkvi upoštevati.

4. To potrjuje tudi druga »novost« koncilске ekleziologije namreč nauk o zbornem značaju škofovske oblasti in o vlogi delnih Cerkva v celoti Cerkve. Konstitucija »*Lumen gentium*« izrecno govori le o zbornem značaju škofovske oblasti, nakazuje pa podobno zorno strukturo v vsej Cerkvi, v škofijski, župnijski in konkretni bogoslužni skupnosti. Škofje s papežem na čelu tvorijo zbor, ki je poleg papeža samega kot vrhovnega poglavarja zbora škofov in vse Cerkve tudi nosivec najvišje oblasti v Cerkvi (KC, 22). Duhovniki sestavljajo skupaj s svojim škofom en sam duhovniški zbor, vernike pa zbirajo v božjo družino kot enodušno bratsko skupnost (KC, 28). Tako se zborni značaj cerkvene strukture konkretno javlja v bogoslužni skupnosti, kjer duhovnik skupaj z verniki tvori en sam bogoslužni zbor, v katerem je na neki način prisotna vsa Cerkev.

V zvezi s tem narašča pomen delnih Cerkva, bodisi škofije bodisi posameznih cerkvenih pokrajin. Katoliška Cerkev je danes v procesu decentralizacije. Vedno večji pomen in vedno večjo avtonomijo imajo delne Cerkve.² Važen je pri tem poudarek, da je v delni Cerkvi, ki je v popolni skupnosti s celoto Kristusove Cerkve, navzoča vsa Cerkev. Torej je ne smemo gledati kot neki materialni kos celotne Cerkve, ampak kot skupnost v Kristusu, v kateri se v polnosti odraža stvarnost Kristusove Cerkve. Vendar je delna Cerkev le del vesoljne Kristusove Cerkve, zato mora biti na to celoto naravnana in z njo povezana. Pri vidni edinosti delnih Cerkva v vesoljni Kristusovi Cerkvi ima po Kristusovi volji vključno vlogo vrhovna služba rimskega škofa, papeža.

² Važni koraki, ki so že storjeni v tej smeri, so naznačeni v koncilskem odloku »O pastirski službi škofov v Cerkvi«, v apostolskem pismu Pavla VI. »*Ecclesiae sanctae*«, v katerem so dana navodila za izvajanje nekaterih odlokov vatikanskega koncila, ter v apostolskem pismu Pavla VI. »*De episcoporum muneribus*«, kjer daje papež škofom pravico, da v moči lastne škofovske oblasti dajejo nekatere spreglede, ki so bili doslej pridržani Apostolski stolici.

5. Koncilska ekleziologija je nadalje dala pravo mesto laikom v Cerkvi. Ti niso in ne smejo biti več pasiven element v Cerkvi, le »poslušajoča« Cerkev, ampak kakor v živem telesu vsak ud sodeluje pri življenju celote, tako tudi v telesu Kristusovem, ki je Cerkev (Odlok o laiškem apostolatu, 2).³ Dogmatična konstitucija o Cerkvi daje o tem splošna načela, s praktičnimi navodili jo dopolnjuje odlok o laiškem apostolatu. Poudarjeno je predvsem dostojanstvo laikov kot polnopravnih članov božjega ljudstva. Tudi ti so deležni Kristusove trojne službe in imajo v skladu s tem določene dolžnosti in pravice v Cerkvi. So duhovniško ljudstvo nove zaveze, so Kristusove priče v svetu, ki ga po deležu Kristusove kraljevske službe vodijo k Bogu. Imajo pravico in dolžnost, da povedo svoje mnenje o stvareh, ki zadevajo blagor Cerkve (KC, 37). Cerkev torej ne vodi Sv. Duh le po hierarhiji, ampak isti Duh na mnogotere načine deluje v laikih in tudi po njih vodi Cerkev h končnemu cilju.

Pastoralni pomen poudarka vloge laikov v Cerkvi je izreden. Koncil je odstranil s tem pregrajo, ki je dolgo ločila hierarhijo od vernikov, in ustvarja pogoje za aktivno delovanje laikov v Cerkvi. To bo v prihodnje najbrž odločilno vplivalo na bodočnost Cerkve v svetu. Na žalost je v naših razmerah težje pritegniti laike k vsestranskemu delu v Cerkvi; težje tudi zato, ker je bila pri nas Cerkev v preteklosti tako rekoč do kraja klerikalizirana in zato danes nimamo primerno usposobljenih laikov. Zato ima pravilna katehizacija nauka o Cerkvi v tem pogledu važen pomen za bodočnost.

II. Kako naj pri katehizaciji upoštevamo temeljne spremembe v nauku o Cerkvi na 2. vatikanskem koncilu

Moj namen ni, da bi se spuščal v konkretne spremembe, ker spada to v delokrog drugih. Ob navedenih bistvenih spremembah hočem le opozoriti na nekatere temeljne stvari, ki jih bo katehizacija nauka o Cerkvi v bodoče morala upoštevati. Vendar bi se na koncu ustavil ob naših veroučnih učbenikih s kratkimi pripombami, kaj bi bilo potrebno spremeniti in kako podajanje nauka o Cerkvi prilagoditi novim zahtevam.

1. Polemično apologetična metoda nauka o Cerkvi je prevladovala tudi v katekizmi in šolskih učbenikih.⁴ Katekizmi so obravnavali predvsem glede na druge krščanske skupnosti sporna vprašanja: ustanovitev Cerkve, apostolsko nasledstvo škofov, prvenstvo rimskega papeža in njegovo nezmotno učiteljstvo ter vprašanje znakov prave Cerkve. Jasno je, da moramo tudi danes pokazati učencu, da je katoliška Cerkev prava Kristusova Cerkev. Uporabili bomo v ta namen ekumensko metodo. Prikazati moramo Cerkev v njeni polnosti, njeno notranjo stran prav tako kakor zunanjo. Opozorili bomo, da se je zaradi človeških slabosti

³ Prim. odlok o službi in življenju duhovnikov, ki pravi: »Nobenega uda torej ni, ki ne bi imel deleža v poslanstvu celotnega telesa« (čl. 2).

⁴ Prim. J. Hofinger, *Geschichte des Katechismus in Oesterreich von Canisius bis zur Gegenwart*, Innsbruck 1937.

in grehov nekaj krščanskih skupnosti oddelilo od prvotne popolne edinosti Kristusove Cerkve; vendar nas mnogo stvari še vedno družijo z brati v drugih krščanskih skupnostih. V marsičem smo si torej še oziroma že edini. Naša naloga je truditi se, da zopet pride do popolne edinosti. Po-udarek naj ne bo pri katehizaciji več na tem, da prikažemo edino pravilnost katoliške Cerkve, ampak potrebno je otroka začeti uvajati v skrivnost Cerkve. Stvarnost Cerkve naj bi prikazali tako, da se bo otrok veselil, ko spada v to družino božjih otrok, in da bo v njem začela rasti zavest, da mora tudi on v Cerkvi delovati pri uresničevanju odrešenja in pri skrbi za popolno edinost vseh kristjanov. Vse to zahteva od kateheta, da dobro pozna koncilski nauk o Cerkvi in da tudi pri katehizaciji čimveč uporablja koncilsko izražanje, saj je dogmatična konstitucija o Cerkvi pisana v pastoralnem slogu, ki je razumljiv tudi preprostem verniku.

2. Kakor je bil splošno v katoliški teologiji v ospredju zunanji vidik Cerkve, tako so tudi katehetični pripomočki prikazovali predvsem njeno zunanjo stran. Najobičajnejša definicija Cerkve je bila: Cerkev je verska družba, v kateri so papež, škofje, duhovniki in verniki. Ta definicija je tako pomanjkljiva, da je tudi pri najosnovnejšem pouku ne moremo več rabiti. Res je, da je silno težko, lahko rečemo celo nemogoče, v nekaj besedah dobro in popolno opredeliti Cerkev. Zato bi moral biti naš prikaz Cerkve vedno opisni, upoštevati moramo v prvi vrsti notranjo stran Cerkve. V obdobju neposredno pred drugo svetovno vojno in po njej so začeli v katekizmi prikazovati Cerkev tudi kot Kristusovo skrivnostno telo.⁵ Toda večinoma to ni bilo organsko povezano s celotnim naukom o Cerkvi. Težava je v tem, da je silno težko nazorno prikazati otroku duhovno stvarnost Cerkve, Cerkev kot skrivnost, kot zakrament odrešenja in naše edinosti s troedinim Bogom. Edina možna pot je naznačena v sami konstituciji »*Lumen gentium*«: prikazati skrivnost Cerkve v nazornih svetopisemskih podobah (KC, 6). Seveda moramo vzeti razne podobe, ne samo ene, prvo mesto pa mora med njimi zavzemati prikaz Cerkve kot Kristusovega skrivnostnega telesa. Skrbeti moramo tudi, da Cerkev povežemo s celotno skrivnostjo odrešenja, kajti Cerkev je *instrumentum redemptionis*.

3. Kakor je v dogmatični konstituciji o Cerkvi v središču in kot temelj predstava Cerkve — božjega ljudstva, tako bo v bodoče tudi katehizacija nauka o Cerkvi morala vzeti pojem božjega ljudstva kot temeljni prikaz Cerkve. Na tem temelju bomo morali upoštevati zgodovinsko dimenzijo Cerkve v zvezi z uresničevanjem božjega odrešitvenega načrta. Povezati bomo morali starozavezno božje ljudstvo z novozaveznim in pri tem nakazati sličnosti in razlike. Nadalje bo treba pokazati, kako je ves zgodovinski razvoj povezan

⁵ Prim. M. Ramsauer, *Die Kirche in den Katechismen*, Zeitschrift für katholische Theologie, 1951, str. 129 sl.; 313 sl. — Lepo je celotni nauk o Cerkvi na podlagi Kristusovega skrivnostnega telesa prikazalo delo, ki so ga kot veroučni pripomoček ciklostilno izdali v Novi Gorici leta 1958, z naslovom: *Cerkev, Kristusovo skrivnostno telo*.

s Cerkvijo in k njej usmerjen, predvsem pa, kako tudi nekrščanska, ali, kakor jih imenujejo nekateri, predkrščanska verstva vsebujejo mnogo dobrega in tako pripravljajo ljudi na Kristusa in Cerkev. Pri razlagi znakov prave Cerkve, zlasti vesoljnosti, bo potrebno upoštevati univerzalno dimenzijo božjega ljudstva. Cerkev ni vesoljna le zato, ker je namenjena vsem ljudem in je danes tudi dejansko razširjena po vsem svetu, ampak tudi zato, ker k Cerkvi, božjemu ljudstvu nove zaveze, spadajo ali so vanjo usmerjeni vsi, ki verujejo v Boga ali ga vsaj iskreno iščejo.

Pojem božjega ljudstva naj v otrocih že takoj utrdi prepričanje, da so tudi oni Cerkev, da ob besedi Cerkev ne bodo mislili le na hierarhijo, na duhovnike, ampak na celotno skupnost božjega ljudstva. Utrdi naj v njih zavest velikega dostojanstva božjega otroštva, ki ga je deležen sleherni član Cerkve. Hkrati naj jim razkriva dejstvo, da se nihče ne more zveličati sam zase, ločen od drugih, ampak le v skupnosti božjega ljudstva. Tako jim bo Cerkev nekaj domačega, lepega in ljubezni vrednega.

Če bi hoteli vendarle podati neko definicijo Cerkve, bi Cerkev morali opredeliti kot božje ljudstvo. Prav je namreč, da damo otroku kratek odgovor na vprašanje, kaj je Cerkev, čeprav je vsaka kratka definicija Cerkve nujno pomanjkljiva. Same besede ne povedo dosti; treba jih je razložiti, da dobijo vsebino. Kratke definicije, ki bi v koncilskem duhu opredelila Cerkev, še nisem našel. Možnih je več in način, ker ni mogoče v nekaj besedah povzeti vso bogato stvarnost Cerkve. Zdi se mi, da bi bila ena izmed primernih kratkih definicij Cerkve lahko takale: Cerkev je božje ljudstvo nove zaveze, v katerem živi in nadaljuje odrešilno delo Jezus Kristus po Sv. Duhu, v službi duhovnikov in škofov s papežem na čelu ter v delovanju vseh vernikov. Definicija je sestavljena tako, da bi mogla njena vsebina polagoma rasti. Najprej bi bilo dovolj, da otroci vedo: Cerkev je božje ljudstvo; nato bi dodali del, ki govori o vlogi Jezusa Kristusa v tem ljudstvu, končno pa vso definicijo, v kateri je nakazano delo Sv. Duha v Cerkvi, organizacijska struktura Cerkve in aktivna vloga laikov.

Ker je Cerkev — božje ljudstvo, zbrano v bogoslužni skupnosti, najbolj konkretna predstava Cerkve, bi bilo potrebno, da vsa katehizacija nauka o Cerkvi izhaja prav iz te temeljne predstave Cerkve. Namesto da bi otroku predstavljali Cerkev z abstraktnimi pojmi družbe, v kateri so papež, škofje, duhovniki in verniki, kar tudi ne zadene bistva Cerkve, ali s težkim pojmom Kristusovega skrivnostnega telesa, mu jo predstavimo že takoj v začetku kot konkretno bogoslužno skupnost, ki jo otrok neposredno doživlja in katere del je on sam. Iz te osnovne predstave bi ga bilo potem potrebno vpeljati na eni strani v skrivnost Cerkve, v Kristusovo navzočnost v Cerkvi, v delovanje Sv. Duha v skupnosti božjega ljudstva, v skrivnost povezanosti Cerkve s troedinim Bogom, po drugi strani pa mu odpreti pogled na zunanjo strukturo Cerkve, s katero je konkretna bogoslužna skupnost povezana, ter poudariti potrebo aktivnega delovanja v tej skupnosti. Predstava Cerkve — božjega ljudstva, zbranega v konkretni bogoslužni skupnosti je v skladu z zgodovinskim začetkom

Cerkve v prvi jeruzalemski cerkveni občini in s celotnim duhom 2. vati-kanskega koncila. Tak način katehizacije bi ustrezal sodobnim pedagoškim načelom in je skladen s pravim pojmom Cerkve. Uporabiti ga moremo tudi pri verskem pouku odraslih in pri oznanjevanju božje besede v bo-goslužju.

Tako bi otrok Cerkev ne le spoznal kot neki objekt, ampak bi jo resnično doživel kot nekaj osebnega. Že pri uvajanju otroka v versko živ-ljenje in verske resnice v prvem letu pouka, naj bi mu predstavili Cerkev kot božje ljudstvo, zbrano v konkretni bogoslužni skupnosti in mu razložili z analogijo evharistije Kristusovo navzočnost v tej skupnosti. Ob vlogi duhovnika bi mu nakazali tudi nadaljnjo povezavo te skupnosti s celoto Cerkve. Prav tako naj bi iz te osnovne predstave Cerkve izhajali pri katehizaciji nauka o Cerkvi v poznejših letnikih kakor tudi pri katehi-zaciji odraslih.

4. Na podlagi bogoslužnega svetega zbora more-mo v obširnejšem prikazu Cerkve razložiti tudi zborni značaj cerkvene oblasti. Najprej odnos vernikov do duhovnika, ki je postavljen v službo župnijske skupnosti božjega ljudstva, da po njem kot izbranem orodju Kristus deli zakramente, opravlja daritev, uči in vodi župnijsko skupnost. Duhovnik v bogoslužni skupnosti ponavzo-čuje škofa (KC, 28), ki ima polnost duhovništva. Tako se posamezne bogo-služne skupnosti zlivajo v enoto delne Cerkve, ki jo vodi škof z zborom duhovnikov. Na to opozarja odlok o službi in življenju duhovnikov, ki pravi, da duhovniki svoje edinstvo s škofi »najbolj pokažejo včasih na zunaj v liturgičnem somaševanju, povezanost z njimi pa izpovedujejo vedno, kadar obhajajo evharistični obed« (čl. 7). Škof pa je član zbora škofov s papežem na čelu. Delne Cerkve se tako zedinjajo v eno vidno Cerkev, ki jo vodi zbor škofov s papežem na čelu ali papež sam kot glava zbora škofov in vidni poglavar Cerkve. Po Sv. Duhu so posamezni udje Cerkve, posamezne bogoslužne skupnosti in posamezne delne Cerkve zdru-žene v eno Kristusovo Cerkev. Po hierarhični povezavi duhovnikov s škofi, škofov s papežem, ki je vidni temelj edinosti, pa se bogoslužne skupnosti in delne Cerkve zraščajo v vidno skupnost ene Kristusove Cerkve.

Ker je v ekleziologiji znova poudarjena vloga delnih Cerkva, bomo morali v pouku nauka o Cerkvi to upoštevati tako, da bomo otroka bolj seznanili s škofijo, v kateri živi, in z višjo organizacijsko obliko (metro-polijo, škofovsko konferenco), v katero škofija spada. Pri kanonični vizi-taciji ob birmi bi morali otroke pripraviti na srečanje s škofom, ne morda kot s strogim izpraševavcem, ampak kot z vrhovnim očetom župnijske bogoslužne skupnosti, kot z njihovim velikim duhovnikom in učiteljem in kot z voditeljem delne Cerkve, preko katere so povezani z vesoljno vidno cerkveno skupnostjo.

5. Glavna naloga katehetičnega pouka nauka o Cerkvi je, da se otrok zave svojega mesta v skup-nosti božjega ljudstva, svojih pravic in dolžnosti, ki jih ima v tej skupnosti. Zato je potrebno, da pri katehizaciji podrobneje govorimo o mestu, pravicah in o dolž-

nostih laikov v Cerkvi. V zavest otroka mora priti, da je tudi on poklican v skupnosti božjega ljudstva nadaljevati Kristusovo odrešilno delo. Tudi on mora postati aktiven član tega ljudstva v župnijski skupnosti, kateri pripada. Temeljito ga je zato treba poučiti o deležu Kristusove trojne službe, ki ga ima v moči zakramenta sv. krsta in sv. birme. Tudi on je duhovnik, ki sodeluje pri darovanju evharistične daritve, pri prejemanju zakramentov, v molitvi in dejavni ljubezni (prim. KC, 10). Poklican je, da bo, ko se sam uči, tudi učitelj drugih in da v moči svojega deleža Kristusove kraljevske službe vodi ljudi in svet k Bogu. Katehet mora dobro proučiti nauk konstitucije o Cerkvi o deležu trojne službe, ki gre laikom (KC, 10—12; 30—36), ter odlok o laiškem apostolatu. Ta pouk mora povezati z bogoslužno in župnijsko skupnostjo božjega ljudstva, v kateri bo mali vernik neposredno opravljal to trojno službo. Tako bo katehizacija pripomogla, da se bodo verniki že od začetka, ko zavestno stopijo v župnijsko občestvo in s tem v skupnost vesoljnega božjega ljudstva zavedali svojega mesta in aktivne vloge v Cerkvi. Cerkev naj bi tako doživljali ne kot nekaj tujega, kar nima neposredne zveze z njihovim življenjem in delovanjem, ampak kot domače področje njihove lastne življenjske dejavnosti. To seveda terja od duhovnika — kateheta, da vedno znova proučuje nauk o Cerkvi in ga aplicira na konkretne razmere, v katerih deluje; zahteva tudi veliko truda pri vzgoji otrok in odraslih vernikov v tem duhu. Predvsem mora duhovnik preobraziti sam sebe, da ne bo v župnijski skupnosti vse odločujoči gospodar, ampak kot oče in vodnik v službi celotnega njemu izročnega občestva Cerkve.

Ob obravnavanju dela v konkretni bogoslužni skupnosti pa tudi pri katehizaciji ne smemo izgubiti izpred oči zadev celotnega božjega ljudstva, zlasti prizadevanja za popolno edinost vseh krščanskih skupnosti in misijonske dejavnosti Cerkve. Vendar naj se vernik v te naloge vesoljne Cerkve vključuje predvsem preko domačega župnijskega občestva.

III. Nekaj konkretnih predlogov

V naših katehetičnih učbenikih bo treba v bodoče te spremembe v nauku o Cerkvi upoštevati in to v vseh stopnjah pouka, tudi najmlajših. Tako bo potrebno spremeniti 41. učno enoto Krščanskega nauka za prvi letnik,⁶ kjer je Cerkev predstavljena le kot hierarhična družba. Ker je ta enota za poukom o evharistični daritvi in obhajilu, bo kaj lahko na istem mestu prikazati Cerkev kot konkretno bogoslužno skupnost, v katero spadajo otroci in začenjajo v njej delovati, nato pa nakazati povezavo s škofijo in vesoljno Cerkvijo, ki jo vodijo škofje s papežem na čelu. V zvezi s tem bo treba spremeniti vprašanja in odgovore in primerno najmlajše poučiti o njihovem deležu trojne službe.

V Krščanskem nauku za drugi letnik je nauk o Cerkvi v 24. in deloma v 27. ter 28. učni enoti.⁷ Tudi tu je nauk o Cerkvi hierarhologija. Zdi se

⁶ N. d., Ljubljana² 1965.

⁷ N. d., Ljubljana² 1965.

mi, da bi 24. učno enoto lahko črtali, ker zgodba o izročitvi najvišje oblasti v Cerkvi apostolu Petru ni najbolj primerna izhodiščna točka za prikaz Cerkve. Bolje bi bilo morda kot izhodišče vzeti Jezusovo naročilo pred vnebohodom (Mt 28, 19—20) in na podlagi tega sestaviti učno enoto, v kateri bi ob osnovnem pojmu božjega ljudstva, zbranega v konkretni bogoslužni skupnosti, govorili o trojni službi, kakor jo na en način opravljajo duhovniki in škofje s papežem na čelu, na drug način pa vsi verniki. Pri tem bi lahko upoštevali prvo skupnost božjega ljudstva, ki se je oblikovala v Jeruzalemu po binkošti (26. učna enota) v primerjavi s konkretno župnijsko bogoslužno skupnostjo. Temu primerno bi bilo potrebno spremeniti nekatere stvari v 26., 27. in 28. učni enoti.

Krščanski nauk za tretji letnik se ne dotika neposredno nauka o Cerkvi,⁸ ampak na podlagi zgodb stare zaveze podaja nauk o Bogu, o božjih in cerkvenih zapovedih. Morda bi bilo dobro, da bi vsaj okvirno nakazal povezavo med starozaveznim in novozaveznim božjim ljudstvom, predvsem v zvezi s sinajsko zavezo, v kateri se je oblikovalo starozavezno božje ljudstvo; nadalje v zvezi s potovanjem tega ljudstva po puščavi, ki je podoba zemeljskega potovanja novozaveznega božjega ljudstva (KC, 9), in v zvezi z božjimi in cerkvenimi zapovedmi (13., 14. in 15. učna enota). Te zapovedi naj bi bile prikazane kot temeljna postava božjega ljudstva. Kraljevo duhovstvo novozaveznega božjega ljudstva bi bilo treba upoštevati pri pouku o sodelovanju vernikov pri maši (29. učna enota).

Krščanski nauk za četrti letnik obravnava nauk o Cerkvi ob sveto-pisemskih zgodbah nove zaveze.⁹ Tudi tu bodo potrebne nekatere spremembe. Osnovna predstava Cerkve bi morala biti predstava božjega ljudstva. To bi se dalo povezati s Kristusovim oznanjevanjem božjega kraljestva. Evangeljski pojem božjega kraljestva je namreč korelativen pojmu božjega ljudstva. Božje ljudstvo tvori na zemlji Kristusovo kraljestvo oziroma Kristusovo kraljestvo v svoji zemeljski dimenziji se nam predstavlja kot božje ljudstvo.¹⁰ Splošno duhovstvo božjega ljudstva se zato upravičeno imenuje kraljevo duhovstvo. Na to povezavo med božjim kraljestvom in božjim ljudstvom bi se morala navezati 9. učna enota, ki govori o Kristusovi pripravi na ustanovitev Cerkve. V isti učni enoti bi bilo potrebno v novem duhu prikazati tudi vlogo hierarhičnega vodstva v božjem ljudstvu in odnos vernikov do tega vodstva. Pri obravnavanju sv. krsta naj bi omenili, da pomeni vstop v božje ljudstvo nove zaveze (28. učna enota), pa tudi druge zakramente bi bilo potrebno povezati z življenjem božjega ljudstva. Evharistijo je treba prikazati kot daritev in hrano novozaveznega božjega ljudstva (12., 19.—22. učna enota), spoved kot spravo s Cerkvijo (13. in 23. učna enota). Kristusa Kralja naj bi predstavili tudi kot kralja

⁸ N. d., Ljubljana² 1965.

⁹ N. d., Ljubljana² 1966.

¹⁰ »Božje kraljestvo in božje ljudstvo, ki sta v konstituciji ločena zaradi nujne razdelitve snovi, sta si v evangelijih tako blizu, da je vez, ki ju veže, nerazdružna« (B. Rigaux, *Il mistero della Chiesa alla luce della Bibbia*, v zbirki »La Chiesa del Vaticano II«, Firenze 1965). — Prim. tudi sestavek: F. Perko, *Božje kraljestvo v dogmatski konstituciji »Luč narodov«* (Božje kraljestvo, Trst—Rim 1966).

novozaveznega božjega ljudstva. Izrecno govori v učbeniku za četrti letnik o Cerkvi 24. učna enota zopet v zvezi z izročitvijo poglavarstva apostolu Petru. Tudi tu bi bilo bolje, kakor sem opozoril že pri 2. letniku, za izhodišče vzeti Jezusovo naročilo pred vnebohodom in nato prvo cerkveno skupnost v Jeruzalemu, o kateri govore naslednje učne enote. Tako bi lažje prikazali zborni značaj najvišje oblasti v Cerkvi. Seveda bi morali upoštevati tudi izročitev najvišje oblasti apostolu Petru in v zvezi s tem vrhovno službo rimskega škofa — papeža.

29. učna enota tega letnika govori ob zgodbi Savlovega spreobrnjenja o Kristusovem skrivnostnem telesu. To enoto bi bilo potrebno bolj povezati s celotnim naukom o Cerkvi. Morda bi mogli tu kratko prikazati Cerkev kot skrivnost, ali bi za to porabili posebno učno enoto, v kateri bi ob izbranih Jezusovih prilikah o božjem kraljestvu v podobah prikazali skrivnost Cerkve (prim. KC, 6). Veliko tega lahko kateheti sami pri pouku dopolnijo, če jim je koncilski nauk o Cerkvi dobro znan.

V novem poskusnem učbeniku za peti letnik je nauk o Cerkvi razmeroma dobro podan že v duhu koncilске ekleziologije.¹¹ K temu le nekaj opozoril. V zgodovini priprave na Odrešenika bi bilo dobro omeniti oblikovanje starozaveznega božjega ljudstva, v okviru katerega je Bog pripravljajl Odrešenikov prihod. To ljudstvo je bilo namreč predhodnik novozaveznega božjega ljudstva, Cerkve, ki jo je Kristus ustanovil, da v njej nadaljuje delo odrešenja. Tako bi Cerkev že v začetku postavili v kontekst zgodovine odrešenja (8. učna enota). V isti učni enoti bi že lahko navedli, da je Kristus, zato da bi vsi postali deležni njegovega odrešenja, ustanovil Cerkev — novozavezno božje ljudstvo. Zdi se mi, da ni najbolje, ko 9. učna enota najprej predstavi božje kraljestvo v slavi in šele nato govori o uresničevanju božjega kraljestva v Cerkvi, ki je kal tega kraljestva (KC, 5). Morda bi bilo bolje prikazati božje kraljestvo v slavi ob koncu v zvezi s 16. učno enoto: Božje ljudstvo je enotno s Kristusom in med seboj. Izpolnitev božjega kraljestva je namreč popolna edinstvo s troedinim Bogom, ko bo Bog vse v vsem (1 Kor 15, 28). V 9. učni enoti pa bi ob Kristusovih prilikah opozorili na skrivnost Cerkve.

Nadalje razpravlja učbenik najprej o Cerkvi v svetu, nato v Jugoslaviji, potem v Sloveniji in končno v župniji. Morda bi bil boljši obratni red, da bi izhajali iz župnijske bogoslužne skupnosti, vendar ima tudi sedanji razpored svoje dobre strani. Če ne bo nauka o Cerkvi v šestem letniku, bi bilo potrebno, da se prikaže tudi struktura vrhovne oblasti v Cerkvi. Dobro je, da lepo opiše delne Cerkve. Premalo je pa nakazan nauk, da v teh delnih Cerkvah živi na neki način celotna Cerkev. Tako tudi ni najbolje povedano v 13. učni enoti, da se nam »v župniji približa Cerkev«; Cerkev v župniji zaživi, župnija je resnično Cerkev v malem. Upoštevati moramo, da Cerkev sestavljajo verniki, ne morda le hierarhija, ki se v župniji približa vernikom. Ob prikazu Cerkve v Jugoslaviji je dobro orisana ekumenska naloga Cerkve; le namesto izraza »ločeni« kristjani bi raje uporabljali izraz »nekatoliški« kristjani, kajti tudi ti so že v

¹¹ Naša rast v veri, Ljubljana 1966 (ciklostil).

neki skupnosti božjega ljudstva. V 13. učni enoti pogrešam opis, kako vsa župnija opravlja Kristusovo vodniško (kraljevsko) službo (prim. KC, 36).

O nauku o Cerkvi za šesti letnik ne bom razpravljal posebej. Kolikor bo nauk o Cerkvi deloma še ostal v šestem letniku — deloma je v novem učbeniku že obdelan v petem letniku — ga bo potrebno v celoti predelati v duhu koncilске ekleziologije. Kot osnovno predstavo Cerkve bo vsekakor moral vzeti božje ljudstvo in ob tej predstavi bo moral skladno prikazati notranjo stran Cerkve in njeno zunanjo strukturo ter njeno mesto v zgodovini odrešenja in njeno poslanstvo v svetu.

Iz Boga — za ljudi — po Cerkvi

(Ob koncilskem odloku o misijonski dejavnosti)

Vilko Fajdiga

EX DECRETO CONCILII VATICANI II. DE ACTIVITATE MISSIONALI ECCLESIAE

Summarium: Decretum Concilii Vaticani II. de activitate missionali Ecclesiae sub triplici respectu praesentatur: Primo: in quantum profundius de essentia et obiecto formali activitatis missionalis tractatur; secundo: in quantum de huius activitatis accommodatione omnibus hominibus et culturis debita sermo est, quia Deus vult omnes homines salvos fieri; tertio: in quantum de obligatione omnium fidelium ut membrorum Corporis mystici Christi huic activitati cooperandi disseritur. Progressus Theologiae missionum in his tribus imprimis manifestari videtur et exinde progressus ipsius activitatis missionalis expectari potest.

Dne 7. decembra 1965, ob koncu 2. vatikanskega koncila, je bil sprejet odlok o misijonski dejavnosti Cerkve. Na podlagi papeževega pisma »Ecclesiae sanctae« je dobil polno veljavo 11. oktobra 1966. V rokah pa imamo že tudi njegov slovenski prevod.¹ Že to bi zadostovalo, da se ob tem važnem odloku, ki ga imajo nekateri za enega najlepših in najbolj uspešnih dokumentov 2. vatikanskega koncila, ustavimo in si ga z nekaterih vidikov ogledamo.

Bilo je 6. novembra 1964. V koncilski dvorani, v cerkvi sv. Petra v Rimu je vladalo praznično in nekoliko napeto razpoloženje. Koncilski očetje so zvedeli, da se bo seje koncila udeležil sam papež. Dotlej k delovnim sejam ni še nikoli prišel. Vedeli pa so tudi to, da bodo na seji obravnavali nekoliko nasilno skrajšani osnutek o misijonski dejavnosti Cerkve, češ da pospešeni postopek razprav na koncilu to zahteva. Kot prvi se je res k besedi oglasil Pavel VI. Pohvalil je delo koncilskih očetov,

¹ Ljubljana 1966. Prevod je izšel obenem s koncilskima izjavama o razmerju Cerkve do nekrščanskih verstev in o verski svobodi. Številke v razpravi pomenijo odstavke.

pohvalil in priporočil je še posebej predloženi osnutek, češ da bi mogel kar dobro služiti misijonski dejavnosti Cerkve in jo spodbujati v skladu s potrebami sedanjega časa.

Kakor je bil slovesen njegov prihod, tako je tudi slovesno odšel. Vendar napetost pri koncilskih očetih, posebno tistih, ki so na koncil prišli iz misijonskih dežel, ni popustila. Ves čas jim je bilo hudo zaradi okrnjenega osnutka in zapravljenega edinstvene prilike, da se za misijone stori nekaj velikega, kar naj bi za dolgo dobo imelo svoj vpliv. V razpravi, ki se je nadaljevala takoj po papeževem odhodu, so začeli odločno nasprotovati osnutku, predlagati nove formulacije in zahtevati, da se osnutek v celoti predela in svetemu zboru na novo predloži. Ko je po dvodnevni razpravi prišlo do glasovanja, je bil skrajšani osnutek z veliko večino glasov (1605 : 311) zavrnjen in vrnjen komisiji v predelavo. Napetost v koncilski dvorani je popustila, ali namesto prazničnega razpoloženja zaradi papeževga prihoda se je pojavilo določeno razočaranje. Mnogim se je zdelo drzno in nespoštljivo, da je bilo z veliko večino glasov odklonjeno to, kar je priporočil papež. Nekateri so se celo ustrašili za veljavo njegove avtoritete. Toda, »Duh veje, kjer hoče...« (Jan 3, 8).

Verjetno pa je bil ravno Pavel VI. najbolj vesel takega poteka dogodkov, saj je le tako moglo priti do bistvene izboljšave odloka o misijonski dejavnosti Cerkve, ki so ga ob tej priliki razširili in temeljito predelali, kakršen je bil na koncu koncila tudi sprejet z vsemi glasovi razen petih in slovesno razglašen. Veseli pa so bili tega tudi vsi prijatelji misijonske dejavnosti v Cerkvi. Odlok je namreč temeljito poglobil teološko pojmovanje te dejavnosti. V skladu z drugimi odloki koncila je posvetil izredno pozornost narodom, ki jim je ta dejavnost namenjena. Izredno močno pa je tudi poudaril, da misijonska dolžnost izvira iz same narave Cerkve in se ji zato noben njen vernik ne sme odtegniti, ali kakor je Gaston Courtois isto misel izrazil v naslovu svoje zadnje knjige z besedami »Esprit chrétien — esprit missionnaire«.² To so tudi trije poudarki, ki so name osebno napravili največji vtis in se mi zdi, da je treba ravno z njimi predstaviti ta koncilski dokument.³

I.

Teološka poglobitev misijonske dejavnosti se je pokazala najbolj ob vprašanju, kaj je pravzaprav njen smisel, od kod izvira in kaj hoče. O tem vprašanju so bila doslej zelo različna mnenja in velike razprave med misijologi.⁴ Nekateri so s protestanti poudarjali, da gre predvsem za oznanjevanje evangelija. Drugi so ponavljali za P. Charlesom S. J., da gre za zasaditev Cerkve, kjer je še ni. Tretji so na prvo mesto postavljali spreobračanje, četrti krščevanje itd.

² Paris 1966.

³ V nasprotju z mnenjem nekaterih, češ da odlok o misijonih ne prinaša nič novega, ugotavlja misijolog J. Masson SJ, da je napredek »kapitalen« z ozirom na poglobljeno teologijo o misijonih, pastoralno strukturacijo in tehnično administracijo (prim. razpravo: *Fonction missionnaire de l'Eglise v »Nouvelle Revue Théologique«* 92 [1966] 370).

⁴ Prim. A. Perbal, *La Teologia missionaria v »Problemi e orientamenti di teologia dommatica«*, Milano 1957.

Koncil ni hotel zavriniti teh mnenj kot neresničnih, ampak je nekatera tudi sam poudaril. Tako npr. stoji v odloku: »Poglavitni pripomoček za zasaditev Cerkve je oznanjevanje blagovesti Jezusa Kristusa. Prav za to oznanjevanje je Gospod poslal svoje učence« (6, 3). Na drugem mestu se kot namen misijonov omenja: »... da bi se po vsej zemlji oznanjevalo in ustanavljalo božje kraljestvo« (1, 1). Na tretjem mestu pravi odlok, da je namen misijonske dejavnosti, da se vsi »ljudje združijo v eno družino in v eno božje ljudstvo« (1, 2). Toda vsi omenjeni nameni predpostavljajo globljo utemeljitev, o kateri misijonski odlok obširno govori. Tako je v njem zapisano: »Potujoča Cerkev je po svoji naravi misijonska, ker izhaja iz poslanstva božjega Sina in iz poslanstva Svetega Duha po načrtu Boga Očeta. Ta načrt pa izhaja iz 'vira vse ljubezni', tj. iz ljubezni Boga Očeta, počela brez začetka, iz katerega se rodi Sin in po Sinu iz njega izhaja Sveti Duh« (2). Torej so prazračetki misijonov v »missiones«, ki pomenijo bistvo nedoumljive skrivnosti presvete Trojice.

Očetov načrt pa postane še posebno važen, ko je treba popraviti, kar je pokvaril Adamov greh. Nazorno to koncilski odlok oriše z besedami: »Da bi vzpostavil mir in zvezo s seboj, in da bi ljudi, in to grešnike, združil v bratsko skupnost, je Bog sklenil, da bo stopil v človeško zgodovino na nov in dokončen način tako, da bo poslal svojega Sina v našem mesu, da bi ljudi po njem otel iz oblasti teme in satana« (prim. Kol 1, 13; Apd 10, 38) (3, 1). Vloga Odrešenika je dodeljena Jezusu Kristusu, ki je bil »poslan na svet kot pravi srednik med Bogom in ljudmi« (3, 2).

Toda božji načrt ni obsegal le učlovečenja, odrešenja in zveličanja ljudi, ampak je obsegal tudi vsa sredstva, s pomočjo katerih bi ljudje mogli ta cilj doseči. Koncil zato nadaljuje: »Kar je bilo enkrat storjeno za zveličanje vseh, naj bi v teku časov povsod doseglo svoj učinek« (3, 3). »V ta namen je Kristus poslal Svetega Duha, da bi se oba združila v delu za odrešenje, ki ga je treba povsod in vedno učinkovito izvajati« (4). »Predno je bil vzet v nebo (prim. Apd 1, 11), je ustanovil svojo Cerkev kot zakrament odrešenja in apostole poslal po vsem svetu, kakor je bil tudi sam poslan od Očeta (prim. Jan 20, 21)« (5, 1). Ali ni že prej dejal: »Kakor je Oče mene poslal, tudi jaz vas pošljem« (Jan 20, 21)? Beseda »misijon« dobi s tem še določnejši pomen, ki ga za sv. Pavlom (prim. 2 Kor 5, 20) koncil omenja z besedami: »Ko (misijonar) oznanja evangelij poganom, naj z zaupanjem oznani skrivnost Kristusa, ki zanj vrši poslanstvo« (24, 2).

Cerkev to poslanstvo izpolnjuje z delovanjem, s katerim »postaja v polnosti navzoča vsem ljudem in narodom, da bi jih privedla k veri, svobodi in Kristusovemu miru... in bi se jim tako odprla prosta in zanesljiva pot do polne deležnosti pri Kristusovi skrivnosti. To poslanstvo nadaljuje in v teku zgodovine razvija poslanstvo samega Kristusa⁵, ... ki je poslal tudi Svetega Duha od Očeta, da bi njegovo odrešilno delo izvrševal v

⁵ »Structure trinitaire« pravi tako utemeljeni misijonski dejavnosti M. L. Gouillou OP v uvodu k francoskemu prevodu odloka o misijonski dejavnosti Cerkve (Documents conciliaires 4, Paris 1966, 77). Zanimivo je, da je to zelo pravilno doumel že prej belgijski teolog G. Philipps (prim. Erwägungen eines Theologen über die Kongo-Missionen v »Zeitschrift für die Missions- und Religionswissenschaft« 42 (1958) 264 sl.).

notranjosti in nagibal Cerkev, da se reši« (4).⁶ Beseda »misijon« dobiva s tem še popolnejši svoj pomen.

Globoko utemeljena misijonska dejavnost Cerkve je obenem izvrševanje in razglašanje božjega načrta. Koncilski očetje so izjavili: »Misijonska dejavnost ni nič drugega in nič manj kakor razodevanje ali razglašanje, pa tudi dopolnitev božjega načrta v svetu in njegovi zgodovini, v kateri Bog zgodovino odrešenja vidno izvršuje« (9).

Gre torej za veličastni in dobrohotni načrt, ki ga ima Bog s svetom in človeštvom. Misijonska dejavnost mu služi kot nujno potrebno sredstvo. Z izvrševanjem načrta pa se zaključuje tudi krog, po katerem naj bi teklo vse stvarstvo, »iz Boga — za Boga«, ko vse izhaja iz njega in mora zopet samo njega imeti za cilj, da bo Bog vse v vsem (prim. 1 Kor 15, 22). Koncil lepo pravi: »Po tej misijonski dejavnosti končno dobi Bog v polnosti svojo slavo, ko ljudje zavestno in v celoti sprejmejo njegovo zveličavno delo, ki ga je v Kristusu dovršil. Tako se izvršuje z njo božji načrt, ki mu v pokorščini in ljubezni služi Kristus v slavo Očeta, ki ga je poslal, da se bo vesoljni človeški rod izoblikoval v eno božje ljudstvo, združil v eno Kristusovo telo in sezidal v eno svetišče Svetega Duha« (7, 3).

Globlje in lepše bi bilo težko izraziti smisel misijonske dejavnosti Cerkve, kakor ga je izrazil odlok o misijonih. Gotovo je s tem dal novih spodbud za teološko razpravljanje o tem težkem vprašanju, pa tudi novih nagibov za misijonsko dejavnost v Cerkvi.⁷

II.

Ena izmed značilnosti 2. vatikanskega cerkvenega zbora je bila izredna pozornost, ki jo je v svojih razpravah in končnih zaključkih posvetil človeku. Dočim je bila na prejšnjih cerkvenih zbora v ospredju beseda »Deus«, se je včasih, posebno pa v sklepnem govoru Pavla VI. dne 8. decembra 1965, zdelo, kakor da je bil poudarek na besedi »homo«. K človeku naj bi se po željah in prizadevanjih dobrega papeža Janeza XXIII. obrnil cerkveni zbor. Njegovi okrožnici »Mater et Magistra« in »Pacem in terris« sta s svojim vzvišenim humanizmom to pot pripravili in utrdili, pod vodstvom Pavla VI. pa se je nadaljevala in uspešno zaključila s konstitucijo o Cerkvi v sedanjem svetu »Gaudium et spes« in prinesla človeštvu veselje in upanje v boljšo bodočnost.⁸

Mimo take osnovne usmeritve cerkvenega zbora tudi razprave o misijonski dejavnosti Cerkve in njihovi zaključki v končni obliki odloka niso niti mogli, niti smeli, pa tudi ne hoteli. Že prva beseda omenjenega odloka

⁶ Masson (nav. razpr. 371) ob tem navdušeno pohvali odlok z besedami: »Ce faisant, le Decret donne aux missions une hauteur, une noblesse, un élan«.

⁷ Gouillou vidi v tem tudi opustitev zgolj juridičnega, teritorialnega in administrativnega gledanja na misijone, ki je le predolgo morilo in zadrževalo globlje in zato bolj uspešno pojmovanje te »največje in najsvetejše dolžnosti Cerkve« (nav. Uvod v Documents 79).

⁸ Gouillou omenja misel Janeza XXIII., ki je rad primerjal važnost in nalogo 2. vatikanskega koncila s prvim apostolskim zborom v Jeruzalemu. Oba sta namreč hotela odpreti Cerkev sodobnemu svetu (prim. nav. Uvod, Documents 69).

je to hotela pokazati, saj se glasi: »K n a r o d o m je Bog poslal Cerkev, da bi zanje postala vesoljni zakrament odrešenja« (1).⁹ Toda ta beseda je bila samo iztočnica za mnogo drugih, ki jih srečujemo v koncilskem odloku. Tako je npr. rečeno: »Posebni namen misijonske dejavnosti je označevanje in zasajanje Cerkve med narodi ali skupnostmi, med katerimi še ni ukoreninjena (6, 3).

Gre torej za večji poudarek na zbližanju med Cerkvijo in človekom v misijonih, kakor smo ga bili navajeni slišati doslej. Res, tudi v preteklosti so papeži, kongregacija za širjenje vere, misijonska predstojništva in znanstveniki — misijologi dali marsikatero smernico, kako se je treba narodom in njihovim kulturam prilagoditi, jih spoštovati ter ohranjati od njih vse, kar imajo v svojih izročilih in celo verstvih dobrega in zdravega. Vendar tolikšnega in tako slovesnega poudarka, kakor na 2. vatikanskem cerkvenem zboru ta misel ni dobila še nikdar.¹⁰ V odloku o misijonski dejavnosti Cerkve ne gre več samo za neko načelno poudarjanje pravic in zakladov izvenkrščanskih verstev in kultur, marveč za obilno, stvarno in določno usmerjanje zbližanja med Cerkvijo in narodi, sredi katerih se hoče zakoreniniti.¹¹

Po koncilskem odloku je najgloblji razlog za tako zbližanje v učlovečenju božjega Sina. Koncil pravi: »Da bi Cerkev mogla vsem ljudem ponuditi skrivnost zveličanja in življenja, ki ga je prinesel Bog, se mora v vse te družbe vključiti zaradi istih razlogov, zaradi katerih se je Kristus s svojim učlovečenjem vključil v določene družbene in kulturne razmere ljudi, s katerimi je živel« (10).¹² In podobno na drugem mestu: »Misijonska dejavnost je tesno povezana s samo človeško naravo in njenimi težnjami. Ko namreč Cerkev ljudem odkriva Kristusa, jim že s tem razodeva polno resnico o njih samih in o njihovem poklicu, saj je Kristus začetek in vzor tega prerujenega človeštva« (8). V čem pa je ta vzor, pove koncil: »Vsi potrebujejo zgleda učitelja, odrešenika, zveličarja in oživljavca Kristusa« (8).

Danes je že aksiom, da imajo tudi izven krščanstva ljudje v svoji naravi in v svojem delu mnogo dobrega in zdravega, in je s tem bolj kot kdajkoli potrjeno, da ni res, kar je trdil Baius, da so vsa dela poganov — greh (»Omnia opera infidelium sunt peccata« — Denz 1025). To dobroto in vrednost 2. vatikanski cerkveni zbor vseskozi priznava in jo

⁹ Kdo se pri tem ne spomni, da se konstitucija o Cerkvi začenja z besedami: »Luč narodov«.

¹⁰ Niso pa vsi s tem zadovoljni. Masson kot zastopnik nekoliko zastarelega in zgolj teološkega gledanja misli, da je tega poudarjanja celo preveč (jusqu' à la surabondance), pa ne pomisli, da vidijo moderni misijologi težišče vse problematike ravno v tem. Posebna, misijonom posvečena številka revije »Concilium« na to močno opozarja v dveh velikih razpravah: W. B ü h l m a n n, Die Kirche Afrikas zwischen dem Apostelkonzil und Vaticanum II« in M. F a n g C h e - y o n g, Die katholische Kirche in China« (Concilium 2 [1966] zv. 3).

¹¹ Gre za nič manj kakor za »theologia adaptationis christianae«, kakor je naslovil svoje predavanje na kongresu za pokoncilsko teologijo v Rimu p. Metodij da Nembro in nam v njem pokazal, kako mora biti ta prilagoditev vseobsežna, kajti »česar Kristus ni prevzel, ne bo deležno odrešenja«.

¹² K. M ü l l e r definira zgodovino misijonske dejavnosti Cerkve kot »Geschichte der Inkarnation Christi in die noch unchristliche Welt« (Die grossen Prinzipien der zentralen Missionsleitung, »Concilium« 2 [1966] 163).

ima celo za dragoceno sredstvo, da bi mlade Cerkve »z okrasjem svojih izročil imele svoje mesto v cerkvenem občestvu« (22, 2). Zato naj si po besedah misijonskega odloka »od domačih navad in izročil, modrosti in nauka, umetnosti in spretnosti izposojajo vse, kar pripomore k izpovedovanju Stvarnikove slave, k poveličanju Odrešenikove milosti in k pravilni ureditvi krščanskega življenja« (21, 1).¹³

Morajo pa misijonarji v zadevah prilagoditve postopati zelo previdno, ker nikjer ni ljuljka med pšenico v toliki meri pomešana kot prav pri izvenkrščanskih narodih. Nimajo pa pravice, da bi jih previdnost od takih prizadevanj oproščala ali jim celo dovoljevala malodušje. Koncil namreč naroča: »Karkoli je zasejano dobrega v srcu in duhu ljudi ali v posebnih obredih in kulturah raznih narodov, [misijonska dejavnost] ne le ne uničuje, ampak ozdravlja, povzdiguje in spopolnjuje v božjo slavo, v osramočenje hudobnega duha in v osrečevanje človeka« (9, 2).

Seveda je to razčiščevanje med dobrim in zlim težavna naloga, ki jo koncilski očetje pravilno ocenjujejo, ko zahtevajo naj učenjaki skrbno raziskujejo domače filozofije in modrosti narodov, da bi se pokazalo, kako je mogoče združevati življenje po božjem razodetju z navadami, življenjem in družbenim redom (prim. 21). Posebej pohvalijo tiste laike, »ki s svojim zgodovinskim ali versko-znanstvenim raziskovanjem delajo na univerzah in znanstvenih inštitutih za boljše spoznanje domačih rodov in verstev in tako pomagajo glasnikom evangelija ter pripravljajo razgovor z nekristjani« (41, 5).

Gre torej za veliko zadevo prilagoditve Kristusovega evangelija človeku v pokrajinah, kjer Cerkve še ni ali se je komaj pojavila. Koncilski očetje upajo, da »se bodo odkrila pota za še globljo prilagoditev v celotnem obsegu krščanskega življenja« (22, 2), če bodo izpolnjeni vsi znanstveni in moralni predpogoji za to.¹⁴ Od škofovskih konferenc velikih družbeno kulturnih ozemelj zahteva, naj se »tako zedinijo, da bodo mogle načrt za prilagoditev izvajati soglasno in po medsebojnem posvetovanju« (22, 3).

Veliki in zahtevni naporji za prilagoditev v misijonih pa so samo sredstvo za to, da kristjani živijo »za Boga in za Kristusa v skladu s častivrednimi navadami svojega naroda« (15, 6). Koncil se namreč zaveda, da se bo krščanska občina mogla zakoreniti v ljudstvu le, »če bo »obogatena s kulturo lastnega naroda« (15, 4). Tedaj se bo zgodilo nekaj čudovitega: »Z lučjo evangelija ožarjena bodo v katoliško enoto vključena posamezna izročila in lastni doprinosi vsake družine narodov« (22, 2). Še več: »Mlade Cerkve naj bodo kar najtesneje povezane s celotno Cerkvijo; njenemu izročilu naj se pridruži domača kultura, da se bo tako po medsebojnem prelivanju krepilo življenje [Kristusovega] skrivnostnega telesa« (19, 3).

Misijonarji so tisti, ki naj kot predstavniki Kristusa in Cerkve med pogani prilagodijo evangelij narodom. V odloku »Ad gentes« jim naroča

¹³ »Inkorporirana akomodacija« to imenuje K. Müller in poudarja, da teologija delnih Cerkva ni drugače kot teologija take akomodacije (prim. nav. razpr. Concilium 2 [1966] 161 sl.).

¹⁴ Gouillou je razpravljanja o razmerju misijonske dejavnosti do domačih Cerkva zelo vesel, češ da še noben koncil ni toliko govoril o rasti Cerkve in da gre za »toute une Théologie de la conversion« (nav. Uvod, Documents 82 sl.).

Cerkev: »Da bi mogli za Kristusa učinkovito pričevati, naj se tem ljudem spoštljivo in ljubeznivo pridružijo, priznajo naj se za člane človeške skupnosti, v kateri živijo in naj se v različnih poslih in opravkih človeškega življenja udeležujejo njihovega družbenega in kulturnega življenja. Dobro naj se vživijo v njihova narodna in verska izročila; veselo in spoštljivo naj odkrivajo v njih skrita semea Besede« (11, 2). Končno prosi misijonarja: »Ljudem se bo moral približati z odprtim srcem..., velikodušno se bo prilagodil tudi tujim navadam ljudi in različnim okoliščinam (25, 1).

Da pa bodo misijonarji vse to mogli izvrševati, koncil po zgledu Janeza XXIII. v okrožnici »Princeps pastorum« priporoča skrbno pripravo v smislu prilagoditve tako v dobi priprave same kakor tudi v dobi praktičnih vaj na delovnem področju.

Takole pravi na več mestih: »Duhovniška vzgoja se mora ozirati tudi na pokrajinske dušnopastirske potrebe« (16, 4). »Pri filozofskem in teološkem študiju naj skušajo spoznati odnose domačih izročil in verstva do krščanske vere« (16, 4). »Njihov študij naj že od začetka obsega tako vesoljnost Cerkve kot različnost ljudstev« (26, 2). Pridobiti si morajo »splošno poznanje narodov, kultur in verstev ne le glede preteklosti ampak tudi glede sedanjega časa. Kdor bo namreč šel k tujemu narodu, naj zelo ceni njegovo dediščino, jezike in običaje« (26, 2). »Jezikov naj se tako dobro nauče, da jih bodo mogli gladko in lepo uporabljati in se bodo tako lažje približali duhu in srcu domačinov« (26, 6). »Splošne zahteve glede duhovniške vzgoje... naj se spravijo v sklad s prizadevanjem približati se posebnemu načinu mišljenja in delovanja domačega ljudstva« (16, 4).

Ko pa pridejo na teren, naj si predvsem zapomnijo, da je »te različne oblike priprave treba v deželah, v katere so poslani, dopolniti tako, da se še bolj seznanijo z zgodovino, družbeno ureditvijo in običaji narodov, da poglobijo spoznanje moralnega reda in verskih predpisov kakor tudi v globinah duše skritih nazorov, ki so jih narodi izoblikovali na podlagi svojih svetih izročil o Bogu, svetu in človeku« (26, 6). Posebno uspešno pa se Cerkev zbliža z domačimi ljudstvi, če dobi duhovnike iz njihovih vrst. O tem pravi koncilski odlok: »Cerkev se z velikim veseljem zahvaljuje za neprecenljivi dar duhovniškega poklica, katerega je dal Bog tolikim mladeničem izmed narodov, ki so se nedavno obrnili h Kristusu. Cerkev se namreč v vsaki človeški skupnosti trdneje zakorenini, če imajo razna občestva vernikov iz lastnih vrst svoje služabnike zveličanja v redu škofov, duhovnikov in diakonov, ki so v službi svojih bratov« (16, 1).

Pa tudi verniki, ki po naukih in pod vodstvom misijonarjev v teh deželah živijo, dobijo v koncilskem odloku svoja naročila. »Glavna dolžnost teh mož in žena je, da pričajo za Kristusa s svojim življenjem in besedo v družini, v svojem družbenem okolju in na svojem poklicnem področju. V njih se mora razodevati novi človek... To novo življenje pa morajo izražati v okviru domače družbe in kulture po izročilih svojega naroda. To kulturo morajo poznati, jo zdraviti in ohranjati ter razvijati v novih pogojih, končno pa v Kristusu tako izpopolniti, da družbi, v kateri živijo, vera v Kristusa in življenje Cerkve ne bosta tuja, ampak jo bosta začela prežemati in preoblikovati« (21, 3). Kajti, zaključuje koncil, »zasaditev Cerkve v določeni človeški skupnosti doseže del svojega namena takrat,

ko je družba vernikov, ki je zasidrana v družbenem življenju in do neke mere prilagojena krajevni kulturi, dosegla in že uživa [v vsem tem] določeno stalnost in trdnost« (19, 1). Le tako bo mogoče doseči vzvišeni namen, o katerem zopet pravi koncil: Cerkev je Kristus poslal, »da vsem ljudem in narodom odkrije in posreduje božjo ljubezen« (10, 1).

III.

Iz Boga torej izhaja misijonska dejavnost Cerkev, namenjena pa je ljudem, ki se jim mora zato tako zelo približati, da bo mogla govoriti s sv. Pavlom: »Vsem sem postal vse, da bi jih vsekakor nekaj rešil« (1 Kor 9, 22). Prav to pa je odprto vprašanje, koliko jih bo rešenih. Jasno je, da Bog hoče, da bi se vsi ljudje zveličali in prišli k spoznanju resnice (prim. 1 Tim 2, 4). Vendar to ni odvisno le od Boga. Bog je v ta namen poslal svojega Sina, ta pa je ustanovil Cerkev in ji poslal Sv. Duha. Toda Cerkev, to je njeni udje, so doslej to delo izvršili v tako malenkostni meri — več kot dve tretjini človeštva še ne vesta za Kristusa — da pomeni pohujšanje za verne in neverne. Zato mimo tega vprašanja 2. vatikanski cerkveni zbor ni mogel. Rešil ga je v skladu z ostalimi koncilskimi odloki, posebno pa s konstitucijo o Cerkvi »*Lumen gentium*« takole: Kristus je Cerkvi izročil usodo svojega kraljestva na zemlji, Cerkev pa smo mi vsi. V želji, da bi »zbrali moči vseh vernikov«, jim je koncil v misijonskem odloku glasno naročil: Vsi verniki morajo sodelovati pri reševanju vseh nevernikov!

Dolžnost sodelovanja res izhaja tudi iz Kristusove zapovedi: »Pojdite torej in učite vse narode« (Mt 28, 29), o kateri pravi koncil: Za Cerkev izhaja »dolžnost, da širi Kristusovo vero in odrešenje tako zaradi izrecne zapovedi, ki jo je od apostolov podedoval zbor škofov, kateremu pomagajo duhovniki, v zvezi s Petrovim naslednikom in najvišjim pastirjem Cerkev« (5, 1). V tem je tudi razlog, da »ima misijonska dejavnost tudi danes kakor vedno svojo neokrnjeno moč« (7, 1).

Vendar je še globlji razlog za to dolžnost. Koncilski očetje ga omenjajo v nadaljevanju, ko pravijo: »... kakor zaradi življenja, ki ga Kristus vlija svojim udom« (5, 1). »Vsi verniki so kot udje živega Kristusa, v katerem so vteleseni in upodobljeni po krstu kakor tudi po birmi in evharistiji, dolžni sodelovati pri rasti in širjenju Kristusovega telesa, da bi ga čimprej privedli do polnosti (Ef 4, 13)« (36, 1).¹⁵

To je najgloblja utemeljitev misijonske dolžnosti, ki se ji noben ud Kristusovega skrivnostnega telesa ne sme odtegniti.¹⁶ Misijologi so s p. Charlesom na čelu večkrat poudarjali, da je Cerkev organizem, ki mora ob sodelovanju svojih udov nujno rasti ali kakor pravi koncil, da Cerkev

¹⁵ Odklonjeno je torej tako imenovano »ekstrinsecistično« pojmovanje misijonske dejavnosti, kakor da je to samo dolžnost nekaterih specialistov ali kvečjemu hierarhije ali samo učinek nekega naročila, ko pa se »izvaja iz samega deleženja na božji naravi« (prim. Gouillou, nav. Uvod, Documents 78; prim. še Masson, nav. razpr. Nouvelle Revue Théologique 1966, 371 sl.).

¹⁶ Da Nembro zato misli, da bi bila »gravis deordinatio«, če bi kdo to dolžnost zavestno in popolnoma zanemaril (prim. Missionologia, Roma 1961, 122; prim. še Gouillou, nav. uvod, Documents 89).

k širjenju žene notranji zakon lastne veseljnosti (prim. 1). Če pa je tako, ima odlok o misijonski dejavnosti pravico, da izvaja tudi posledice, ko kliče vse v Cerkvu na pomoč. Pravi namreč: »Ker je vsa Cerkev misijonarska in je evangelizacija osnovna dolžnost božjega ljudstva, vabi sveti zbor vse h globoki notranji prenovi, da bi se lastne odgovornosti pri širjenju evangelija živo zavedli in da bi vsak sprejel svoj delež pri misijonskem delu med pogani« (35). In zopet: »Vsi sinovi Cerkve naj se zato živo zavedajo svoje odgovornosti za svet... Vsi pa naj tudi vedo, da so v korist širjenja vere predvsem dolžni zares krščansko živeti« (36, 2).¹⁷

Ta »vsi« koncilski očetje še bolj točno določijo, ko naštevajo: 1. »Vsi škofje so kot udje zbora škofov, ki je naslednik zbora apostolov, posvečeni ne le za neko škofijo, ampak za odrešenje vsega sveta« (38, 1). 2. Tudi življenje (vseh) duhovnikov je posvečeno za misijone. Ko so po svoji lastni službi »povezani s Kristusom, — Glavo, in k tej povezanosti vodijo, ne morejo biti brezčutni za to, koliko še primanjkuje telesu do polnosti in koliko je treba še storiti za njegovo nenehno rast. Dušno pastirstvo bodo zato tako uredili, da bo koristilo širjenju evangelija med nekristjani« (39, 1). 3. Tudi (vse) redovne ustanove sveti zbor opozarja, »naj začeto delo neutrudno nadaljujejo v zavesti, da jih k zares katoliškemu duhu in delu sili krepost ljubezni, katero so zaradi svojega poklica dolžni gojiti v popolnejši meri« (40, 1). 4. Tudi (vsi) laiki naj »sodelujejo s Cerkvijo pri delu za evangelizacijo«, saj »imajo kot priče in hkrati kot živo orodje delež pri njenem odrešilnem poslanstvu« (41, 1).

Škofje in duhovniki pa so s svojimi verniki združeni v verskih občestvih, ki morajo tudi kot taka sodelovati pri misijonski dejavnosti Cerkve. Odlok namreč pravi: »Ker pa božje ljudstvo živi zlasti v škofijskih in župnijskih občestvih in v njih postaja na neki način vidno, morajo tudi ta pričati za Kristusa vpričo poganov« (37, 1). To pa je naravnost pogoj za njihovo lastno posvečenje, kajti: »Ne more naraščati milost obnove v občestvih, če ne bo vsaktero izmed njih razširilo področja ljubezni do kraja zemlje in če ne bo imelo podobne skrbi za tiste, ki so daleč, kakor jo ima za tiste, ki so njegovi lastni udje« (37, 2).

Pa tudi sami hočejo biti v tem prvi, saj na koncu Odloka o misijonski dejavnosti Cerkve obljublajo: »Koncilski očetje se skupaj z rimskim škofom kar najresneje zavedajo dolžnosti, da razširijo božje kraljestvo povsod... Ista ljubezen, ki je vnemala Kristusa za ljudi, vnema tudi nje« (42).¹⁸

¹⁷ Ob velikem spoznanju ob koncilskem odloku o misijonih, da mora biti vsa Cerkev in vsak njen ud misijonsko razpoložen in delaven, je napisal misijolog in ekleziolog Gouillou še razpravo »Die Mission als ekklesiologische Thematik« (Concilium 2 [1966] 194—218). V njej se odloča za misijonsko usmeritev predavanj iz ekleziologije, češ da je teologija o Cerkvi le v tem primeru izčrpno in pravilno prikazana.

¹⁸ Masson obžaluje, da ni v misijonskem odloku bolj poudarjena ljubezen kot gibal, ki žene ude skrivnostnega telesa Kristusovega k misijonski dejavnosti in da je ta beseda mnogo bolj poudarjena v odloku o laiškem apostolatu (3). Najbrže se je zato odločil, da je na kongresu za pokoncilsko teologijo v Rimu (sept. 1966) govoril o temeljni vlogi ljubezni v misijonski dejavnosti (prim. še nav. razpr. v Nouvelle Revue Théologique 1966, 359).

Tako utemeljena in narodom priporočena misijonska dejavnost Cerkve ne bo mogla zgrešiti svojega cilja. Narodi, s katerimi hoče Cerkev tako spoštljivo ravnati, se ne bodo zapirali pred oznanjevanjem Kristusove blagovesti in bodo radi dovolili, da se Cerkev med njimi za stalno ukorenini s pomočjo nas vseh.

Dogmatični temelji laikata v odlokih

2. vatikanskega cerkvenega zbora

Vekoslav Grmič

FUNDAMENTA DOGMATICA LAICATUS IN DECRETIS CONCILII VATICANI II.

Summarium: Fundamenta dogmatica laicatus, quae in decretis concilii Vaticani secundi inveniuntur, in fundamenta remota et fundamenta proxima dividi possunt.

Fundamenta dogmatica remota laicatus sunt tam cognitio mundi et Ecclesiae, quae praesertim in Constitutione dogmatica de Ecclesia et in Constitutione de Ecclesia in mundo huius temporis reperitur, quam nexus artus trium veritatum fidei, scilicet de incarnatione, morte, exaltatione Iesu Christi, ex quo ista cognitio mundi et Ecclesiae originem ducit.

Fundamenta vero dogmatica proxima sunt cum veritates de sacramentis atque eorum effectibus, imprimis de laicorum participatione Christi muneris sacerdotalis, prophetici ac regalis et de virtutibus theologis, tum veritates de verbo divino, de charismatis, de Eucharistiae sacrificio, de oratione, exercitatione in virtutibus. Sacramenta enim, virtutes, charismata, Eucharistiae sacrificium, verbum divinum, oratio, exercitatio in virtutibus hominem ad apostolatam aptum et promptum reddunt.

Literatura

1. Konstitucija o sv. bogoslužju.
2. Dogmatična konstitucija o Cerkvi.
3. Dogmatična konstitucija o božjem razodetju.
4. Pastoralna konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu.
5. Odlok o laiškem apostolatu.
6. Odlok o misijonski dejavnosti Cerkve.
7. Odlok o pastirski službi škofov v Cerkvi.
8. Odlok o službi in življenju duhovnikov.
9. Odlok o družbenih občilih.
10. Blomjous Mgr. in dr., Mission et liberté des laïcs dans le monde, Paris (Cerf) 1964.
11. Congar, Yves M. -J., Jalons pour une théologie du laïc, Paris (Cerf) 1954.
12. Der Laie und seine Aufgaben, Orbis catholicus, 20 (1966), 226—232.
13. Grmič Vekoslav, Teologija dialoga Cerkve s svetom, Bogoslovni vestnik, 25 (1965), 195—230.
14. Häring Bernhard, Christ in einer neuen Welt, Freiburg i. Br. (Wewel) 1959.
15. Klostermann Ferdinand, Der Weltlaie und sein Apostolat nach dem zweiten Vatikanum, Theologisch-praktische Quartalschrift, 114 (1966), 201 do 223.

16. Mikat P., Die Zusammenarbeit zwischen Priestern und Laien in der Gemeinde, *Concilium*, 1 (1965), 743—747.
17. Rahner Karl, Über das Laienapostolat, *Schriften zur Theologie* II, Einsiedeln (Benziger) 1960.
18. Rahner Karl, Weihe des Laien zur Seelsorge, *Schriften zur Theologie* III, Einsiedeln (Benziger) 1961.
19. Rahner Karl, *Schriften zur Theologie* VI, Einsiedeln (Benziger), 1965.
20. Rahner Karl, Das Dynamische in der Kirche, *Quaestiones disputatae*, Basel—Freiburg—Wien (Herder) 1960.
21. Strle Anton, Uvod v razumevanje temeljnega teksta drugega vatikanskega koncila, *Bogoslovni vestnik* 26 (1966) 43—78.
22. Truhlar K. Vl., Le laïc et lui-même héritier de l'eschatologie, *Sainteté et vie dans le siècle*, Rome (Herder) 1965.
23. Zahner Hanni, Öffnung der Kirche zur Welt hin, *Orientierung*, 30 (1966), 14—16.

Uvod

Cerkev ima svojo zgodovino, ki je povezana s človeško zgodovino sploh. »Določena, da se razširi po vsej zemlji, vstopa v človeško zgodovino«.¹

To dejstvo ne pomeni samo njenega romarskega značaja, kar zadeva poslanstvo, ki ga ima od svoje ustanovitve pa do konca časov, poslanstvo, ki je po obliki različno glede na razmere, ki se stalno spreminjajo, poslanstvo, ki je vsebinsko vedno bogatejše, saj Cerkev »staino napreduje v veri, upanju in ljubezni«.² Da ima Cerkev svojo zgodovino, to pomeni tudi, da se zaveda svojega bistva v odvisnosti od zgodovinskih razmer in pojavov in da obenem napreduje v tej zavesti, čeprav ni nujno, da bi ta razvoj res moral potekati vedno navzgor, v pozitivni smeri, v smeri popolnosti.

Iz tega pa sledi, da je Cerkev v različnih zgodovinskih pogojih različno izražala svoje bistvo oziroma poudarjala različne poteze, različne elemente svojega bistva, druge pa morda omenjala le mimogrede ali so sploh reflektivno komaj še prihajali do izraza. P. Mikat npr. pravi: »Dolgo časa so Cerkev pogosto pojmovali enostransko in pretirano kot pravno osnovano telo ali organizacijo, ki jo izključno predstavlja le hierarhija klerikov. Tako se je seveda laik mogel zdeti le objekt dušnega pastirstva.«³

Da je danes tako močno poudarjen božje-skrivnostni značaj Cerkve, ki prešinja vse božje ljudstvo in mu zato izrečno daje pravice in naloge glede poslanstva, ki ga ima Cerkev od Kristusa, da je tako močno poudarjena vloga laikov v Cerkvi, je plod razvoja nauka o Cerkvi in zahteva zgodovinske situacije sveta. Vsekakor se tudi tukaj vidi, kako tako imenovano naravno, kozmično razodetje direktno in indirektno vpliva na spoznavanje nadnaravnega razodetja, kakor to velja v določeni meri obratno.

Nikakor ne smemo misliti, da se je vprašanje laikov in njihovega poslanstva v Cerkvi pojavilo naenkrat, kakor nenadno razodetje, o ka-

¹ Dogm. konst. o Cerkvi, 9.

² Prav tam, 65.

³ N. d., *Concilium*, 1 (1965), 743.

terem bi prej v Cerkvi ne bilo ne duha ne sluha. Prvič moramo reči, da laiki včasih niti malo niso bili v krščanski skupnosti tako zapostavljeni kakor od srednjega veka dalje. Drugič so obstajale vedno organizirane oblike laiškega apostolata, čeprav so bile močno pod vplivom »klerikalizma«. Tretjič so bili v zadnjih desetletjih dokaj izraziti glasovi vidnih predstavnikov Cerkve in bogoslovnih znanstvenikov, ki so se zavzemali za čim pristnejšo podobo in vsebino laiškega apostolata kakor tudi za njegovo teološko utemeljitev. Tako je v Cerkvi vedno bolj prevladoval duh, ki se je občutno razlikoval od še nedavno vsaj podzavestno splošno veljavnega prepričanja, da je laik predvsem le objekt poslanstva Cerkve, ki jo predstavljajo kleriki in redovniki. Congar navaja v svojem delu »Jalons pour une théologie du laicat« zelo zanimivo anekdoto, ki jo omenja kardinal Gasquet. Neki katehumen je vprašal katoliškega duhovnika, kakšen položaj, kakšno nalogo ima laik v Cerkvi. Ta mu je odgovoril, da je njegova prva naloga, da pred oltarjem kleči. Druga naloga pa je, da sedi nasproti prižnice. Kardinal pripominja, da je duhovnik pozabil še tretjo nalogo laika, ki je v tem, da tudi odpira svojo denarnico.⁴

Če pa je šel razvoj v smer, kakor smo omenili, ni čudno, da je bilo vprašanje laikov in njihovega apostolata tako močno poudarjeno na 2. vatikanskem cerkvenem zboru, posebej še, ker je Cerkev na njem skušala čim bolj vsestransko osvetliti svojo podobo in se soočiti s časom, z njegovimi potrebami in zahtevami, ki jih postavlja npr. pojav razdora med Cerkvijo in svetom.

Tako nam o laikih govorita predvsem dogmatična konstitucija o Cerkvi in odlok o laškem apostolatu. V konstituciji o Cerkvi sta važni v tem pogledu posebno dve poglavji, to je 2. in 4. poglavje.

Govorijo pa o laikih seveda tudi ostali dokumenti 2. vatikanskega cerkvenega zbora.

Zelo pomembna so izvajanja pastoralne konstitucije o Cerkvi v sedanjem svetu, kjer je v 43. odstavku poudarjena pomoč kristjanov sploh pri graditvi pravičnega reda na zemlji.

Konstitucija o svetem bogoslužju jasno izraža aktivno vlogo laikov v bogoslužju, »saj je bogoslužje prvi in nujni vir, iz katerega naj verniki črpajo pristno krščanskega duha« (14).

V odloku o pastirski službi škofov v Cerkvi je v 13. odstavku rečeno: »Ker mora Cerkev priti do razgovora s človeško družbo, v kateri živi, je predvsem naloga škofov, da se ljudem približajo, za razgovor zaprosijo in ga pospešujejo.« V odstavkih 27—35 odlok večkrat omenja laike in njihov apostolat, ki ga tudi močno priporoča, da bo poslanstvo Cerkve v resnici uspešno.

Odlok o službi in življenju duhovnikov že takoj v 2. odstavku omenja sveto in kraljevo duhovstvo vseh vernikov. V 9. odstavku pa govori odlok izrečno o odnosu med duhovniki in laiki. Naglašja sodelovanje duhovnikov z laiki pri »zidanju« Kristusovega telesa, »sposobnost in svojski delež, ki ga imajo laiki v poslanstvu Cerkve«, ter njihovo »zakonito svobodo«. Duhovniki naj skrbno gojijo »mnogovrstne darove [charismata] laikov«, naj jim zaupajo »naloge v službi Cerkve« in »naj jih celo spod-

⁴ Prim. n. d., 7.

bujajo, da se lotevajo del tudi na lastno pobudo«. Zanimiv je ta odstavek tudi zato, ker omenja istočasno »brate, ki niso z nami v polni cerkveni edinosti«, in tiste, »ki ne priznavajo Kristusa za svojega odrešenika«; to so laiki v širšem pomenu.

Odlok o misijonski dejavnosti Cerkve govori najprej o krščanskem pričevanju laikov v misijonskih deželah. Posebno važen pa je 21. odstavek, ki naravnost in z izrednim poudarkom izraža potrebo sodelovanja laikov pri misijonskem delu, da bo Cerkev res ustanovljena in v polnosti živela. Potem pa govori o dvojni funkciji laikov, namreč o funkciji v Cerkvi kot ustanovi in o funkciji v svetu. »Laični verniki namreč z vso pravico spadajo obenem k božjemu ljudstvu in k civilni družbi. Spadajo k svojemu ljudstvu, med katerim so se rodili in katerega kulturnih zakladov so se začeli udeleževati po vzgoji... Spadajo pa tudi h Kristusu, ker so po veri in krstu nanovo rojeni v Cerkvi, da bi bili po novem življenju in delovanju Kristusovi (prim. 1 Kor 15, 25) in v Kristusu vse podvrgli Bogu in da bi bil končno Bog vse v vsem (prim. 1 Kor 15, 28).« V 41. odstavku je govor o načinih sodelovanja laikov s kleriki pri pokristjanjevanju sveta, tako da »imajo obenem kot priče in kot živo orodje delež pri njenem [Cerkve] zveličavnem poslanstvu«. Kar zadeva graditev krščanske občine in sodelovanje laikov pri tem delu, je žal poudarjena predvsem le služba katehistov, ki v strogem pomenu ni zadeva laiškega apostolata kot takega (prim. 15—18).

V odloku o občilih so laiki samo enkrat izrečno omenjeni, čeprav bi morala na tem področju biti še posebno poudarjena njihova naloga. To edino mesto tega odloka, ki govori o laikih, je v 15. odstavku.

Iz tega kratkega pregleda koncilskih dokumentov vidimo, kako važno se je zdelo očetom cerkvenega zbora prav vprašanje laikov in njihovega apostolata. Priznati pa moramo obenem, da je laiški apostolat še vse preveč prikazan kot delež pri hierarhičnem apostolatu. Le v odloku o laiškem apostolatu je naravnost in jasno povedano: »Cerkev je ustanovljena zato, da v slavo Boga Očeta širi Kristusovo kraljestvo po vsej zemlji in s tem vse ljudi napravi deležne zveličavnega odrešenja, da bi se po njih vesoljni svet zares usmeril h Kristusu. Apostolat imenujemo vse delovanje skrivnostnega telesa, naravnano v ta namen; Cerkev ga izvršuje po vseh svojih udih, dasi na različne načine; krščanski poklic je namreč že po svoji naravi tudi poklic k apostolatu« (2). Apostolat Cerkve je nadaljevanje Kristusovega poslanstva, ki so ga deležni kleriki in laiki, vsak na svoj način.

Kako pa cerkveni zbor pravzaprav definira pojem laika? Odgovor na to vprašanje bomo našli v 31. odstavku konstitucije o Cerkvi. Tam je rečeno: »Pod imenom laiki razumemo tukaj vse vernike razen udov svetega reda in redovniškega stanu, potrjenega v Cerkvi, to se pravi vernike, ki so bili s krstom včlenjeni v Kristusa in s tem uvrščeni v božje ljudstvo. Ti verniki so s krstom na svoj način postali deležni Kristusove duhovniške, preroške in kraljevske službe in izvršujejo svoj delež poslanstva celotnega krščanskega ljudstva v Cerkvi in v svetu.«

Biti laik v omenjenem pomenu je torej istovetno z biti kristjan, biti vernik. Isto potrjuje tudi pojmovanje Cerkve kot božjega ljudstva [laos].

Važno je, ali človek pripada k temu ljudstvu ali ne. S pripadnostjo k božjemu ljudstvu je človeku naloženo temeljno poslanstvo božjega ljudstva. Laik je popoln član Cerkve, ki je zveličavno znamenje sveta, ki ima poslanstvo za svet, ki je sama obenem svet in ne koeksistira samo s svetom.

Da bomo bolje spoznali vsebino pojma laika in laiškega apostolata in jo obenem teološko poglobili oziroma utemeljili, kar je tudi naloga te razprave, se bomo ustavili najprej ob koncilskem pojmovanju sveta, potem si bomo ogledali koncilsko pojmovanje Cerkve, končno pa bomo postavili laiški apostolat v okvir neposrednih dogmatičnih osnov in ga tako sistematično dogmatično utemeljili.

I. Laik in koncilsko pojmovanje sveta

Beseda svet ima lahko precej različne pomene. Že v svetem pismu najdemo več pomenov tega pojma, od dokaj negativnega preko indifereentnega do pozitivnega pojma, s katerim je označeno vse stvarstvo, posebno pa človeštvo. Spomnimo se npr. na Kristusove besede pri sv. Janezu: »Ako vas svet sovraži, vedite, da je mene sovražil prej ko vas. Ko bi bili vi od sveta, bi svet svoje ljubil. Ker pa niste od sveta, ampak sem vas jaz od sveta odbral, zato vas svet sovraži« (Jan 15, 18 sl.). Isto negativno podobo sveta ima pred očmi sv. Pavel, ko nas opominja: »In ne ravnajte se po tem svetu, ampak preobrazujte se z obnovo svojega mišljenja« (Rimlj 12, 2). Nekaj tega sveta nosi v sebi vsak človek in se mora zoper njega boriti, kajti to je svet greha in vsega, kar zavaja v greh, svet, ki mu stoji nasproti svet milosti, svet božje ljubezni. Zato pravi sv. Janez: »Zakaj vse, kar je rojeno iz Boga, premaga svet. In to je zmaga, ki premaga svet: naša vera« (1 Jan 5, 4). Primer indifereentnega pomena sveta imamo, kadar označuje sv. pismo s to besedo enostavno tostranstvo, stvarstvo, kozmos, neglede na njegov odnos do Boga ter na njegovo prenovitev po realizaciji eshatoloških danosti. Tako beremo v Janezovem evangeliju: »Zdaj pa grem k tebi; in o tem govorim na svetu, da bi imeli v sebi polnost mojega veselja« (Jan 17, 13). Imamo pa v sv. pismu mnogo mest, ki govorijo o svetu v pozitivnem pomenu. Ta svet je torišče človekovega udejstvovanja, njegovega zemeljskega popotovanja, njegovega poslanstva, njegove preizkušnje. To je svet, s katerim je človek najtesneje povezan, svet, v katerem in s pomočjo katerega, da, s katerim skupno bi naj dosegel od Stvarnika določeni namen. To je stvarstvo, ki je sicer zapadlo ničevosti in suženjstvu pokvarjenosti, ki pa bo iz te ničevosti in iz tega suženjstva tudi rešeno, saj počelo te rešitve že deluje v stvarstvu. Sv. Pavel pravi v listu Rimljanom: »Kajti stvarstvo željno pričakuje razodetja božjih sinov. Stvarstvo je bilo namreč podvrženo ničevosti, ne iz svoje volje, ampak zaradi tistega, ki ga je podvrgel v upanju, da se bo tudi stvarstvo samo iz suženjstva pokvarjenosti rešilo v svobodo poveljanih božjih otrok« (8, 19 sl.). V listu Kološanom pa piše: »Kajti (Bog) je sklenil, da naj v njem [v Kristusu] prebiva vsa polnost in da s krvjo njegovega križa ostvari mir in tako po njem s seboj spravi vse, kar je na zemlji in kar je v nebesih« (1, 19. 20).

Svet v tem zadnjem, pozitivnem pomenu so predvsem ljudje, ki so sicer grešili in često vedno znova grešijo, ki pa se jih je Bog usmili in jim dal Odrešenika, da bi se po njem zveličali. Kristus sam pravi: »Zakaj Bog je svet tako ljubil, da je dal svojega edinorojenega Sina, da bi se nihče, kdor vanj veruje, ne pogubil, ampak imel večno življenje. Bog namreč ni poslal svojega Sina na svet, da bi svet sodil, marveč da bi se svet po njem zveličal« (Jan 3, 16, 17). Z inkarnacijo, s smrtjo na križu, z vstajenjem in vnebohodom Odrešenika ter prihodom Svetega Duha je v kali enkrat za vselej in nepreklicno položena v stvarstvo tendenca v smer novega neba in nove zemlje, je človeštvo po vsezveličavni božji volji pod vsestranskim in skrivnostnim vplivom zveličavne milosti, tako da se končno vse v svetu odigrava v milostnem okolju božje skrivnosti.

Kakšen pojem sveta pa ima pred očmi 2. vatikanski cerkveni zbor, kadar govori o svetu ali o laikih v zvezi s svetom?

Definicijo sveta, kakor ga pojmuje cerkveni zbor, nam podaje konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu takole: »Svet, ki ga ima [cerkveni zbor] pred očmi, je svet ljudi, celotna človeška družina obenem z veseljem, v čigar osrčju živi. To je oder, kjer se odigrava zgodovina človeškega rodu, svet, ki ga označujejo človekov trud, njegovi porazi in njegove zmage. Po krščanski veri je ta svet ustvarila in ga ohranjuje ljubezen Stvarnika. Res je zapadel sužnosti greha, toda Kristus je po križu in vstajenju zlomil moč hudobnega in ga [svet] osvobodil, da bi bil po božjem načrtu spremenjen in bi tako dosegel svojo dopolnitev« (2). Ta pojem sveta se torej popolnoma krije s pojmom, ki ga je razvil predvsem sv. Pavel, kakor smo videli. To je tudi pojem sveta, ki je osnova Chardinove vizije.

Gotovo pozna cerkveni zbor tudi manj pozitivno vsebino pojma sveta, kakor npr. v konstituciji o Cerkvi, ko pravi: »Razen tega naj laiki, tudi z združenimi močmi, ureditve in razmere sveta [instituta et condiciones], če so kje take, da zavajajo v greh, tako ozdravljajo, da bo vse to postalo skladno z normami pravičnosti in da bo bolj pospeševalo krepostno življenje, kakor pa mu škodovalo« (36). Vendar pa tudi v konstituciji o Cerkvi pomeni svet predvsem to, kar označuje zgoraj omenjena definicija sveta iz konstitucije o Cerkvi v sedanjem svetu. Spomnimo se samo na čudovite besede iz 48. odstavka konstitucije o Cerkvi: »Cerkve, v katero smo v Kristusu Jezusu poklicani vsi in v kateri po božji milosti dosegamo svetost, bo dosegla popolnost [consummabitur] šele v nebeški slavi, ko bo prišel čas prenovitve vsega (Apd 3, 21). Tedaj bo s človeškim rodом v Kristusu popolnoma prenovljen tudi ves svet, ki je tesno zvezan s človekom in se po njem približuje svojemu namenu (prim. Ef 1, 10; Kol 1, 20; 2 Pet 3, 10–13) ... Tista prenovitev [restitutio] torej, katera nam je obljubljena in ki čakamo nanjo, se je v Kristusu že začela ... Poslednji časi so torej že prišli do nas (prim. 1 Kor 10, 11) in prenovitev [renovatio] sveta je že nepreklicno odločena in na neki stvarni način že vnaprej izvršena.«

Z ozirom na navedena mesta iz koncilskih tekstov bi lahko rekli, da v koncilskem pojmovanju sveta prihaja popolnoma do izraza krščanski realizem, ki mu je tuj vsak pesimizem kakor tudi pretirani optimizem. Svet je božja stvar, pa naj pomeni človeka ali ostalo stvarstvo. Bog ga ohranjuje in ga bo privedel h končnemu namenu, ko bo »reditus creaturae«

dovršen. V tem svetu prihajata do izraza greh in milost. Vendar je s Kristusom že nepreklicno položen v svet začetek prenovitve. Z njim je milost nastopila svojo zmagoslavno pot.

Seveda je človek svoboden in zato lahko svoj duhovni pogled upre samo v zemljo ter pripisuje absolutno vrednost relativnim vrednotam, prezre širša obzorja in se zapre pred božjo milostjo. Konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu pravi: »Lahko se celo bojimo, da začne človek, ki se preveč zanaša na dejanska odkritja, misliti, da sam sebi zadošča in da mu ni treba iskati višjih vrednot« (57). Tako posamezen človek lahko uravna svojo življenjsko pot v nasprotju z božjo voljo, stvari zlorabi in seveda pri tem tudi druge zapelje. Toda božjega načrta glede prenovitve sveta ne more prevreči, ker je »prenovitev sveta že nepreklicno odločena in na neki stvarni način že vnaprej izvršena.«⁵

S tem svetom, kakor smo ga orisali, so najtesneje povezani verniki, ki imajo zanj tudi posebno poslanstvo. »Vsak laik mora pred svetom biti priča vstajenja in življenja Gospoda Jezusa in znamenje živega Boga. Vsi skupaj in vsak s svoje strani morajo hraniti svet s sadovi Duha (prim. Gal 5, 22) in razširjati tistega duha, s katerim so prežeti ubogi, krotki in miroljubni, katere je Gospod v evangeliju blagroval (prim. Mt 5, 3–9). Z eno besedo: „Kar je duša v telesu, to naj bodo kristjani v svetu.“⁶ Verniki in svet sestavljajo eno bitnost, da se tako izrazimo, ki bi naj prav po vernikih bila v celoti efektivno posvečena. To je tako imenovano posvečenje sveta — *consecratio mundi* —, ki bi se naj uresničilo po vernikih. »Laiki imajo po posebnem poklicu nalogo iskati božje kraljestvo s tem, da se ukvarjajo s časnimi rečmi in jih urejajo v skladu z božjo voljo. V svetu žive, to je v vseh posameznih svetnih dolžnostih in poslih in v rednih družinskih in družbenih razmerah, iz katerih je njihov obstanek tako rekoč stkan. Tam jih kliče Bog, da bi z izvrševanjem svoje lastne naloge in ob vodstvu evangeljskega duha kakor kvas od znotraj prispevali k posvečenju sveta in da bi na ta način predvsem s pričevanjem svojega življenja in z žarom svoje vere, upanja in ljubezni razodevali Kristusa drugim.«⁷

Seveda je to mogoče le, če vernikov njihovo vsakdanje delo ne ovira pri službi Bogu in pri lastnem posvečenju, ampak jih naravnost posvečuje. In res jasno pravi konstitucija o Cerkvi: »Vsi verniki se bodo torej v svojih življenjskih razmerah, dolžnostih in okoliščinah in po vseh teh rečeh vsak dan bolj posvečevali, če vse sprejemajo v veri iz roke nebeškega Očeta in če sodelujejo z božjo voljo. Prav v tej časni službi [temporalni servitio] bodo vsem ljudem razodevali ljubezen, s katero je Bog ljubil svet« (41).

Ta način posvečevanja sveta bi lahko imenovali objektivno posvečevanje (*consecratio implicita*). Poleg tega pa še imamo formalno posvečevanje sveta (*consecratio explicita*), kolikor verniki namerno z besedo, molitvijo in daritvijo širijo Kristusov evangelij, božje kraljestvo. O tem beremo npr. v 2. odstavku odloka o laškem apostolatu: »Apostolat resnično

⁵ Konst. o Cerkvi, 48.

⁶ Konst. o Cerkvi, 38.

⁷ Konst. o Cerkvi, 31.

izvršujejo s tem, da se trudijo za oznanjevanje evangelija in za posvečevanje ljudi ter s tem, da časni red prekvajajo in izpopolnijo z duhom evangelija«. Zato tudi isti odlok govori o apostolatu v Cerkvi sami in v svetu: »Ko torej laiki izpolnjujejo to poslanstvo Cerkve, vršijo svoj apostolat tako v Cerkvi kot v svetu, tako v duhovnem kot v časnem redu« (5). Je pa to seveda eden in isti apostolat Cerkve, ki je v svetu, ki je obenem svet, kakor smo rekli, ki ima nalogo, da širi Kristusovo kraljestvo, da posvečuje svet.

II. Laik in koncilsko pojmovanje Cerkve

V tem poglavju bomo kratko povzeli tiste resnice o Cerkvi, iz katerih bomo najlažje spoznali njen odnos do sveta in položaj laikov v njej.

Prva takšna resnica je, da je Cerkev božje ljudstvo, »ljudstvo, zbrano v edinosti Očeta in Sina in Svetega Duha«, kakor pravi konstitucija o Cerkvi v 4. odstavku. To ne pomeni samo, da je sv. Trojica vzor edinosti, kakršna bi naj vladala v Cerkvi, ampak je obenem tvorni vzrok te edinosti kakor tudi njen smoter: »Združeni s Kristusom v Cerkvi in zaznamovani s Svetim Duhom, ki je ara za našo dediščino« (Ef 1, 14), se v resnici imenujemo in smo božji otroci (prim. 1 Jan 3, 1), a se še nismo prikazali s Kristusom v slavi (prim. Kol 3, 4), v kateri bomo podobni Bogu, ker ga bomo gledali, kakršen je (prim. 1 Jan 3, 2).⁸

Na tej skrivnostni zvezi vernikov kot božjega ljudstva z Bogom, po Kristusu z Očetom in Svetem Duhom, ki se je izvršilo po krstu, sloni temeljno dostojanstvo slehernega vernika, slehernega člana Cerkve, tako da so ostale razlike med udi pravzaprav drugotnega pomena. »Odlikovano je to ljudstvo z dostojanstvom in svobodo božjih otrok, ko v njihovih srcih prebiva Sveti Duh kakor v templju,« pravi konstitucija o Cerkvi v 9. odstavku. V 32. odstavku pa je rečeno: »Eno je torej izvoljeno božje ljudstvo: en Gospod, ena vera, en krst« (Ef 4, 5); skupno je dostojanstvo udov po njihovem prerojenju v Kristusu, skupna je milost božjega otroštva, skupna poklicanost k popolnosti, eno zveličanje, eno upanje in nedeljena ljubezen.«

Vendar ni razloga za ponašanje: »Zavedajo naj se vsi otroci Cerkve, da morajo svoj odlični položaj pripisovati ne lastnim zaslugam, ampak posebni Kristusovi milosti; ako tej milosti niso poslušni v mislih, besedah in dejanju, ne le da se ne bodo zveličali, ampak bodo strože sojeni.«⁹

Vse božje ljudstvo ima zaradi enakosti članov glede najodličnejših nadnaravnih dobrin tudi pravico in dolžnost, da izvršuje poslanstvo Cerkve, ki ji ga je izročil njen ustanovitelj. »Krščanski poklic je namreč že po svoji naravi tudi poklic k apostolatu.«¹⁰

Druga resnica, ki se mi zdi važna, je, da je Cerkev zakrament odrešenja sveta. Že v 1. odstavku konstitucije o Cerkvi je povedano, da je »Cerkev v Kristusu nekaj zakrament ali znamenje in orodje za notranjo zvezo z Bogom.« V 48. odstavku iste konstitucije pa je še jasneje poudarjena ista resnica, ko se imenuje Cerkev »vesoljni zakrament odrešenja«

⁸ Konst. o Cerkvi, 48.

⁹ Konst. o Cerkvi, 14.

¹⁰ Odlok o laškem apostolatu, 2.

v zvezi s prenovitvijo, ki se je v Kristusu že začela in se nadaljuje s posvečevanjem sveta po Cerkvi.

Kaj sledi iz te druge resnice o Cerkvi?

Prvič je Cerkev kot takšna vidno in tako rekoč otipljivo znamenje posvečenja, da, sredstvo posvečenja ne samo za tiste, ki so njeni udje, ampak sploh za ves svet. Cerkev prinaša posvečenje vsemu svetu brez razlike. Drugič pa sledi iz omenjene resnice o Cerkvi, da Bog deli po Cerkvi svoje milosti tudi tistim, ki ji še ne pripadajo [v polnem pomenu] ali ji ne bodo nikdar v življenju pripadali, saj Bog hoče, da bi se vsi ljudje zveličali. Področje zveličavne milosti se torej ne krije s področjem Cerkve. Anonimno krščanstvo je številnejše, kakor si mislimo ali bi morda hoteli misliti vase zaljubljeni samozavestni kristjani. Za zveličanje potrebna naravnost k Bogu je namreč lahko eksistenčno subjektivno uresničena tudi tam, kjer prihajajo v življenju do izraza različne zmote v religioznem in nravnem pogledu, kjer se Bog nekomu razodeva samo kot skrivnostno snovanje v stvarstvu, zgodovini in življenju posameznika in se ta temu preda z nekim religioznim občutjem, kjer nekdo zavrača »otročje« predstave o Bogu in misli, da je zaradi tega popoln ateist. Sicer pa konstitucija o Cerkvi sama naravnost pravi: »Tisti namreč, ki brez lastne krivde ne poznajo Kristusovega evangelija in njegove Cerkve, a iščejo Boga z iskrenim srcem in skušajo pod vplivom milosti v dejanjih spolnjevati njegovo voljo, kakor jo spoznavajo po glasu vesti, morejo doseči večno zveličanje. Božja previdnost ne odreka za zveličanje potrebne pomoči niti tistim, ki brez lastne krivde še niso prišli do izrečnega spoznanja o Bogu, a si prizadevajo, ne sicer brez pomoči božje milosti, da bi prav živeli« (16).

Tretja resnica, ki jo hočemo posebej omeniti v zvezi s koncilskim pojmovanjem Cerkve, je poklicanost vseh vernikov brez razlike k svetosti. »Vsi verniki se bodo torej v svojih življenjskih razmerah, dolžnostih in okoliščinah in po vseh teh rečeh vsak dan bolj posvečevali, če vse sprejemajo v veri iz roke nebeškega Očeta in če sodelujejo z božjo voljo. Prav v tej časni službi [temporali servitio] bodo vsem ljudem razodevali ljubezen, s katero je Bog ljubil svet.«¹¹ Vsakdanje življenjske naloge, stanovske in poklicne dolžnosti torej ne samo da ne ovirajo vernika na poti v večno domovino, ampak so lahko zanj zanesljiva pot k svetosti, sredstvo za vedno večjo popolnost in za zanesljivo dosego končnega namena.

Še dalje gre cerkveni zbor glede priznanja vrednosti zemeljskih nalog, ko pravi konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu: »Še več, kdor si vztrajno in ponižno prizadeva, da prodre v tajne stvari, ga tako rekoč vodi božja roka, ki vse stvari vzdržuje in jim ohranja njihovo bitnost, pa čeprav se ta tega niti ne zaveda« (36).

Zemeljske stvarnosti imajo namreč tudi svojo lastno vrednost, saj so bile dobre, ko jih je Bog ustvaril, saj služijo človeku in jih je Kristus posvetil z učlovečenjem in poveličanjem. V odloku o laiškem apostolatu beremo: »Vse, kar sodi v časni red: življenjske in družinske dobrine, kultura, gospodarstvo, obrti in poklici, ustanove političnih skupnosti, mednarodni odnosi in kar je temu podobnega, ter njihov razvoj in napredek

¹¹ Konst. o Cerkvi, 41.

ni samo sredstvo, da človek doseže svoj končni smoter, temveč ima tudi svojo od Boga dano lastno vrednost« (7).

Posebej prihaja ta pozitivni odnos Cerkev do zemeljskih stvarnosti do izraza v njenem pojmovanju misijonskega poslanstva. »S svojim delovanjem dosega [Cerkev], da se vse, karkoli je zasajeno dobrega v srcu in duhu ljudi ali v posebnih obredih in kulturah raznih narodov, ne le ne uničuje, ampak ozdravlja, povzdiguje in izpopolnjuje v božjo slavo, v osramočenje hudobnega duha in v osrečevanje človeka.«¹²

Vse omenjene resnice o Cerkvi nam dovolj jasno pokažejo, kako važno vlogo imajo prav laiki pri izvrševanju njenega poslanstva. Brez njih bi Cerkev ne mogla uspešno vršiti tega poslanstva. Ne mogla bi se imenovati resnično božje ljudstvo, ne zakrament odrešenja ali posvečenja sveta, ne mogla bi biti povsod navzoča in dejavna. Konstitucija o Cerkvi pravi: »A laiki so poklicani predvsem k temu, da po njih postaja Cerkev pričujoča in dejavna na tistih krajih in v tistih okoliščinah, kjer more Cerkev samo po njih postati sol zemlje. Tako je vsak laik že zaradi darov, ki jih je prejel, 'po meri Kristusovega daru' (Ef 4, 7) priča in hkrati živo orodje poslanstva Cerkev« (33).

III. Laik in laiški apostolat v okviru dogmatičnih osnov

Ogledali smo si na kratko nekatere značilne poteze nauka 2. vaticanskega cerkvenega zbora o svetu in o Cerkvi ter obenem nakazali njegov pomen za položaj laika v Cerkvi in njegov apostolat. Reči moramo, da tudi ta nauk spada k dogmatičnim osnovam laiškega apostolata; imenovali bi ga lahko daljno, posredno dogmatično osnovo.

V tem poglavju pa bomo govorili o neposrednih dogmatičnih osnovah laiškega apostolata. Vendar pa se mi zdi potrebno, da se še prej ustavimo ob nekem dejstvu, ki bi ga lahko imenovali najširši dogmatični okvir ali najgloblji temelj laiškega apostolata, na katerem sloni končno vse, kar smo doslej rekli in kar bomo povedali v tem poglavju. To dejstvo je najtesnejša vez med tremi resnicami naše vere: med stvarjenjem, odrešenjem in poveljanjem vsega stvarstva.

Kar zadeva stvarjenje, moramo reči, da stvari že s svojo eksistenco odgovarjajo na božjo stvariteljsko besedo in dajejo Bogu slavo, pa čeprav se tega niti ne zavedajo. To velja tudi za človeka, kolikor biva in deluje v svetu v skladu s svojo naravo in pri tem obenem izpolnjuje božjo zapoved, da naj si podvrže zemljo in ji gospoduje. »Beg pred svetom« je torej upravičen le, kolikor pomeni izpolnjevanje iste božje zapovedi, iste božje volje na višji ravni. Razen omenjenega načina namreč odgovarja človek zavestno in izrečno na božjo stvariteljsko besedo in daje slavo Bogu, kadar moli. Moramo pa seveda vzeti besedo »moli« v širšem pomenu, to se pravi, da človek moli tudi takrat, kadar svoje poklicno delo opravlja v zavesti, da s tem izpolnjuje božjo voljo.

Resnico o odrešenju, ki je povezana z resnico o stvarjenju, moramo vzeti v perspektivi, ki jo je posebej naslikal sv. Pavel. Kristus si je z in-

¹² Konst. o Cerkvi, 17.

karnacijo privzel človekovo naravo in po njej posvetil vso naravo, vse stvarstvo, ki »zdihuje in trpi v porodnih bolečinah« (Rimlj 8, 22) in zato »željno pričakuje razodetja božjih sinov« (Rimlj 8, 19).

Po inkarnaciji so postale resnične besede cerkvenega zbora: »Končno je bilo Bogu všeč, da vse naravno in nadnaravno združi v eno v Jezusu Kristusu.«¹³

Seveda moramo obenem z inkarnacijo upoštevati Kristusovo smrt in njegovo poveličanje, če hočemo globlje razumeti, kako je Bog vse naravno in nadnaravno združil v eno v Jezusu Kristusu, kajti v polni meri bo to uresničeno ob prenovljenju vsega stvarstva, za kar je poroštvo ravno celotno Kristusovo odrešilno delo, obenem z njegovim poveličanjem. Sv. Pavel pravi: »On je podoba nevidnega Boga, prvorojenec vsega stvarstva, kajti v njem je bilo ustvarjeno vse, kar je v nebesih in kar je na zemlji. . . vse je ustvarjeno po njem in zanj. . . On je začetek, prvorojenec (vstalih) od mrtvih, da med vsemi zavzame prvo mesto. Kajti (Bog) je sklenil, da naj v njem prebiva vsa polnost in da s krvjo njegovega križa ostvari mir in tako po njem s seboj spravi vse, kar je na zemlji in kar je v nebesih« (Kol 1, 15 sl.).

Konstitucija o Cerkvi pravilno ugotavlja, da se je prenovitev stvarstva »že začela«, da je »nepreklicno odločena« in »že vnaprej izvršena« (prim. 48).

Kaj sledi iz te dogmatične osnove za laike in njihov apostolat?

Ko sv. Pavel govori o omenjenih resnicah v listu Kološanom, pravi sredi navedenega besedila, da je Kristus »glava telesu, Cerkvi« (1, 18). Kristusovo odrešilno delo, prenovitev vsega stvarstva se nadaljuje v Cerkvi, ki ima za glavo Kristusa »prvorojenca vsega stvarstva«, po katerem je vse ustvarjeno, za katerega je vse ustvarjeno in po katerem bo Bog vse spravil s seboj. Tako pravi tudi konstitucija o Cerkvi (48), da se prenovitev vsega stvarstva »nadaljuje v Cerkvi, v kateri po veri spoznavamo smisel našega časnega življenja, ko v upanju na prihodnje dobrine dovršujemo delo [opus ad finem perducimus], katerega nam je Oče izročil na svetu, in tako delamo za svoje zveličanje (prim. Flp 2, 12).«

Dolžnost vseh, ki so udje Cerkve, je torej, da izpolnjujejo zapoved njenega ustanovitelja: »Pojdite po vsem svetu in oznanjujte evangelij vsemu stvarstvu!« (Mr 16, 15). Istočasno pa seveda ne smejo zanemarjati zapovedi, ki je bila dana že v raju: »Podvrzita si jo [zemljo] in gospodujta. . .!« (1 Mojz 1, 28). V Kristusu je utemeljena obveznost obeh zapovedi in v resnici sta obe zapovedi vključeni ena v drugi, tako da resnično izpolnjevanje ene pomeni indirektno izpolnjevanje druge, pa čeprav se človek tega niti ne zaveda. Stvarnik in Kristus sta namreč eno, bogopodobnost je podobnost Kristusu, resnično oblikovanje in izpopolnjevanje zemlje je delo v službi posvečevanja sveta, pripravljanje poti Kristusu, ki bo vse podvrgel Bogu. Udje Cerkve morajo obe zapovedi izpolnjevati zavestno in formalno. Zato pravi o laikih cerkveni zbor: »Naloga laikov je torej na poseben način ta, da vse časne stvarnosti, s katerimi so ozko povezani, tako osvetljujejo in usmerjajo, da té vedno nastajajo in rastejo

¹³ Odlok o laičkem apostolatu, 7.

in so po Kristusu [secundum Christum] v slavo Stvarnika in Odrešenika.¹⁴ Njihov apostolat je tudi v tem pogledu »deležnost pri odrešitvenem poslanstvu Cerkve.«¹⁵ Razen tega pa je vsak vernik dolžan še naravnost širiti evangelij, kakor pravi cerkveni zbor, ker je Cerkev »po svoji naravi misijonarska«, ko posvečuje svet.¹⁶

Čeprav so verniki lahko poklicani še »k bolj neposrednemu sodelovanju pri hierarhičnem apostolatu«,¹⁷ vendar so za specifično obliko laiškega apostolata, kakor smo jo omenili, določeni že »s krstom in birmo«.¹⁸ Takrat so namreč postali deležni Kristusovega duhovništva, preroštva in kraljevstva. In to je bližnja, neposredna teološka osnova laiškega apostolata.

O duhovstvu, ki so ga deležni vsi verniki, pravi sv. Peter: »K njemu, živemu kamnu... pridite in se dajte tudi vi sami vzdati kot živi kamni v duhovno hišo, za sveto duhovstvo, da boste darovali duhovne daritve, Bogu prijetne po Jezusu Kristusu... Vi pa ste izvoljen rod, kraljevo duhovstvo, svet narod, pridobljeno ljudstvo...« (1 Pet 2, 4–10).

Konstitucija o Cerkvi jasno pove v 34. odstavku, da so laiki deležni Kristusove duhovniške službe in zato velja: »Vsa njihova dela, molitve in apostolske pobude, zakonsko in družinsko življenje, vsakdanje delo, duševni in telesni počitek, če to izvršujejo v Duhu, pa tudi nadloge življenja, če jih prenašajo potrpežljivo, postanejo duhovne daritve, prijetne Bogu po Jezusu Kristusu (prim. 1 Pet 2, 5). V obhajanju evharistije laiki vse to hkrati z darovanjem Gospodovega telesa v globoki bogovdanosti darujejo Očetu. Tako kot povsod dejavni božji častivci tudi svet sam posvečujejo Bogu.«

Duhovstvo, ki so ga laiki deležni, prihaja do izraza v dveh oblikah: kot sodelovanje pri bogoslužju, kar je zakramentalno, čeprav ne hierarhično duhovstvo, in kot sveto življenje, to je duhovno, spiritualno duhovstvo.

O preroštvu ali Kristusovi preroški službi, ki so je vsi verniki deležni, govori sv. Janez v svojem 1. listu: »Vi pa imate maziljenje od Svetega in veste vse... In vi — maziljenje, ki ste ga od njega prejeli, v vas ostane in vam ni treba, da bi vas kdo učil: marveč, kakor vas o vsem uči njegovo maziljenje, to je tudi resnično in ni laž; kakor vas je poučilo, v njem ostanite« (2, 20.27). Seveda pa spada sem tudi Kristusovo naročilo: »Pojdite po vsem svetu in oznanjujte evangelij vsemu stvarstvu« (Mr 16, 15).

Konstitucija o Cerkvi omenja delež laikov pri Kristusovi preroški službi v 35. odstavku in pravi: »Zato jih Kristus postavlja za svoje priče in jih usposablja s čutom vere in z milostjo besede (prim. Apd 2, 17–18; Raz 19, 10), da bi moč evangelija sijala v vsakdanjem družinskem in družbenem življenju... Kakor so zakramenti nove zaveze, s katerimi se hrani [alitur] življenje in apostolat vernikov, predpodoba novih nebes in nove zemlje (prim. Raz 21, 1), tako laiki postanejo učinkoviti oznanjevalci

¹⁴ Konst. o Cerkvi, 31.

¹⁵ Konst. o Cerkvi, 33.

¹⁶ Odlok o misijonski dejavnosti Cerkve, 2.

¹⁷ Konst. o Cerkvi, 33.

¹⁸ Konst. o Cerkvi, 33.

verovanja v stvarnosti, v katere upamo (prim. Hebr 11, 1), če brez omahovanja z življenjem iz vere povezujejo izpovedovanje vere.«

Preroštvo ali preroško poslanstvo, ki so ga laiki deležni, se torej kaže predvsem v življenju po veri, prihaja pa do izraza tudi v besedi.

O deležu laikov pri kraljevski službi ali Kristusovem kraljevstvu bremo v knjigi Razodetja: »In napravil si jih našemu Bogu za kraljevstvo in duhovnike in bodo kraljevali na zemlji« (5, 10).

To kraljevstvo se kaže v gospostvu nad seboj v moralnem pomenu in v gospostvu nad svetom.

Kristjan slavi zmago nad vsem, kar ga usužnjuje grehu: »Pokopani smo bili z njim po krstu v smrt, da bi tako, kakor je Kristus vstal od mrtvih s slavo Očetovo, tudi mi zaživelimi novo življenje« (Rimlj 6, 4).

Kristjan je na poseben način poklican, da gospoduje nad stvarstvom in sodeluje pri božjem stvariteljskem delu, ker je vse ustvarjeno po Kristusu in zanj.

Kristjan mora služiti svetu in uresničevati duhovno kraljevstvo tako, da vse usmerja k Bogu po besedah apostola: »Najsi torej jeste ali pijete ali kaj delate, vse delajte v božjo slavo« (1 Kor 10, 31).

Kraljevstvo mora biti usmerjeno eshatološko: »Odslej naj bodo tudi, kateri imajo žene, kakor bi jih ne imeli; in kateri jokajo, kakor bi ne jokali; in kateri se vesele, kakor bi se ne veselili; in kateri kupujejo, kakor bi bili brez posesti; in kateri ta svet uživajo, kakor bi ga ne uživali — zakaj podoba tega sveta prejde« (1 Kor 7, 30. 31).

Kolikor svet nasprotuje službi Bogu, se mora vernik znati svetu tudi odpovedati. V tem pogledu more biti kdo deležen posebnega božjega klica, ki ga more le on sam popolnoma razumeti.

Vsekakor velja, kar pravi sv. Pavel: »Božje kraljevstvo namreč ni v besedi, ampak v moči« (1 Kor 4, 20). Uresničuje se božje kraljevstvo po modrosti križa, ki je »božja moč in božja modrost« (1 Kor 1, 24). Tolažba pa je v upanju: »Če smo z njim umrli, bomo z njim tudi živeli; če trpimo, bomo z njim tudi kraljevali« (2 Tim 11, 12).

Konstitucija o Cerkvi govori v 36. odstavku o deležu pri Kristusovi kraljevski službi takole: »To oblast je podelil svojim učencem, da bi tudi oni bili postavljeni v kraljevsko svobodo in da bi z zatajevanjem samega sebe in s svetim življenjem premagovali v sebi kraljestvo greha (prim. Rimlj 6, 12), še več, da bi Kristusu služili tudi v drugih in s ponižnostjo ter potrpežljivostjo vodili svoje brate h Kralju, kateremu služiti se pravi kraljevati. Gospod namreč hoče tudi po vernih laikih razširjati svoje kraljestvo, ki je kraljestvo resnice in življenja, kraljestvo svetosti in milosti, kraljestvo pravice, ljubezni in miru; v tem kraljestvu bo tudi stvarstvo samo rešeno iz suženjstva pokvarjenosti v svobodo poveljanih božjih otrok (prim. Rimlj 8, 21).«

Glede sveta se po nauku cerkvenega zbora odraža delež laikov pri Kristusovem kraljevstvu v njihovi »dejavnosti, ki jo Kristusova milost notranje dviga«, in v ozdravljanju ureditev in razmer, »če so kje take, da zavajajo v greh.«¹⁹

¹⁹ Konst. o Cerkvi, 36.

Nastane pa sedaj vprašanje, kako postane laik deležen Kristusove duhovniške, preroške in kraljevske službe in kaj ga usposablja za izvrševanje te trojne službe, za apostolat.

V tem pogledu moramo omeniti božjo besedo in njeno moč, zakramente, kreposti: vere, upanja in ljubezni, karizme, daritev sv. maše, molitev in vajo v krepostih.

Božja beseda pomeni božji klic, ki bi se mu naj človek odzval; pomeni vabilo v skupnost z Bogom, ki bi ga naj človek sprejel. Spremlja jo »pomagajoča milost ter notranja pomoč Svetega Duha, ki nagiba srce in ga obrača k Bogu, odpira duhovne oči in daje, vsem prijetnost v soglašanju z resnico in v veri vanjo«, kakor pravi konstitucija o božjem razodetju (5). Po notranjem razsvetljenju kakor tudi po premišljevanju in proučevanju božje besede pa ta v vernikih obrodi vedno bogatejše sadove, tako glede spoznanja svetih resnic kakor glede življenja iz njih.

Kar zadeva zakramente, poudarja konstitucija o Cerkvi predvsem važnost sv. krsta in sv. birmе glede laiškega apostolata, čeprav omenja tudi druge zakramente. Takole pravi: »Apostolat laikov je torej deležnost pri odrešitvenem poslanstvu Cerkve in za ta apostolat jih je vse Gospod določil s krstom in z birmo. Zakramenti, zlasti sv. evharistija pa podeljujejo in hranijo [alitur] tisto ljubezen do Boga in do ljudi, ki je duša vsega apostolata« (33).

Zakramentalnost krščanske eksistence je zelo važna in jo je treba vedno znova poudarjati, tako v ontičnem kakor v dejavnostnem pogledu.

Glede kreposti vere, upanja in ljubezni moramo najprej poudariti, da se Cerkev imenuje »skupnost vere, upanja in ljubezni«.²⁰ Zato je bistvo laiškega apostolata tudi v tem, da bi »z žarom svoje vere, upanja in ljubezni razodevali Kristusa drugim«.²¹ Vse te kreposti dobi vernik že pri krstu.

Kreposti vere, upanja in ljubezni so počela človekove usmerjenosti k Bogu v njegovem življenju in delovanju in zato tudi počela delovanja v laškem apostolatu, čigar namen je vse usmerjati po Kristusu k Bogu. V odloku o laškem apostolatu je rečeno: »Apostolat se izvaja v veri, upanju in ljubezni, ki jih Sveti Duh vlija v srca vseh udov Cerkve« (3).

O karizmah nam govori konstitucija o Cerkvi (12), odlok o laškem apostolatu (3), odlok o službi in življenju duhovnikov (9) in tudi odlok o misijonski dejavnosti Cerkve (4). Sloni pa to učenje Cerkve na nauku sv. Pavla.

Konstitucija o Cerkvi pravi npr.: »Razen tega isti Sveti Duh ne le z zakramenti in službami posvečuje in vodi božje ljudstvo ter ga krasi s krepostmi, marveč, deleč svoje darove, slehernemu, kakor hoče' (1 Kor 12, 11), razdeljuje med vernike vsakega stanu tudi posebne milosti, s katerimi jih stori sposobne in pripravljene, da prevzamejo različna dela in naloge, koristne za prenovitev in obsežnejšo graditev Cerkve, po besedah sv. Pavla: 'Slehnemu se razodetje Duha daje v korist' (1 Kor 12, 7). Ker so te karizme, bodisi izredne bodisi tudi preprostejše in bolj razširjene,

²⁰ Konst. o Cerkvi, 8.

²¹ Konst. o Cerkvi, 31.

potrebam Cerkve nad vse primerne in koristne, jih je treba sprejemati z zahvaljevanjem in veseljem [consolatione]» (12).

Ne smemo misliti, da so karizmatični darovi v Cerkvi neka redkost. Res pa je, da moramo biti previdni, čeprav zopet nikakor ne smemo Duha ugašati (1 Tes 5, 12).

Daritev sv. maše, molitev in vaja v krepostih so sredstva, ki nas zedinjujejo s Kristusom. Od življenjske povezanosti s Kristusom pa je odvisen uspeh apostolata, kakor pravi odlok o laiškem apostolatu (4).

O evharistični skrivnosti izjavlja konstitucija o svetem bogoslužju še posebej tole: »Ko darujejo brezmadežno daritev, ne le po mašnikovih rokah, ampak združeni z njim, naj bi se naučili darovati sami sebe in naj bi se vsak dan bolj po Kristusu sredniku používali v edinost z Bogom in med seboj, da bo končno Bog vse v vseh« (48). P. Mikat pa pravi: »Tukaj je uresničena skupnost s Kristusom, tukaj je zakrament, tukaj je obljuba ki zbrani občini podeljuje pridevek 'laos', božje ljudstvo.«²²

Sklep

Drugi vatikanski cerkveni zbor je vsemu svetu odprl vrata Cerkve. Pravzaprav so ta vrata bila vedno odprta, čeprav ne tako, da bi bil vstop privlačen ali celo v resnici viden. Komunikacije med Cerkvijo in svetom je bilo včasih vse premalo. In tako se je svet vedno bolj oddaljeval Cerkvi, Cerkev pa svetu. Drug drugega sta se presojala in obsojala kot neznanca in sovražnika. Prav temu stanju je 2. vatikanski cerkveni zbor vsaj načelno napravil konec.

Da pa se bo to stanje res dejansko končalo, se morajo vsi verniki zavesti svojega poslanstva v Cerkvi.

Laiki se morajo še posebej potruditi, da vzpostavijo zvezo med svetom in kleriki in tako pripravijo svet in klerike, da bo prišlo do resnične komunikacije med njimi, da bo enoten apostolat Cerkve v čim popolnejši meri zajel ves svet, da bo celotna Cerkev čim bolj navzoča in dejavna v svetu.

Seveda tega laiki ne bodo mogli storiti, če ne bo med njimi in kleriki dovolj medsebojnega spoštovanja in zaupanja, če ne bo najprej med njimi in kleriki mogoč iskren in ploden dialog. Da bo do tega dialoga prišlo, se morajo pač oboji zavedati, da so polnopravni člani božjega ljudstva, v katerem pa so različno porazdeljeni darovi Svetega Duha, kakor pravi sv. Pavel v 4. poglavju lista Efežanom, a so res darovi. Tudi služba v Cerkvi je samo eden izmed darov Svetega Duha, kakor beremo v listu Rimljanom (12, 4—8). »Vse pa dela EDEN TER ISTI DUH, ki deli slehernemu, kakor hoče« (1 Kor 12, 11).

Važno je torej predvsem dejstvo, da smo vsi eno telo, v katerem je navzoč in deluje Sveti Duh, čeprav njegovo delovanje ne prihaja v vseh udih enako do izraza. Važno je dalje, da se udje zavedajo odvisnosti drug od drugega in da morejo le v medsebojnem sodelovanju izvrševati poslanstvo Cerkve, ki je delež pri Kristusovem poslanstvu in nadaljevanje njegovega dela. Važno je končno, da se prav vsi zavedajo od »zunanje« naj-

²² N. d., Concilium, 1 (1965), 746.

višjega do najnižjega, da so darove prejeli od Svetega Duha in da jih imajo v »prstenih posodah«: »Kaj pa imaš, česar bi ne bil prejel?« (1 Kor 4, 7).

Ko sv. Pavel ob koncu 12. poglavja 1. lista Korinčanom še enkrat poudari, da so v Cerkvi različno med ude razdeljeni darovi in da so v njej različne službe, pristavi: »Hrepenite po višjih darovih; hočem pa vam pokazati še mnogo odličnejšo pot« (31). Nato pa v 13. poglavju govori o ljubezni in pove v začetku 14. poglavja naravnost: »Prizadevajte si, da boste imeli ljubezen.« Vsi darovi imajo torej svojo resnično vrednost šele po ljubezni. Zato mora vse ude Cerkve vezati med seboj in jih voditi pri njihovem delu ljubezen. »Božji sodelavci« (1 Kor 2, 9) so, Bog pa je ljubezen, kakor pravi sv. Janez. Kdor ima več darov, kdor ima višjo službo v Cerkvi, si mora še bolj prizadevati za ljubezen. Vse je namreč prejel »v spodbujanje Cerkvi«, za službo Cerkvi, svetu in Kristusu, za kar mu je potrebna tem večja mera ljubezni, čim širše je področje njegovega delovanja, njegovega apostolata; dolžan pa je tudi odgovoriti na božjo ljubezen, ki je počelo darov.

Kleriki morajo tudi pomisliti, da so v svetu nastale globoke spremembe in da je vsestranski razvoj dobil silen zagon v zadnjih desetletjih. To dejstvo pa nujno zahteva sodelovanje vseh udov Cerkve, da bo ta res mogla biti kot kvas in duša sveta ter njegovih stvarnosti.

Če se bodo kleriki in laiki vsega tega zavedali, potem bo med njimi nastal resničen dialog, apostolat Cerkve bo uspešen in po njem bo res napredovalo posvečenje sveta, čeprav ni nujno, da bi bil ta napredek viden, tako da bi svet kmalu »explicite« začel prehajati v Cerkev. Lahko se zgodi, da bo videz — vsaj nekaj časa še — prav nasproten. Pa to ni tako važno, važnejše je, da bo res Bog vedno bolj navzoč v dušah ljudi in tam, četudi še na tako skrivnosten način, deloval.

K uresničevanju pravkar omenjenih zahtev in tako k dosegu zaželenega cilja apostolata Cerkve pa bo gotovo pripomogla tudi zavest, da je laiški apostolat utemeljen v resnicah naše vere, iz katerih moramo res živeti.

Pojem dušnega pastirstva po dokumentih 2. vatikanskega cerkvenega zbora

Štefan Šteiner

CONCEPTUS PASTORATIONIS SECUNDUM CONCILII VATICANI II. DOCUMENTA

Summarium: Hic tractatus conatur constituere sensum, quem Concilium Vaticanum II. — Concilium pastorale — conceptui »pastoratio« attribuire voluit.

In priore parte brevis analysis conceptionis pastorationis, quae ante Concilium Vat. II. vigeat, praebetur. Analysis subiectae sunt conceptiones sequentium theologorum: G. M. Sailer, A. Graf, J. Amberger, M. Berger, C. Noppel, F. Ušeničnik, M. Pfliegler, De Coninck, R. Spiazzi, P. Liégé, G. Ceriani, F. X. Arnold, K. Rahner, V. Schurr.

Ad conciliensem conceptum pastorationis melius intellegendum in parte posteriore primum Concilii conceptio de Ecclesia uti »Corpus mysticum Christi« et »populus Dei« descripta est. Deinde sequitur analysis conceptionis Concilii de missione Ecclesiae, imprimis quoad nominationem operis eius salutiferi et quoad subiectum, obiectum, finem huius operis.

Deductiones principales: omnia membra Ecclesiae per modum convenientem ad continuandum opus Christi vocata sunt; Opus salutare Ecclesiae a Concilio »apostolatus« nominatur; subiectum huius operis sunt praeter clericos etiam laici; conceptu »pastoratio« Concilium utitur pro apostolatu clericorum tantum; obiectum continuationis operis Christi sunt omnia membra Ecclesiae, omnes homines et omnes realitates terrestres, cum homine quaecumque relationem habentes.

Applicationes practicae: omnis actio Ecclesiae, sive actio clericorum sive laicorum, sub luce apostolatus intellegenda est; opus salutare Ecclesiae »apostolatus« appellandum est non autem »pastoratio«; »pastoratio« designet apostolatum episcoporum et sacerdotum; scientia de opere salutari Ecclesiae »theologia apostolatus«, non vero theologia »pastoralis« vel »practica« nominanda est; laicos ad apostolatum quam maxime attrahere debemus; ad fructiferam continuationem operis Christi apostolatus vicinitatis (milieu), structurarum etc. exigitur; »individualismus pastoralis« omnino omittendus; sub fine definitiones nonnullas proponimus.

Literatura

1. Vse konstitucije in odloki 2. vatikanskega cerkvenega zbora.
2. Arnold F. X., *Pastoraltheologische Durchblicke*, Freiburg—Basel—Wien (Herder), 1965.
3. Ceriani G., *Introduzione alla teologia pastorale*, Roma (Mame), 1961.
4. Coninck (de) L., *Les orientations actuelles de la théologie pastorale*, v. NRTh. 76 (1954), 134 sl.
5. Courdeau F. — Holstein H., *Une pastorale s'interroge*, Paris (Fleury), 1964.
6. Daniélou J., *Les laïcs et la mission de l'Eglise*, Paris 1962.
7. *Handbuch der Pastoraltheologie I—II*; izdali: F. X. Arnold, K. Rahner, V. Schurr, L. M. Weber; Freiburg—Basel—Wien (Herder), 1964—66.
8. Häring B., *Il concilio comincia adesso*, Alba 1966.
9. Küng H., *Strukturen der Kirche, Quaestiones disputatae*, Freiburg—Basel—Wien (Herder), 1962.
10. Liégé P.-A., *Theologie de l'Eglise et problèmes actuels d'une pastorale missionnaire*, v: *Maison-Dieu* 34 (= 1950), 5 sl.
11. Offele W., *Das Verständnis der Seelsorge in der pastoraltheologischen Literatur der Gegenwart*, Mainz 1966.
12. O'Riordan J., *The problem of pastoral theology*, v: *Studia moralia* II, Roma 1965, 255 sl.
13. Schurr V., *Seelsorge in einer neuen Welt*, Salzburg 1959.
14. Schurr V., *Pastorale constructive*, Lyon 1963.
15. Seumois A., *Apostolat — structure théologique*, Roma (De propaganda fide), 1961.
16. Strle A., *Uvod v razumevanje temeljnega teksta drugega vatikanskega koncila*, v: *Bogoslovni vestnik*, Ljubljana 26 (1966), 43 sl.

Verjetno zavest Cerkve ni bila na nobenem cerkvenem zboru, če iz-
vzamemo apostolski zbor v Jeruzalemu (prim. Apd 15), tako živa, kakor
na 2. vatikanskem cerkvenem zboru. O tej jasni zavesti priča 16 doku-
mentov omenjenega cerkvenega zbora: kar se tiče zavesti o bistvu Cerkve
in o njenem poslanstvu v splošnem pomenu, priča posebno dogmatična
konstitucija o Cerkvi, kar pa se nanaša na poslanstvo Cerkve v konkret-

nem pomenu, pa posebno pastoralna konstitucija »Veselje in upanje«, odlok o pastirski službi škofov in odlok o laiškem apostolatu.

Poglavitni namen 2. vatikanskega cerkvenega zbora ni bilo rentgeniziranje bistva Cerkve. Raziskovanje bistva Cerkve se je pokazalo potrebno zaradi tega, da postane čim očitnejše poslanstvo Cerkve, in to ne le splošno ampak konkretno poslanstvo, poslanstvo v sedanjem času. Pavel VI. potrjuje to misel v svoji prvi okrožnici: Cerkev naj »v sedanjem trenutku razmisli o sami sebi, da bi bolje razločila božje zamisli, ki naj jih ona izvede v dejanju; da bi za spolnitev svojih nalog črpala obilnejšo luč, novo moč in pomnoženo veselje; da bi naposled našla primernejše načine, po katerih bi prišla v bližje, učinkovitejše in plodovitejše stike s človeško družbo«.¹ S tem je povedano isto, kakor če bi rekli, da je bil poglavitni namen cerkvenega zbora pastoralen. Pastoralna usmerjenost koncila je splošno znana posebno zato, ker sta jo izjavila oba koncilska papeža, Janez XXIII.² in Pavel VI.³ Manj znano pa je, da je — kakor so zatrjevali tudi številni predavatelji, znani teologi, na kongresu za koncilsko teologijo, ki je bil letos od 25. septembra do 1. oktobra v Rimu — cerkveni zbor o marsičem zato govoril, o marsičem pa zato ni govoril, o marsičem pa bi drugače govoril, kakor je, ker je imel pred očmi dušnopastirsko poslanstvo Cerkve.

Predvsem z naukom o bistvu laikov in o njihovem apostolatu je cerkveni zbor pokopal preozko, lahko bi rekli klerikalno pojmovanje dušnega pastirstva. B. Häring, ki je bil v pripravi in v poteku koncila med najvplivnejšimi koncilskimi teologi, celo meni: »Prihodnost bo videla v 2. vatikanskem cerkvenem zboru predvsem tisti cerkveni zbor, ki je laikom vrnil vlogo, katera jim v Cerkvi pripada.«⁴

Zaradi pastoralne usmerjenosti koncila in zaradi tolikih pastoralnih nalog, ki nam jih je koncil naložil, je važno, da vemo, kakšno vsebino daje pojmu »pastorizacija« (pastirovanje). Naša razprava bi rada vsaj nekoliko prispevala k pojasnitvi tega pojma.

Preden začnemo govoriti o koncilskem pojmu pastorizacije, bo treba nekaj reči o tem, kako so pastorizacijo pojmovali pred koncilom. Čeprav so razna starejša pojmovanja v teoriji že skoraj popolnoma opuščena, pa imajo v praksi še velik vpliv. Tudi pri nas. Primerjava prejšnjih pojmovanj s koncilskim nam bo povedala, v čem bi bilo potrebno spremeniti svoje gledanje na dušnopastirsko delo, če naj bo le-to v koncilskem duhu.

1. Predkoncilski pojmi pastorizacije

O pojmu pastorizacije so začeli resneje razpravljati potem, ko je pastoralna teologija postala univerzitetna disciplina. To se je zgodilo z odlokom cesarice Marije Terezije 1777. leta v vsej avstro-ogrski monarhiji. Kot univerzitetna disciplina je pastoralna teologija morala določiti svoj

¹ »Ecclesiam suam«, slov. prevod Ljubljana 1965 (ciklostil), 10.

² Prim. »Koncilski papeška govora«, Ljubljana 1963 (ciklostil), 8.

³ Prav tam, 18.

⁴ Il concilio..., n. d., 115.

materialni in formalni predmet. Torej je bilo treba prej določiti pojem dušnega pastirstva.⁵

V prvih časih po univerzitetni promociji pastoralne teologije so pod vplivom tedanje jožefinistične in racionalistične miselnosti pojmovali dušno pastirstvo kot dejavnost klera pri vzgoji ljudi za moralno individualno in socialno (državlansko) življenje. Toda že znameniti reformator moralne in pastoralne teologije škof G. M. Sailer je definiral dušno pastirstvo kot »službo oznanjevanju božje besede v Kristusu, ki je zveličanje sveta«. Služba oznanjevanju božje besede je dušno pastirstvo v bistvu vedno, čeprav je v zunanjem in vidnem svetu nekaj spremenljivega.⁶ Sailer že vidi v Cerkvi, ki je »veliko Telo, sestavljeno iz neštetihi udov« izvrševalateljico te službe, vendar so mu »organi« te »svete naloge« le »duhovniki«.⁷

A. Graf, eden največjih pastoralnih teologov 19. stol., pojmuje dušno pastirstvo kot »dejavnost Cerkve, ki sama sebe zida«.⁸ Za subjekt tega pastirstva ne smatra izključno duhovnike, ampak tudi »mnogotere faktorje, ki poleg in s posameznimi duhovniki ... uresničujejo namen dušnega pastirstva pri posameznikih, v župnijskem in škofijskem občestvu in v vsej Cerkvi«.⁹

Čeprav bi naj pastoralna teologija prejšnjega stoletja dosegla z J. Ambergerjem višek¹⁰ in čeprav bi po njegovi definiciji, da je dušno pastirstvo »teandrična dejavnost Cerkve za zidanje Kristusovega telesa pod vodstvom hierarhije«¹¹, pričakovali širše pojmovanje subjekta dušnega pastirstva, vendar gre ta znameniti pastoralist nazaj od Grafove misli na Sailerjevo: vedno še trdi, da je le duhovnik subjekt dušnega pastirstva.¹²

Z M. Bengerjem pa je pojmovanje duševnega pastirstva zapustilo celó ekleziološko osnovo in je postalo izrazito programatično. Bengerju je pastoralna teologija »znanstveno uvajanje duhovnikov v pravilno opravljanje duhovne službe«¹³, duhovnik mu je »zastopnik Kristusov«, »izvrševalec Kristusovega odrešilnega dela«, zastopnik »učeče Cerkve«, po katerem »se posreduje vsa resnica in milost in iz milosti tekoče нравno versko življenje«¹⁴. Dušno pastirstvo torej pripada po njegovem mišljenju izključno kleru, Cerkev pa je enostavno »učeča« in »poslušajoča«, razcepljena v hierarhijo in čredo. Čreda je samo objekt dušnega pastirstva.¹⁵

Bengerjevo klerikalno pojmovanje dušnega pastirstva, ki ga je okreplil še mnogokrat izdajani I. Schüch¹⁶, je prevladovalo še v prvih desetletjih 20. stol. Bolj ali manj v Bengerjevem duhu so označevali pastorizacijo do

⁵ Prim. R. Füglistner, *Die Pastoraltheologie als Universitätsdisciplin*, Basel 1951.

⁶ *Vorlesungen aus der Pastoraltheologie III*, München 1798, 2.

⁷ Tako vsaj v 4. izdaji svojih: *Vorlesungen ...*, München 1820, 16 sl.

⁸ *Kritische Darstellung des gegenwärtigen Zustandes der praktischen Theologie*, Tübingen 1841, 130.

⁹ Prav tam, 107.

¹⁰ Prim. F. X. Arnold, »Amberger«, v: *LThK*,² I, 422.

¹¹ *Theologia pastoralis I*, Ratisbonae 1883, 3.

¹² *Pastoraltheologie I*, Regensburg 1850, 284 sl.

¹³ *Pastoraltheologie*, Regensburg 1861, 2.

¹⁴ Prav tam, 5 sl.

¹⁵ Prim. *Handbuch der Pastoraltheologie*, n. d., 66 sl.

¹⁶ *Handbuch der Pastoraltheologie*, Linz 1865.

znamenitega C. Noppelovega orisa nauka o pastorizaciji »Aedificatio Corporis Christi«¹⁷. Noppel je skušal zgraditi pojmovanje pastorizacije na ekleziološki osnovi, ki jo je postavil Graf, vendar mu to ni uspelo popolnoma. Dušno pastirstvo definira kot »vodstvo in gojitev Cerkve, ki je občestvo vernikov, po organih, ki jih je postavil Kristus, njena nevidna Glava«¹⁸. Pojmuje ga kot »zidanje« vsega Kristusovega telesa (prim. Ef 4, 12) in ne samo kot »zidanje« nekega zunanjega cerkvenega občestva. To hoče poudariti že naslov njegove pastoralke. Kljub temu pa Noppel dopušča samo možnost in nič več, da laiki aktivno sodelujejo pri hierarhičnem apostolatu.¹⁹ Pri tem pa celo misli na tiste laike, ki so duhovnikov sodelavci po svojem poklicu, npr. organisti, cerkovniki, na Katoliško akcijo²⁰ in delno na cerkveno občestvo kot tako, npr. na župnijo, ki ni le pasivna čreda, ampak ima dolžnost pri zidanju Kristusovega telesa, npr. da sodeluje pri službi božji.²¹

Naš France Ušeničnik — čeprav med slovstvom navaja dela Sailerja, Ambergerja in Noppela — ostaja v bistvu še tudi s 3. izdajo svojega »Pastoralnega bogoslovja«²² v okviru tistega pojmovanja dušnega pastirstva, ki so ga imeli Benger, Schüch, Krieg in drugi. O tem priča najprej njegova definicija dušnega pastirstva, ki je »vzgoja ljudi za nebesa«, ki jo »škofje in mašniki po volji in zgledu Jezusa Kristusa vrše med ljudmi«²³. Ker pa je že Pij XI. 1922. leta z okrožnico »Ubi arcano Dei consilio« zahteval Katoliško akcijo, je Ušeničnik priznal, da je delovanje le-te »sodelovanje posebej organiziranih vernikov pri hierarhičnem apostolatu Cerkve«. Delo Katoliške akcije pa je tudi »v s a k o apostolsko delo laikov«²⁴.

Pojmovanje dušnega pastirstva dunajskega pastoralista M. Pflieglerja je arhaizem, ker se nam je ponudilo že v času 2. vatikanskega cerkvenega zbora. Subjekt pastorizacije je končno le duhovnik.²⁵

Pri Noppelovem pojmovanju dušnega pastirstva ostaja tudi De Coninck. Označuje ga kot dejavnost dušnega pastirja za zidanje Kristusovega telesa²⁶. R. Spiazzi pa gre nazaj od Noppela, ko skolastično pravi, da je dušno pastirstvo »delovanje tistih duhovnikov, ki so poklicani k apostolatu v ekonomiji odrešenja po zahtevi božjega načrta, s katerim Bog vse uravnava z ozirom na človekov poslednji smoter in z ozirom na norme, ki jih je sam določil in razodel ... , služba, ki jo je treba opravljati v sodelovanju z Jezusom Odrešenikom in Posvečevalcem«²⁷.

P. Liégé podaja zelo dobro definicijo pastorizacije. Le-ta je »vsa dejavnost Cerkve, s katero se pod navdihovanjem Svetega Duha izraža volja

¹⁷ Freiburg I. B. 1937.

¹⁸ Prav tam, 1.

¹⁹ Prav tam, 3, prim. 16.

²⁰ Prav tam, prim. 26 sl.

²¹ Prav tam, 61.

²² Ljubljana 1940.

²³ Prav tam, 1.

²⁴ Prav tam, 592—93. Izraz »vsako« je poudaril Ušeničnik.

²⁵ Pastoraltheologie, Wien 1962. Za utemeljitev naše trditve glej npr. razdelitev snovi v navedeni pastoralki.

²⁶ Prim. NRTh., 76 (1954), 136 sl.

²⁷ Scientia salutis, Roma 1960, 12 sl. Tako! Kakor da ne bi bili vsi duhovniki že po krstu in birmi in mašniškem posvečenju poklicani k apostolatu!

in zveličavno posredništvo Kristusovo v človeški zgodovini« in se tako »zida Kristusovo telo do mere polne starosti Kristusove«²⁸. S kristološkim (»zveličavno posredništvo Kristusovo v človeški zgodovini«) in eklezio-loškim principom (»vsa dejavnost Cerkve«) hoče Liégé obvarovati dušno pastirstvo, da bi omejilo svoj objekt samo na nekatere človeške dejavnosti in svoj subjekt samo na t. i. institucionalne činitelje (duhovnike).

G. Ceriani omahuje med oznakami dušnega pastirstva. Najprej govori v Sailerjevem duhu: dušno pastirstvo je »uresničevanje nadnaravnega delovanja božje besede, ki v Kristusu, živečem v Cerkvi, izvršuje odreševanje ljudi«²⁹, potem pa pravi, da je dušno pastirstvo »zidanje Cerkve, katera izvršuje v času in prostoru odrešilno ekonomijo v dušah«³⁰.

F. X. Arnold, K. Rahner, V. Schurr in L. M. Weber so s sodelavci, posebno s H. Schusterjem, izdelali globoko in široko sintezo pastoralne teologije v do sedaj največjem pastoralnoteološkem delu »Handbuch der Pastoraltheologie«³¹. Osnove te sinteze so: objekt dušnega pastirstva je človek v svetu (v sedanjem okolju svojega življenja), subjekt je vsa Cerkev (vsi udje Cerkve), oblike so individualne, kolektivne in ambitalne, dušno pastirsko delovanje pa je »izpopolnjevanje« (Vollzug, impletio) Cerkve³². Avtorji tudi zagovarjajo naziv »praktična teologija« namesto »pastoralne teologije«, češ da ta poslednji izraz meri le na delovanje duhovnikov in vsaj posredno izključuje iz pastorizacije delovanje celotne Cerkve. Zato so tudi dali svojemu delu podnaslov »Praktična teologija Cerkve v sedanjem času«.

Po našem mnenju so Liégé in avtorji »Praktične teologije Cerkve v sedanjem času« najbližje koncilskemu pojmovanju pastorizacije.

2. Koncilski pojem pastorizacije

Ni naš namen razpravljati o koncilskem pojmu pastorizacije na široko. Za to bi bila potrebna cela knjiga. Radi bi ta pojem vsaj naznačili. Menimo, da nam more že tak splošni pojem nuditi marsikak napotek za praktične pastoralne zaključke.

a) Koncilskega pojma pastorizacije ne moremo razumeti, če nam ni jasen koncilski pojem o Cerkvi. Koncil pojasnjuje Cerkev predvsem s pavlinsko oznako »Kristusovo telo« (Ef 4, 12) in s petrinsko oznako »božje ljudstvo« (1 Pet 2, 10).

Božji Sin v človeški naravi je s podelitvijo svojega Duha »svoje brate, sklicane izmed vseh narodov, na skrivnosten način napravil kakor

²⁸ V uvodu h knjigi F. X. Arnolda »Serviteurs de la foi«, Pariz 1957, XV—XVI.

²⁹ Introduzione alla teologia pastorale, Roma 1961, 22.

³⁰ Prav tam, 25.

³¹ Do sedaj sta izšla I. in II. del, (Herder) Freiburg-Basel-Wien, 1964—66.

³² Prim. prav tam, posebno v I, 93—107 in 117—167. Prim. tudi izvajanja V. Schurra v delu »Konstruktive Seelsorge (Freiburg 1962), 35 sl., ki mu je dušno pastirstvo »samoizpopolnjevanje« (Selbstvollzug) Cerkve. Schurr je posebno z delom »Seelsorge in einer neuen Welt« (Salzburg 1957) mnogo pripomogel, da moderna pastorizacija ne zajema le golega človeka, ampak tudi okolje, v katerem le-ta živi, da ni le delo duhovnikov, ampak tudi laikov.

za svoje telo»³³. To telo je organska enota v krstu po Kristusu upodobljenih in v moči Kristusovega življenja, ki se razliva vanje, delujočih udov. Iz Kristusa »se vse telo po členkih in sklepih zлага in sestavlja in tako napreduje v božjo rast« (Kol 2, 19). V Kristusovi moči drug drugemu pomagamo k zveličanju in resnico izvršujemo v ljubezni ter v vsem rastemo k njemu, ki je naša glava»³⁴.

Vsebina pojma »božje ljudstvo« se vsaj v glavnem, če ne popolnoma, krije z vsebino pojma »Kristusovo telo«³⁵. Cerkveni zbor ne razume »božjega ljudstva« kot maso vernikov ob hierarhiji, ampak kot Cerkev v celoti, z vsemi njenimi skupinami udov. S koncilskim pojmovanjem božjega ljudstva je močno poudarjena v Cerkvi »koinonia« tako z ozirom na bistvo kot na poslanstvo Cerkev. Božje ljudstvo je »mesijansko ljudstvo«, je »za ves človeški rod najmočnejša kal edinosti, upanja in rešitve«, ki ga je Kristus »ustanovil kot občestvo življenja, ljubezni in resnice in on si ga tudi privzema za orodje odrešenja vseh ljudi in ga pošilja kot luč sveta in sol zemlje po vsem svetu«³⁶.

Koncilsko pojmovanje Cerkev kot Kristusovega skrivnostnega telesa in kot božjega ljudstva nam daje važno osnovo za določitev koncilskega pojmovanja dušnega pastirstva. Kristusovo telo po svoji naravi zahteva, da vsi udje delujejo. Svoj namen, to je »napredovanje v božjo rast« more doseči le, če njegovi udje delujejo »v občestvu življenja, ljubezni in resnice«, delujejo in morajo delovati kot »orodje odrešenja vseh ljudi«.

b) Cerkev kot »božje ljudstvo«, »eno telo« in »edinost v Kristusu« izvršuje »skupinski apostolat«³⁷. Poslanstvo oziroma apostolsko delovanje Cerkev je »ob vodstvu Duha Tolažnika nadaljevati delo Kristusa samega, ki je prišel na svet zato, da bi spričal resnico; da bi odreševal, ne pa da bi obsojal; da bi stregel, ne pa da bi se mu streglo«³⁸, je v tem, da »vse ljudi napravi deležne zveličavnega odrešenja«³⁹, da »oznanjuje in vzpostavlja Kristusovo in božje kraljestvo med vsemi narodi«⁴⁰. Cerkev »hkrati moli in dela, da bi ves svet v polnosti prešel v božje ljudstvo, v Gospodovo telo in v tempelj Svetega Duha in da bi se v Kristusu, ki je glava vsega, Stvarniku in Očetu vesoljstva dajala vsa čast in slava«⁴¹. »Poslanstvo Cerkev se torej spolnjuje z delovanjem, s katerim poslušna Kristusovi zapovedi in po nagibu milosti in ljubezni Svetega Duha postaja v polnosti navzoča vsem ljudem in narodom, da bi jih privedla k veri, svobodi in Kristusovemu miru z zgledom življenja, z oznanjevanjem, z zakramenti in drugimi sredstvi milosti«⁴². »Apostolat imenujemo vse delovanje skrivnostnega telesa, naravnano v ta namen«⁴³.

³³ Konst. o Cerkvi, 7, 1.

³⁴ Prav tam, 7, 6.

³⁵ Prim. različne razlage, ki jih dajeta Y.-M. Congar v »Concilium« 1 (1965) 13, in M. D. Koster v »Theol. Quartalschrift« 145 (1965) 13—41.

³⁶ Konst. o Cerkvi, 9, 2.

³⁷ Prim. odlok o laškem apostolatu, 18, 1; prim. odlok o misijonski dejavnosti Cerkev, 7, 3.

³⁸ Konst. o Cerkvi v sedanjem svetu, 3, 2; prim. odlok o misijonski dejavnosti, 5, 2.

³⁹ Odlok o laškem apostolatu, 2, 1; prim. konst. o Cerkvi, 8, 3.

⁴⁰ Konst. o Cerkvi, 5, 2.

⁴¹ Prav tam, 17.

Na mnogih mestih, posebno v konstituciji o Cerkvi⁴⁴ in v odlokih o pastirski službi škofov⁴⁵, o službi in življenju duhovnikov⁴⁶, o misijonski dejavnosti Cerkve⁴⁷ in o laikih je povedano, da je subjekt poslanstva Cerkve vsa Cerkev, vsi njeni udje. Najbolj zgovorno govori o tem sledeča izjava koncila: Apostolat izvršuje Cerkev »po vseh svojih udih, dasi na različne načine; krščanski poklic je namreč že po svoji naravi tudi poklic k apostolatu. Kakor v živem telesu noben ud ni popolnoma nedelaven, marveč je obenem z življenjem telesa deležen tudi njegove dejavnosti, tako tudi v Kristusovem telesu, ki je Cerkev, »prejema vse telo rast po delovanju, kakršno je primerno vsakemu poedinemu delu« (Ef 4, 16). Celo taka je v tem telesu povezava in skladje udov (prim. Ef 4, 16), da je treba reči o udu, ki ne prispeva po svojih močeh k rasti telesa, da ni ne Cerkvi ne sebi v prid.⁴⁸

Kajpada koncil večkrat jasno pove, da pri nadaljevanju Kristusovega odrešilnega dela nimajo vsi udje Cerkve enake vloge, enake službe in naloge, da niso torej subjekt poslanstva Cerkve na enak način, čeprav je na drugi strani med udi »enotnost poslanstva« in »enakost glede dostojanstva in glede delovanja«. Razliko med tistimi, ki imajo duhovniško posvečenje, in onimi, ki ga nimajo, je koncil označil posebno s sledečima tekstoma: »V Cerkvi je sicer raznoličnost služb, a enotnost poslanstva. Kristus je apostolom in njihovim naslednikom poveril službo, da v njegovem imenu in z njegovo oblastjo učijo, posvečujejo in vodijo. Laiki, deležni Kristusove duhovniške, preroške in kraljevske službe, pa spolnjujejo v Cerkvi in v svetu svoj delež pri poslanstvu vsega božjega ljudstva.«⁴⁹ »Sveta Cerkev je po božji uredbi deležna čudovite raznoličnosti v zgradbi in vodstvu. Kakor imamo namreč v enem telesu mnogo udov, vsi udje pa nimajo istega opravila, tako je množica nas eno telo v Kristusu, posamezni pa med seboj udje« (Rimlj 12, 4—5)... Čeprav so nekateri po Kristusovi volji postavljeni drugim za učitelje, oskrbnike božjih skrivnosti in pastirje, vendar pa med vsemi vlada enakost glede dostojanstva in glede dejavnosti, ki je skupna vsem vernikom v graditvi Kristusovega skrivnostnega telesa. Razlikovanje namreč, ki ga je Gospod postavil med posvečenimi služabniki in ostalim božjim ljudstvom, vključuje povezanost; saj so pastirji in drugi verniki, kolikor drug drugega potrebujejo, med seboj v tesni zvezi. Pastirji Cerkve naj si po Kristusovem zgledu medsebojno služijo in naj služijo drugim vernikom, ti pa naj pastirjem in učiteljem radi nudijo svoje sodelovanje. Tako vsi pričujejo za čudovito edinost v Kristusovem telesu: kajti ravno raznoličnost darov, služb in del zbira božje otroke v enoto, ker »vse to dela eden in isti Duh« (1 Kor 12, 11).⁵⁰

Subjekt apostolata so predvsem škofje, skupaj s papežem in pod njegovo oblastjo: »Škofje, ki jih je Sveti Duh postavil, so nasledniki apostolov

⁴² Odlok o mis. dej. Cerkve, 5, 1.

⁴³ Odlok o laiškem ap., 2, 1; prim. prav tam, 23, 1; 25, 1.

⁴⁴ Prim. npr., 32, 3.

⁴⁵ Prim. npr., 16, 5.

⁴⁶ Prim. npr., 2, 1.

⁴⁷ Prim. npr., 36, 1.

⁴⁸ Odlok o laiškem apostolatu, 2, 1. Prim. konst. o Cerkvi, 7, 6.

⁴⁹ Prav tam, 2, 2; prim. prav tam, 13, 3.

kot pastirji duš in imajo skupaj s papežem in pod njegovo oblastjo poslanstvo, da vse čase nadaljujejo delo Kristusa, večnega Pastirja. Kristus je namreč dal apostolom in njih naslednikom zapoved in oblast, učiti vse narode, ljudi posvečevati z resnico in jih pasti. Škofje so tako po Svetem Duhu, ki jim je bil dan, postali pravi in verodostojni učitelji vere, veliki duhovniki in pastirji.⁵¹

Škofje »pa so nalogo svoje službe v različnih stopnjah zakonito izročili različnim nosivcem [subiectis] v Cerkvi. Tako opravljajo od Boga postavljeno cerkveno službo v različnih stopnjah svetega reda tisti, ki se že od nekdaj imenujejo škofje, prezbiterji in diakoni. Duhovniki so v moči zakramenta svetega reda ... posvečeni za oznanjevanje evangelija, za pastirje vernikov ter za obhajanje bogoslužja ...«⁵²

Subjekt nadaljevanja Kristusovega odrešilnega dela so poleg klerikov tudi laiki. To sledi seveda že iz dejstva, da »apostolat izvršuje Cerkve po vseh svojih udih«⁵³, vendar je cerkveni zbor velikokrat izrecno poudaril, da je »apostolat laikov deležnost pri odrešitvenem poslanstvu Cerkve in za ta apostolat jih je vse Gospod določil s krstom in z birmo ... Vsem laikom je torej naloženo častno breme prizadevanja, da bi božji odrešitveni sklep bolj in bolj dosegel vse ljudi vseh časov in vseh krajev na zemlji.«⁵⁴

Ker smo v preteklosti večkrat pojmovali kot subjekt poslanstva Cerkve samo klerike, laike pa samo kot objekt tega poslanstva, koncil posebej poudarja: »Škofje, župniki in drugi duhovniki obojega klera naj se zave-dajo, da je apostolsko delo skupna pravica in dolžnost vseh vernikov, tako klerikov kot laikov, in da imajo pri zidanju Cerkve tudi laiki svojo vlogo. Zato naj z laiki bratovsko delajo v Cerkvi in za Cerkve.«⁵⁵

Zelo važno je za pokoncilsko pojmovanje odrešitvenega dela Cerkve to, da koncil označuje to delo z besedo »apostolat«. Ta izraz uporablja koncil, kadar govori o odrešitvenem delu Cerkve na splošno⁵⁶, o odrešitvenem delu škofov⁵⁷, duhovnikov⁵⁸, redovnikov⁵⁹ in laikov.⁶⁰ Svoje ravna-

⁵⁰ Konst. o Cerkvi, 32, 3. Prim. prav tam, 10, 2.

⁵¹ Odlok o pastirski službi škofov, 2, 2.

⁵² Konst. o Cerkvi, 28, 1.

⁵³ Odlok o laškem apostolatu, 2, 1.

⁵⁴ Konst. o Cerkvi, 33, 2. 4.

⁵⁵ Odlok o laškem apostolatu, 25, 1.

⁵⁶ Prim. npr. konst. o Cerkvi, 13, 3; 27, 1; 33, 3; 45, 2; odlok o pastirski službi škofov, 17, 1; 22, 2; 34, 2; odlok o sodobni obnovi redovniškega življenja, 1, 3; 8, 1; odlok o laškem apostolatu, 2, 1; 23, 1; odlok o misijonski dejavnosti Cerkve, 4.

⁵⁷ Prim. odlok o pastirski službi škofov, 23, 4; 37, 1; odlok o laškem apostolatu, 10, 1.

⁵⁸ Prim. o pastirski službi škofov, 30, 3—7; odlok o službi in življenju duhovnikov, 7, 3; 19, 3.

⁵⁹ Prim. odlok o pastirski službi škofov, 33, 2; odlok o sodobni obnovi redovniškega življenja, 8, 2.

⁶⁰ Prim. konst. o Cerkvi, 33, 2; odlok o laškem apostolatu na nešteti mestih. Mišljenje A. Seumois v »Apostolat...«, n. d., 80 sl., po katerem bi naj izraz »apostolat« veljal za »zunanje« oz. misijonsko odrešilno delo Cerkve, izraz »dušno pastirstvo« pa za »notranje« oz. odrešilno delo v krajih, kjer se je Cerkve že utrdila, je po koncilu nevzdržno.

nje utemelji z dejstvom, da »je Kristus, ki ga je Oče poslal, vir in počelo vsakega apostolata«. ⁶¹ Koncilska uporaba izraza »apostolat« nam znova potrjuje, da je subjekt odrešitvenega poslanstva Cerkev vsa Cerkev.

c) Izraz »dušno pastirstvo« uporablja koncil samo za odrešilno delo škofov in duhovnikov. To je razvidno iz obilice njegovih tekstov posebno v konstitucijah o svetem bogoslužju ⁶² in o Cerkvi ⁶³ in v odlokih o pastirski službi škofov ⁶⁴, o službi in življenju duhovnikov ⁶⁵, o misijonski dejavnosti Cerkev ⁶⁶ in o laiškem apostolatu. ⁶⁷ Če se včasih zdi, da koncil označuje s tem izrazom tudi odrešitveno dejavnost laikov, ⁶⁸ je to samo zaradi tesne povezanosti kleriškega in laiškega apostolata na nekaterih področjih. Kako jasno loči koncil ta dva apostolata in kako rezervira izraz »dušno pastirstvo« za apostolat škofov in duhovnikov, nam priča sledeči tekst: »Skrbno je treba izbrati duhovnike, da bodo sposobni in primerno izšolani za pomoč laikom pri posebnih oblikah apostolata. Tisti pa, ki so v tej službi in jih je hierarhija za to pooblastila, so zastopniki njenega dušnopastirskega delovanja«. ⁶⁹ Prav tako pa poimenuje odrešitveno delovanje laikov z izrazom »laiški« apostolat. ⁷⁰

č) Iz dejstva, da so subjekt apostolskega delovanja vsi udje Cerkev in da »se vse telo po členkih in sklepih zlaga in sestavlja in tako napreduje v božjo rast« (Kol 2, 19) ⁷¹, pa sledi, da so vsi udje tudi objekt tega delovanja. To koncil tudi izrecno pove: »Sveti Duh, ki po službi in zakramentih posvečuje božje ljudstvo, podeljuje vernikom za izvajanje tega apostolata tudi posebne darove (prim. 1 Kor 12, 7); jih deli slehernemu, kakor hoče (1 Kor 12, 11), da bi vsak z darom, kakor ga je prejel, stregel drug drugemu in da bi tudi oni, kot dobri oskrbniki mnogotere milosti božje (1 Pet 4, 10) prispevali k zidanju celega telesa v ljubezni (prim. Ef 4, 16). Za vsakega vernika, ki je prejel te, čeprav najnavadnejše darove, izvira iz njih pravica in dolžnost, da jih v Cerkvi in v svetu uporablja v prid ljudem in za zidanje Cerkev; v svobodi Svetega Duha, ki veje, kjer hoče (Jan 3, 8), in hkrati v zedinjenju z brati v Kristusu, zlasti z njegovimi pastirji.« ⁷²

Razen udov Cerkev so objekt apostolata božjega ljudstva vsi ljudje. ⁷³ Še več: »vse, kar sodi v časni red: življenjske in družinske dobrine, kultura in gospodarstvo, obrti in poklici, ustanove političnih skupnosti, med-

⁶¹ Odlok o laiškem apostolatu, 4, 1.

⁶² Prim. npr., 11.

⁶³ Prim. npr., 19; 20, 3; 22, 2; 24, 1.

⁶⁴ Prim. naslov odloka.

⁶⁵ Prim. npr., 1, 3; 13, 4.

⁶⁶ Prim. npr., 16, 2; 39, 1.

⁶⁷ Prim. npr., 7, 7; 24, 6.

⁶⁸ Prim. odlok o pastirski službi škofov, 16, 5; odlok o službi in življenju duhovnikov, 8, 1; odloko o misijonski dejavnosti Cerkev, 14, 4; odlok o družbenih občilih, 13, 2.

⁶⁹ Odlok o laiškem apostolatu, 25, 2.

⁷⁰ Prim. naslov odloka o laiškem apostolatu in omenjeni izraz skoraj v vsaki točki tega odloka.

⁷¹ Prim. konst. o Cerkvi, 7, 6.

⁷² Odlok o laiškem apostolatu, 3, 4; prim. konst. o Cerkvi, 13, 3; 32, 3.

⁷³ Prim. odlok o misijonski dejavnosti Cerkev, 1; v istem odloku na mnogih mestih; konst. o Cerkvi, 5, 2; odlok o laiškem apostolatu, 33, 4.

narodni odnosi in kar je temu podobnega.«⁷⁴ Treba je pravilno urediti celotni časni red in ga po Kristusu usmeriti k Bogu. Naloga pastirjev je, da jasno oznanjajo načela glede namena stvarstva in rabe sveta ter poskrbijo za нравna in duhovna sredstva, da se bo časni red obnovil v Kristusu. Laiki pa morajo prevzeti obnovev časnega reda kot svojo lastno nalogo.«⁷⁵

d) »Božje ljudstvo«, ki deluje kot Kristusovo »orodje odrešenja vseh ljudi«, je zato »mesijansko ljudstvo«, ki »ima za cilj« »božje kraljestvo, katerega je sam Bog na zemlji začel in ki naj se dalje razširja, dokler ga on tudi ne dovrši ob koncu vekov.«⁷⁶ Odrešitveno delo je deležnost pri Kristusovi službi, »po kateri se tu na zemlji nenehno zida Cerkev v božje ljudstvo, v telo Kristusovo.«⁷⁷ »Razširjanje božjega kraljestva« in »zidanje Kristusovega telesa« kot cilj odrešitvene dejavnosti božjega ljudstva oziroma kot sad od Kristusa poverjene službe omenja cerkveni zbor skoraj v vseh svojih dokumentih, v nekaterih pa tudi pogosto.⁷⁸

e) Ker ima Cerkev misijonarski značaj⁷⁹, ker je njen cilj razširjanje božjega kraljestva,⁸⁰ ker je njena služba zidanje Kristusovega telesa⁸¹, ker »namerava samo eno: ob vodstvu Duha Tolažnika nadaljevati delo Kristusa samega«⁸², mora biti vse v Cerkvi usmerjeno k apostolatu in dušnemu pastirstvu. To misel koncila zasledimo na mnogih mestih v njegovih dokumentih, npr.: da bi se širilo Kristusovo kraljestvo, hoče koncil »zbrati moči vseh vernikov«⁸³, naroča, da je »treba pospeševati različne oblike apostolata«, ki jih »je treba pravilno prilagoditi sodobnim potrebam«⁸⁴; »z vzgojo za apostolat je treba začeti s prvim otroškim poukom«⁸⁵; »naj duh apostolata prešinja vse redovniško življenje«⁸⁶; »naj bo za pastirsko službo škofov tako preskrbljeno, da bo blagor Gospodove črede najvišje načelo«⁸⁷; cerkveni študij mora imeti dušnopastirski namen,⁸⁸ »skrb za dušno pastirstvo... mora popolnoma prežeti vso vzgojo bogoslovcev«, ⁸⁹ »vsa Cerkev se mora truditi, da bodo ljudje zmožni pravilno urediti celotni časni red in po Kristusu usmeriti k Bogu«⁹⁰.

⁷⁴ Odlok o laiškem apostolatu, 7, 2; prim. konst. o Cerkvi, 31, 2; 34, 2; 36, 2.

⁷⁵ Odlok o laiškem apostolatu, 7, 4–5; 9.

⁷⁶ Konst. o Cerkvi, 9, 2.

⁷⁷ Odlok o službi in življenju duhovnikov, 1.

⁷⁸ Prim. konst. o svetem bogoslužju, 59; konst. o Cerkvi, 17; 28, 2; 30; odlok o past. službi škofov, 12, 2; 16, 5; 33, 1; odlok o službi in življ. duh., 2, 3; 6, 1; 23, 3; odlok o laiškem apostolatu, 3, 4; 16, 3; 25, 1; odlok o misijonski dejavnosti Cerkve, 9, 2; 14, 4; 28, 1; odlok o ekumenizmu, 3, 2; odlok o sodobni obnovi redovniškega življenja, 1, 2.

⁷⁹ Prim. konst. o Cerkvi, 17.

⁸⁰ Prim. odlok o laiškem apostolatu, 2, 1.

⁸¹ Prim. odlok o službi in življenju duhovnikov, 8, 1.

⁸² Konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu, 3, 2.

⁸³ Odlok o misijonski dejavnosti Cerkve, 1, 3.

⁸⁴ Odlok o pastirski službi škofov, 17, 1. 3.

⁸⁵ Odlok o laiškem apostolatu, 30, 1.

⁸⁶ Odlok o sodobni obnovi redovniškega življenja, 8.

⁸⁷ Odlok o pastirski službi škofov, 25, 1; prim. prav tam, 22, 1.

⁸⁸ Odlok o duhovniški vzgoji, 14, 2.

⁸⁹ Prav tam, 19, 1.

⁹⁰ Odlok o laiškem apostolatu, 7, 4.

3. Sklep

a) Prvi in najvažnejši sklep, ki sledi iz naše skromne analize koncilskih tekstov je: vse delovanje Cerkve, klerikov in laikov, je treba gledati v perspektivi apostolata, to je nadaljevanja Kristusovega odrešilnega dela. Še več: vse delovanje Cerkve, klerikov in laikov, mora biti apostolat, drugače njihovo delo »ni ne Cerkvi ne sebi v prid«. ⁹¹ Vsi udje Cerkve so namreč subjekt njenega odrešilnega dela.

b) Za vso odrešilno dejavnost Cerkve bi po našem mnenju bilo treba uporabljati izraz »apostolat«, ker je ta izraz najbolj v duhu koncilskega pojmovanja te dejavnosti. Zajame namreč vse subjekte odrešilnega dela Cerkve, prav tako pa se more tudi nanašati na vse objekte tega dela.

Poimenovanje odrešilnega dela posameznih subjektov bi mogli prilagoditi temu izrazu, npr. papeški apostolat, škofovski apostolat, duhovniški, redovniški apostolat. Kajpada bi morali — ker je prav tako v duhu koncila, v duhu svetega pisma in tradicije — uporabljati za odrešilno delo tistih, ki imajo duhovniško posvečenje, tudi izraz »dušno pastirstvo«. Ne bi pa smeli tega izraza uporabljati enostavno za vse odrešilno delo Cerkve, ker dušno pastirstvo ne more obseči dela vseh odrešilnih subjektov Cerkve in tudi ne more doseči vseh objektov, ki jim je odrešenje namenjeno. Mnogo teh objektov je dandanes dosegljivih samo laikom. ⁹²

c) Menimo, da izrazov, »dušno pastirstvo«, »apostolat« in podobnih ne bi smeli enačiti z izrazi: »razširjanje božjega kraljestva«, »zidanje Kristusovega telesa« in podobnimi, kakor so to delali nekateri predkoncilski pastoralisti. Prvi izrazi namreč označujejo sredstvo, drugi pa cilj. Poleg tega pravi koncil, »da lahko celo zemeljske stvari in človeške ustanove po sklepih Boga Stvarnika služijo tudi zveličanju ljudi in zato nemalo prispevajo k zidanju Kristusovega telesa«. ⁹³ To bi po našem pomenilo, da so poleg apostolata in dušnega pastirstva še druga sredstva, ki zidajo Kristusovo Telo.

č) Izraz »pastoralna teologija« ne ustreza za označitev nauka o vsem odrešilnem delu Cerkve, ampak le za označitev nauka o odrešilnem delu pastirjev Cerkve. Zaradi tega so že K. Rahner in sodelavci uvedli namesto »pastoralne teologije« »praktično teologijo«. ⁹⁴ Ta nauk bo moral namreč po koncilu veliko razpravljati tudi o odrešilnem delu laikov in o njim lastnem objektu apostolata.

Po našem mišljenju bi bilo treba za nauk o vsem odrešilnem delu Cerkve uporabljati izraz »teologija o odrešilni dejavnosti Cerkve« ali »apostolatska teologija« ali kaj podobnega.

Tudi izraz »praktična teologija« ni primeren. Dandanes imamo namreč že »praktično dogmatiko«, »praktično apologetiko« itd., poleg tega je velik

⁹¹ Odlok o laičnem apostolatu, 2, 1.

⁹² Tudi mi smo morali v tej razpravi zaradi didaktičnih razlogov uporabljati izraze »pastorizacija«, dušno pastirstvo« itd. Pri tem pa smo mislili na celotno odrešilno delo Cerkve. Menimo, da je zaradi enakega razloga uporabil 2. vatikanski koncil izraz »pastoralna« v naslovu konstitucije o Cerkvi v sedanjem svetu.

⁹³ Odlok o pastirski službi škofov, 12, 2.

⁹⁴ Prim. podnaslov njihovega skupnega dela »Handbuch der Pastoraltheologie« in utemeljitev na strani 93 sl.

del moralne teologije praktičnega značaja. Vso to »praktično« snov drugih teoloških ved pa najbrž ni mogoče priključiti apostolatski teologiji.

d) Analiza koncilskega pojmovanja odrešitvene dejavnosti Cerkve nam očitno govori, da ni samo kler tisti — čeprav v prvi vrsti on —, ki ima pravico in dolžnost nadaljevati Kristusovo odrešilno delo, ampak da imajo to pravico in dolžnost po sami krščanski naravi tudi laiki. Zato bo moral pokoncilski kler »iskreno priznati in pospeševati sposobnost in svojski delež, ki ga imajo laiki v poslanstvu Cerkve«.⁹⁵ Pokoncilski laiki pa so »vsi brez izjeme poklicani, da kot živi udje z vsemi močmi, katere so sprejeli po Stvarnikovi dobroti in po Odrešenikovi milosti, prispevajo k rasti Cerkve in k njenemu neprestanemu posvečevanju«⁹⁶, posebno in tudi samostojno »pa morajo prevzeti obnovitev časnega reda kot svojo lastno nalogo«.⁹⁷

e) Pokoncilsko odrešilno delo bo moralo posvetiti veliko skrb krščanski obnovi časnega reda, apostolatu okolja, družbenih struktur itd. Samo potem bo moglo uspešno voditi ljudi h Kristusu.

f) Pokoncilsko odrešilno delo bo moralo biti čim bolj vzajemno, vzajemno med papežem in škofi, med škofi in duhovniki, med duhovniki in laiki, med redovno in škofijsko duhovščino, vzajemno prav tako med člani vseh teh posameznih stanov. Treba se bo enkrat rešiti stare »grešne navade« posebno nekaterih klerikov, ki je dobila ime »dušnopastirski individualizem«.

g) Če smemo, bi na koncu razprave skušali napraviti nekatere definicije. Te definicije so bolj pojasnitev naše misli o koncilskem nauku, ki se tiče apostolskega delovanja Cerkve, kakor pa predlog, da bi jih kdo sprejel:

Apostolat je odrešilna dejavnost Kristusove Cerkve (ali: nadaljevanje Kristusovega odrešilnega dela) v konkretnem času, dejavnost vseh udov Cerkve pod vodstvom hierarhije, dejavnost, ki ima za cilj razširjanje božjega kraljestva (ali: zidanje Kristusovega telesa).

Dušno pastirstvo je jedro apostolata Cerkve (ali: božjega ljudstva), ki ga izvršujejo papež, škofje in duhovniki.

Apostolatska teologija je veda o aktualni odrešitveni dejavnosti božjega ljudstva (ali: vse Cerkve).

Pastoralna teologija je veda o tistem delu aktualne odrešitvene dejavnosti božjega ljudstva, ki jo izvršujejo papež, škofje in duhovniki.

— — —

Odrešilni dejavnosti Cerkve v sedanjem času je 2. vatikanski cerkveni zbor s svojim naukom odprl široko perspektivo, dal novih moči, naložil nove naloge. Z njo se veseli in upa, da bo služba Cerkve Bogu, človeku in svetu pristnejša in učinkovitejša.

⁹⁵ Odlok o službi in življenju duhovnikov, 9, 2.

⁹⁶ Konstitucija o Cerkvi, 33, 1.

⁹⁷ Odlok o laiškem apostolatu, 7, 5.

Naloge verskega pouka po 2. vatikanskem cerkvenem zboru

Valter Dermota

DIE AUFGABEN DES RELIGIONSUNTERRICHTES NACH DEM II. VATIKANISCHEN KONZIL

Der Religionsunterricht erhielt in verschiedenen Epochen der Kirchengeschichte verschiedene Aufgaben.

In der Zeit des Kirchenkatechumenats wurden zur Taufe nur diejenigen zugelassen, die sich durch ein erprobtes sittliches Leben und ein sicheres religiöses Wissen auszeichnen konnten.

Das Mittelalter schrieb besonders der echten Frömmigkeit und Gotteshingabe wichtige Rolle zu. Die Unterschätzung des religiösen Wissens hat sich dann in der Zeit des Protestantismus schwer gerächt: viele Gläubigen sind eben wegen mangelhafter religiöser Unterweisung von der katholischen Kirche abgefallen.

In der Neuzeit versuchte die Kirche mit einem geregelten Religionsunterricht den Gläubigen das notwendige Wissen zu vermitteln. Doch hat sich die Überschätzung des Religionsunterrichts als eines der vielen Lehrfächer und besonders die veränderten gesellschaftlichen Umstände sehr ver hindernd auf die Religiösität ausgewirkt. Der Religionsunterricht hat viel von seinem sakralen und religiösen Charakter eingebüsst.

Heute nach dem II. vatikanischen Konzil versucht die Kirche ihre Gläubigen zeitgemäss zu unterweisen. Das Hauptgewicht stellt sie doch auf die persönlich, bewusst und zielbewusst erlebte Religion, die dann in der echten Frömmigkeit ihren Ausdruck findet.

I. ZGODOVINSKO OZADJE

Katehezo, kot stalno ustanovo, ki v določenih obdobjih zbira otroke k sistematično razporejenemu in metodično prilagojenemu verskemu pouku,¹ poznamo šele v času po tridentinskem cerkvenem zboru (1545—1564).

1. Versko življenje pred tridentinskim cerkvenim zborom

Germani in slovanski narodi so se od 6. stoletja v množicah spreobračali h krščanstvu. Takšno spreobračanje je uničilo stari cerkveni katehumenat, ki je po večletni strogi moralni in verski pripravi sprejemal pogane v krščansko vero. Germani in Slovani so bili sicer pogani, vendar so bili drugače kot Rimljani, Grki in drugi narodi rimskega cesarstva moralno zelo zdravi. Zato krščanstvo od Germanov in Slovanov ni zahtevalo posebnega moralnega uvajanja v krščansko нравno življenje. Posebnosti krščanske vere so se mogli spreobrnjenci naučiti po sprejemu v Cerkev. Tako je krščanstvo popustilo v svoji zahtevi po temeljiti versko-poučni pripravi na krst.

Po naravi moralno zdravi in versko goreči sinovi narave, so bili Germani in Slovani na poseben način pripravljeni za krščansko blagovest.

¹ Primerjaj Direktorij katehetske pastoralke francoskih škofij, Nova Gorica 1964, št. 44.

Pouk po krstu je dal njihovi naravni veri še miselno osnovo. Zakramenti in bogoslužje pa so postali sestavni del njihovega vsakdanjega življenja.

Skoraj tisoč let krščanskega življenja je pri Germanih in Slovanih v samo po sebi umevni vernosti, pobožnosti in bogoslužju potekalo v obče zadovoljstvo in spodbudo vseh. Sistematičnega pouka v verskih resnicah niso nikoli imeli in ga tudi niso potrebovali. Krščanstvo je predvsem vera ali religija, to se pravi pobožna bogovdanost. Krščanstvo ni ne filozofski sistem, ne teološki sestav, ne politična ideologija ali ekonomski sistem. Krščanstvo je in ostane religija. Religija, ki zna uporabiti znanost, gospodarstvo, kulturo, politiko itd., če te ustanove človeške družbe služijo njenim bogovdanim namenom.

Ves srednji vek, to je v dobi, ko so germanski in slovanski narodi sprejeli krščanstvo in ga kot religijo imeli za del svojega narodnega življenja, ni bilo potrebe po sistematičnem verskem pouku. Življenje je bilo tako v svojem sestavu kakor tudi v zunanjem izrazu: v gospodarstvu, kulturi, politiki, socialnih ustanovah krščansko. Potrebno znanje za tako krščansko življenje so mladi rodovi sprejemali po izročilu od staršev. Starši so pa pri bogoslužju ob nedeljah prejemali potreben verski pouk.

Znanje samo na sebi pa v srednjem veku — razen v par izrednih primerih kot so npr. univerze — ni bilo preveč iskano. Tako tudi verske izobrazbe niso dosti cenili. Versko življenje in vpliv vere v javnem življenju je bilo kljub sorazmerno slabemu poznanju verskih resnic na zaželeni višini. Tako moremo ugotoviti zanimivo dejstvo: živahno versko življenje in odločujoči vpliv vere v javnem življenju ob pičlem znanju verskih resnic ali kljub neznatnemu znanju verskih resnic močno versko življenje in odločilen vpliv vere v javnem življenju.

2. Versko življenje po tridentinskem cerkvenem zboru

Za večino krščanskih vernikov, in mnogokrat tudi duhovnikov, Lutrov nauk in nastop ni bil nič posebnega. Šlo je za neke teze, se pravi vprašanja, ki se tičejo visoko izobraženih ljudi in tistih, ki se ukvarjajo z znanostjo. Znanost pa malih vernikov in skromnih duhovnikov ni dosti brigala. Le malo duhovnikov se je zavedlo za kaj pravzaprav gre. Verniki so pa ostali nepoučeni. Predali so se pritisku življenja. Kjer so jim politični in gospodarski gospodovalci rekli, naj ostanejo pri starem, so ostali pri starem, kjer so jim rekli, naj se oprimejo novega, so to brez velikih težav storili.

Ljudstvo se je sicer čudilo novi verski praksi, kot je bila opustitev nekaterih cerkvenih praznikov, odprava mašne daritve, nekaterih zakramentov in evharistije, prepoved češčenja Marije device in svetnikov, vprašanje odpustkov itd., se nekoliko zbegalo, vendar radi pomanjkljivega znanja niso vedeli, kam vse to vede.

Oči so se jim odprle šele, ko so jim strašne verske vojne otipljivo pokazale, da gre za težke razlike. Toda tedaj je bilo že prepozno. Krščanstvo v Zapadni Evropi je bilo razdeljeno v protestante in katoličane. In ker so prav tedaj odkrili nove kontinente ali našli nove morske poti v

Ameriko, Indijo okoli Afrike itd. se je verska razcepljenost iz Evrope prenesla na ves ostali svet.

Krut boj med brati kristjani, ki se je bil v imenu resnice in prave vere, je pa poleg cele vrste drugih činiteljev kot so humanizem, renesansa, gospodarski razvoj, politična nasprotstva med papežem in svetnimi vladarji, zelo ohladil versko življenje.

Da bi verniki in duhovniki radi nepoznanja verskega nauka ne bili pleni verskih novotarij, je Cerkev ukazala najprej urejeno vzgojo duhovnikov v semeniščih in potem še sistematični verski pouk vernikov.²

Tako se v 17. stoletju po vseh katoliških deželah ustanovljajo katehetske šole in bratovščine krščanskega nauka, ki naj bi po navodilih tridentinskega cerkvenega zbora odrasle in mladino temeljito poučile v katoliški veri. S tem začne rasti poznanje verskega nauka, ki naj bi v bodoče preprečilo odpad od prave vere. Toda versko življenje in vpliv vere v javnem življenju vedno bolj padata. Tako z ene strani vedno bolj raste poznanje krščanskega nauka, z druge strani pa nove razmere rodijo vedno bolj mlačno krščansko življenje.

3. Razsvetljenstvo in splošna šolska obveznost

Descartes (1596—1650) je s svojim filozofsko-spoznavnim načelom »jasne in razločne ideje« začel v znanosti in kulturnem življenju dobo razsvetljenstva, ki je dosegla višek v delu francoskih enciklopedistov (druga polovica 17. stoletja) in dobila politično-socialni izraz v francoski revoluciji (1789).

Razsvetljenci so trdili, da bo človeštvo tem bolj napredovalo, čim več znanja si bodo pridobili tako posamezniki kakor tudi celi narodi. Ljudje bodo toliko bolj srečni, kolikor več bodo znali. Če hočejo politiki delati za srečo svojih podložnikov, se morajo truditi za temeljito in višjo izobrazbo naroda.

To prepričanje je razsvetljenske vladarje Friderika II. (1712—1786) in Marijo Terezijo (1740—1780) privedlo k ustanovitvi obveznih ljudskih šol l. 1763 na Pruskem in l. 1774 v Avstriji. Med obvezne šolske predmete pa je bil sprejet tudi verouk.

Vendar je treba močno poudariti, da verouka niso dali v šolo zato, da bi dvignili pobožnost, bogovdanost, bogoslužnost in versko življenje, temveč zato, da bi podložnike bolj »razsvetlili« ali jim posredovali naravno spoznanje vere. Tudi boljše poznanje vere naj bi naredilo ljudi bolj naravno srečne. Pri vsem so si pa močno prizadevali, da bi dali čim več

² Škofje naj poskrbijo, da bodo tisti, ki morajo za to skrbeti, ob nedeljah in praznikih otroke poučevali v osnovnih verskih resnicah in v poslušnosti do Boga in staršev. Tiste pa, ki bi se tej dolžnosti odtegovali, naj kaznujejo s cerkvenimi kaznimi. Sessio XXIV. cap. V.

Prav tako naj škofje poskrbijo, da bodo odrasli verniki ob nedeljah in praznikih, v adventnem ter postnem času pa vsaj trikrat na teden imeli priliko biti pri razlagi sv. pisma, božjih zapovedi in drugih primernih resnic. Sessio XXIV, cap. IV. Primerjaj: Educare III, PAS Verlag, Zürich 1964, stran 119—120.

prostora nravnemu ali moralnemu nauku. Na ta način bi z veroukom, posebno še z ustreznim nravnim življenjem, ki bi imelo za sankcijo pekel in nebesa, vzgojili pridne, delavne, zmožne ter pokorne državljane.

Važno je tudi dejstvo, da je prihajala vsaj v začetku večina učiteljev iz duhovniških in cerkveniških vrst. Saj so bili duhovniki vse do začetka 20. stoletja posebno na podeželju edini znanstveno usposobljeni učitelji. Zato so duhovnike z ene strani močno zanimali svetni predmeti, z druge strani pa so iz verouka namesto dušnopastirskega vplivanja naredili čisto navaden šolski predmet. Oboje je verskemu pouku močno škodovalo, saj otrok ni navajalo k pobožnosti in bogočastju. Prav zato je pa verouk izgubil svoj religiozni značaj, dasi je posredoval versko znanje.

Pravo versko življenje je torej pešalo. Liturgično življenje je zaradi nepoznanja in nerazumevanja obrednega latinskega jezika vedno bolj odmiralo. Nadomestiti so ga hoteli s slovesnim obhajanjem obredov in z veselo baročno glasbo, ki sta iz vernikov napravila gledalce in poslušalce predstav, ne pa pobožne darovalce ter sodelavce pri sv. maši. Baročno pridigarstvo se je bolj trudilo za govorniške učinke kot za dušne potrebe vernikov. Uvajanje cerkvenih zborov in petja na koru je vzelo ljudstvu še zadnjo možnost sodelovanja pri bogoslužju. Obča cerkvena praksa je z janzenizmom (17. in 18. stoletje) omejevala prejem zakramentov le na veliko noč. Tako so pobožnemu ljudstvu vedno bolj jemali možnost verskega izživeljanja in aktivnega sodelovanja pri verskih obredih. Pri vsem tem sta pa tudi obče cerkveno življenje in vpliv vere na javno življenje vedno bolj padala. Francoska revolucija in Napoleonove vojne so nove ideje zanesle še v tiste kraje Evrope, kjer je bilo cerkveno življenje na višku.

4. Restavracija

Dunajski kongres (1814—1815) je skušal gibanje, ki sta ga spravila v tek razsvetljenstvo in francoska revolucija, ustaviti s tem, da je vzpostavil in uzakonil politične, kulturne, socialne in gospodarske ustanove iz časov pred francosko revolucijo. Posamezne vlade so organizirale močno policijsko službo, ki naj bi skrbela za novi red. S silo so hoteli zatreti razvoj, ki je nujno iskal novih oblik življenja.

5. Industrijska revolucija

Znanost in tehnika sta toliko napredovali, da sta dali osnovo za industrijsko-tovarniško proizvodnjo: namesto obrtnikov naj izdelujejo uporabne dobrine stroji, ki jim strežejo navadni delavci, gonijo jih pa v zemlji ohranjeni viri energije in elektrika. To pa je privedlo do preseljevanja prebivalstva iz podeželja v industrijska središča. Priseljenci, ki so bili doma versko goreči, so v novem okolju izgubili stik s Cerkvijo in opustili versko življenje. Na deželi pa je liberalizem neugodno vplival na vero.

Pri vsem tem so pa po šolah vneto učili verouk, dasi je versko življenje v družinah, v javnem življenju in tudi po farah silno hitro padalo. Toda samo temeljitejše in obširnejše znanje verskega nauka ni moglo roditi bolj vernega in bogovdanega življenja.

Obe svetovni vojni sta industrializacijo in s tem razkristjanjenje še bolj pognali v tek. Za vero neugodne razmere so se pomnožile in poudarile.

Kulturna občila kot časopisje, mesečniki, tisk, kino, radio in televizija so iz dobičkaželjnosti ali pa tudi z namenom, da bi omajali vero, širili versko brezbriznost ali pospeševali celo brezboštvo. To je še bolj omajalo že tako bolno versko življenje.

6. Poskusi verske obnove

Za obnovo in prilagoditev verskega življenja novim okoliščinam, je na raznih področjih začelo delovati mnogo moderno usmerjenih javnih delavcev in spravilo v tek razna gibanja, ki so v mnogočem pripravila delo 2. vatikanskega cerkvenega zbora za obnove verskega in cerkvenega življenja. Naj navedemo najvažnejša.

Liturgično gibanje³ hoče zopet pritegniti široke množice ljudstva k aktivnemu sodelovanju pri sv. obredih in bogoslužju. Posebno sv. maša in evharistija naj bi zopet postali središče verskega in bogovdanega življenja.

Biblično gibanje skuša vernike privedi do osebnega branja svetih knjig in s tem do osebno doživete vere.⁴

Katehetsko gibanje⁵ si stavi za cilj življenjski način poučevanja verskih resnic. Poleg liturgičnega življenja, karitativnega dejstvovanja in oznanjevanja evangelija je sistematičen verski pouk šoloobveznih otrok ali verouk najvažnejša dejavnost Cerkve. Prav v moderni družbi je bodočnost Cerkve v veliki meri odvisna od ustreznega verouka.

Gibanja za obnovo in prilagoditev vseh vej verskega udejstvovanja, ki naravnost ali posredno pospešujejo versko življenje: cerkvena glasba, cerkvena umetnost (slikarstvo, kiparstvo in arhitektura) itd.

³ Liturgična obnova se je začela sredi prejšnjega stoletja v velikih benediktinskih samostanih Solesmes, Beuron, Maredsous, Maria Laach. Omejevala se je na notranje življenje posameznih samostanskih skupnosti. Ko je pa Pij X. posebno mladini priporočil živo liturgično življenje, so v raznih deželah vodilni katoliški možje liturgično obnovo benediktinskih samostanov sprejeli v svoj program in tako začeli liturgično gibanje. Mnogo sta si za liturgično obnovo prizadevala Romano Guardini in Josef Jungmann. Za obnovo ljudske liturgije si je pridobil velike zasluge Pius Parsch (1894—1954).

⁴ Katoliško biblično gibanje je zraslo iz želje, da bi najprej katoliški izobraženci potem pa tudi vse krščansko ljudstvo moglo božje razodetje črpati iz neposrednih virov. Zato je najprej poskrbelo za nove prevode vseh knjig sv. pisma iz izvirnikov, potem pa je skušalo ustanoviti tiskarska in knjigotrška podjetja, ki bi za cenen denar vsakemu verniku omogočila osebno sv. pismo. Posebno močno je bilo biblično gibanje v Nemčiji, kjer je bilo leta 1933 ustanovljeno Katoliško biblično gibanje, ki ga je pa nacistična vlada kaj hitro prepovedala. Gibanje je svoje delo nadaljevalo pod imenom Katoliško delo za biblijo in se je po vojni razširilo v mogočno organizacijo, ki je pognala v gibanje zanimanje in navdušenje za sv. pismo po skoraj vseh deželah.

⁵ Katehetsko gibanje se je začelo 1902 v Münchnu na Bavarskem. Trudilo se je za uporabo psiholoških in didaktičnih dognanj pri verouku. Kmalu je zavzelo ves svet. Prim. Valter Dermota, Katehetske metode, Ljubljana 1966. stran 9—18.

II. NALOGE VERSKEGA POUKA V LUČI 2. VATIKANSKEGA CERKVENEGA ZBORA

Skoraj v vseh šestnajstih uradnih listinah 2. vatikanskega cerkvenega zbora srečujemo v uvodu misel, da je treba obnoviti krščansko življenje. Obnova krščanskega življenja pa pomeni povečanje in poglobitev vernosti, pobožnosti in bogovdanosti. Moderni človek naj doživi notranjo in zavestno povezanost z Bogom, svojim Stvarnikom, zadnjim ciljem, ohranjevalcem v bivanju, ki v previdnosti skrbi za človeka. Zave naj se velike dobrine božjega otroštva, po katerem ga je Bog poklical za pravega člana svoje božje družine. Zave naj se pa tudi padca prvih staršev in odrešilnega dela Jezusa Kristusa, ki v Cerkvi nadaljuje svoje posvečevalno delo. Tako narava kakor nadnarava vodita človeka k prostovoljni in zavestni podaritvi svojega bitja Bogu in ga navajata, da naveže z Bogom najgloblje stike (= religija).⁶ Priznanje svoje odvisnosti pa naj pokaže v bogoslužju in v ostalem življenju po božji volji, posebno pa še v izvrševanju del krščanske ljubezni.

Človek se uvede v tako življenje po veri in iz vere z oznanjevanjem blagovesti odrešenja, z izpovedovanjem svoje vernosti v bogoslužju, s pričevanjem svojega krščanstva v delih krščanske ljubezni in v krščanskem nauku.

Prav radi svojega odločilnega vpliva na obnovo krščanskega življenja stavi 2. vatikanski cerkveni zbor krščanski nauk ali verouk v ospredje prizadevanja pokoncilске Cerkve.

1. Poučevanje verouka je ena izmed najvažnejših nalog škofov

Odlok o pastirski službi škofov v Cerkvi pravi v št. 12: »Kot učitelji naj oznanjajo ljudem Kristusov evangelij. Ta dolžnost zavzema med glavnimi škofovimi nalogami prvo mesto.«

Škofje in njihovi pomočniki duhovniki (prim. Odlok o službi in življenju duhovnikov, 2) vršijo svečeniško, pastirsko in učeniško službo. Koncil pa stavi učeniško službo v obliki oznanjevanja evangelja na najbolj odlično mesto.

2. Verski pouk naj bo prilagojen potrebam vernikov

Škofje (in duhovniki) naj krščanski nauk »razlagajo na način, ki je prilagojen sodobnim potrebam in ustreza težavam in vprašanjem, ki najbolj mučijo in tarejo ljudi... Pri učenju tega nauka naj dokazujejo materinsko skrb Cerkve za vse ljudi, verne in neverne — posebno skrb pa naj posvečajo ubogim in slabotnim, saj jih je k tem poslal Gospod oznanjat evangelij« (Odlok o pastirski službi škofov v Cerkvi, št. 13; primerjaj tudi začetek št. 14).

⁶ Slava Boga Očeta v Kristusu je v tem, da ljudje zavestno, svobodno in hvaležno sprejmejo v Kristusu dovršeno božje delo in to razodevajo v vsem svojem življenju. (Odlok o službi in življenju duhovnikov 2.)

Izhodiščna točka naj bo človek v svoji vsakdanji resničnosti in ne teološko izdelan in pojmovno izoblikovan nauk. To velja še posebno za otroke, ki čisto na svojski način ter v zelo omejenih možnostih sprejemajo resnico. Večni zaklad resnice je treba prenesti v čas in neskončno resnico prilagoditi omejenim otrokovim zmožnostim.

3. Verski pouk naj se naslanja na sveto pismo, izročilo, bogoslužje, na učiteljstvo in življenje Cerkve

»Ta pouk naj se naslanja na sveto pismo, izročilo, bogoslužje, na učiteljstvo in življenje Cerkve« (prav tam št. 14).

Starejši verski učbeniki in katekizmi so se naslanjali posebno na dognanja teološke znanosti, zelo malo so pa upoštevali bogoslužje, dejavno življenje Cerkve in sv. pismo. Današnji učbeniki naj izhajajo iz konkretnega življenja cerkvene občine, prikazujejo delo odrešenja na osnovi sv. pisma, se poslužujejo bogoslužja ter v luči izročila in cerkvenega učiteljstva razlagajo verski nauk.

4. Pri verskem pouku naj škofom in duhovnikom učinkovito pomagajo laiki

Hierarhija poverja »laikom nekatere službe, ki so tesneje združene s pastirsko službo, kakor npr. pri poučevanju krščanskega nauka, pri nekaterih bogoslužnih opravilih in v dušnem pastirstvu« (Odlok o laškem apostolatu, št. 24).

Do nedavnega je bila navada, da so poučevali verouk samo duhovniki. Z ene strani je to narekovala previdnost, saj se je Cerkev morala braniti pred tolikimi zmotami, ki so jih mogli uspešno zavračati le dobro izšolani kateheti, z druge strani pa tudi ni primanjkovalo duhovnikov, ki so se posvečali samo pouku verouka. Danes pa imamo na razpolago celo vrsto teološko dobro izobraženih laikov, ki morejo duhovnika ne samo nadomestiti temveč v določenih okoliščinah po učinkovitosti prekositi. Na tak način ostane več duhovnikov prostih za čisto dušno pastirstvo.

5. Cilj katehetskega pouka je z naukom razsvetljena, živa, zavestna in dejavna vera

»Cilj katehetskega pouka je, da bi bila v ljudeh z naukom razsvetljena vera res živa, zavestna in dejavna« (Odlok o pastirski službi škofov v Cerkvi, št. 14).

Vera je bila dolgo časa, nad tisoč let, zvečine sad izročila in družinskih navad. Človeka so okoliščine (po božji previdnosti) naredile kristjana in iste okoliščine so tudi ohranjevale njegovo vero. Danes so se okoliščine spremenile in niso več ugodne za vero. Zato mora danes človek hote, zavestno, po lastni odločitvi priti do vere. Taka vera je verjetno Bogu tudi bolj všeč, saj je Bog naredil človeka po svoji podobi, da se kot oseba prostovoljno odloči za Boga.

SKLEP

Pouku v veri je v raznih dobah cerkvene zgodovine pripadel različen delež v oznanjevanju odrešenja.

V času katehumenata je verjetno dosegel višek: saj so bili katehumeni sprejeti v Cerkvi le potem, ko so dokazali nravno zanesljivost in primerno poznanje krščanskega nauka.

Srednji vek je gojil predvsem pobožnost in bogočastje, na izrecno znanje verskega nauka pa ni preveč pazil. To se je kruto maščevalo v času protestantizma, ko je zaradi neznanja verskega nauka mnogo ljudi odpadlo od katoliške Cerkve.

V novi dobi je Cerkev skušala z urejenim verskim poukom dati vernikom zadostno znanje. Spremenjene družbene okoliščine in preveliko poudarjanje verouka kot šolskega predmeta pa je pripeljalo k pojemanju vernosti, pobožnosti in bogoslužnosti. Tako je verouk izgubil svoj sakralni in izrazito religiozni značaj.

Danes po 2. vatikanskem cerkvenem zboru skuša Cerkev svoje vernike času primerno poučiti. Glavni poudarek pa stavi na osebno, zavestno in hoteno doživetje vere, ki naj bi dobilo izraz v resnični pobožnosti in bogoslužnosti.

»Credo, quia absurdum«

Anton Strle

Summarium: Etiam diebus nostris interdum asseritur christianos absurda credere debere ac velle. In articulo nostro ostenditur — utique non polemice — hanc affirmationem sine vero fundamento esse et tantummodo ex praeiudiciis ortum habere. Praeiudicia illa, ut videtur, innituntur praesertim in quatuor modis loquendi resp. conceptibus perperam intellectis et aliquando etiam a catholicis non satis bene expositis. Quattuor sunt etiam partes articuli.

Primo agitur breviter de modo loquendi »paradoxali«, quo aliquando auctores ecclesiastici antiqui (praesertim Tertullianus, partim Augustinus) et etiam recentiores in rebus fidei exprimendis utuntur, quin rationabilitatem fidei negare vellent. — *Secunda* occasio praeiudiciorum illorum sunt »mysteria« fidei christianae, male intellecta. Delineatur ergo in hac longiori parte verus sensus »mysterii« christiani, etiam in luce doctrinae Concilii Vat. II. Obiectum »fidei cum solidis argumentis oblatae« (Const. past. De Eccl. in mundo huius temporis n. 20, 2) non est et non potest esse aliquid contra rationem, at necessario supra rationem, quia hoc obiectum est Deus in sua immensitate et caritate liberrima, in »mysterio Christi« realizata. — *Tertia* pars disserit de sensu ecclesiastico »dogmatis«, a sensu prophano »dogmatismi« valde diverso. Et allegatur doctrina Cardinalis J.-H. Newman, scilicet religionem revelatam necessario exigere sic dictum »principium dogmaticum«, i. e. magisterium ecclesiasticum, a Christo Domino infallibilitate in rebus fidei et morum praeditum. Sed his non obstantibus fides est rationabile et non caecum obsequium; et valet illud S. Thomae: catholicus »non crederet, nisi videret ea esse credenda« (2—2 q. 1 a. 4 ad 2). — Etiam auctores catholici nonnumquam affirmant, christi-fidelem in actu fidei faciendo et ex fide vivendo ad alleam subiendam (Wagnis, risque!) paratum esse debere seu saltum in abyssum absurdum facere obligatum esse. Haec quoque locutio ansam dare potest opinioni de irrationabilitate fidei. Attamen huiusmodi affirmationes auctorum vere catholicorum attente perspicienti patet, his non agi de aliquo saltu caeco in tenebras, sed de illa

fide, qua — exemplum Abraham sequens — credit contra spem in spem (Rom 4, 18). De hoc breviter in quarta parte. — Et concluditur: Non »credo, quia absurdum«, sed »scio cui credidi« (1 Tim 1, 12)!

Stavek »Credo, quia absurdum« pomeni: »Prav zato verjamem (ali verujem), ker je nesmiselno.« Z nekatoliške strani mnogokrat trdijo, da je to nekakšno geslo katoličanov, ki da z vero sprejemajo za resnične takšne stvari, ki so v očitnem protislovju z zdravim razumom. Še letos so mogli stotisočeri Slovenci brati ta očitek na račun vernih katoličanov, češ da se oklepajo nečesa protirazumskega.

Večkrat spravljajo to trditev v zvezo s »skrivnostmi« in z »dogmatičnostjo« krščanstva, češ da je dogma »mnenje, ki ga je treba sprejeti brez kritične misli«, ¹ ker ga pač pred razumom ni mogoče opravičiti.

Včasih celo katoličani v neki prešernosti ali pa nepremišljenosti, kdaj tudi v neki delni nenaklonjenosti vsemu, kar je razumskega, govorijo tako, da nevernim ljudem dajejo povod za takšno mišljenje o odnosu katoliške vere in vernosti do razuma. Pri tem seveda ne mislijo na to, da pač velikanska večina ljudi le ni pripravljena postavljati svoje življenje in žrtve, ki jih to življenje zahteva, na majave in nezanesljive temelje nepreverljivih mnenj, pa naj bi se zdelo še tako koristna. Nekje na dnu človekovega bitja je vendarle prepričanje, čeprav se tega morda večinoma ne zavedamo, da je navsezadnje »samo resnica interesantna«, kakor se glasi znani izrek E. Gilsona, odličnega francoskega filozofa in še odličnejšega poznavavca srednjeveške filozofije.²

Da bi trditev »credo, quia absurdum« na račun vernih katoličanov nastala brez sleherne, vsaj navidezne opore in povoda s strani katoličanov samih in tudi s strani pojma krščanskega verovanja, si je že vnaprej težko misliti. Seveda pride do takšnih trditev tudi iz subjektivnih razlogov na strani nevernih ljudi samih, k čemur prispevajo tudi razne okoliščine današnjega časa, ki pospešujejo enostransko zaverovanost mnogih ljudi v pozitivne znanosti³ in skoraj nujno zbuja pohujšanje in odpor zoper vse, kar hoče biti »skrivnost« in »dogma«. Tega se je zavedal tudi 2. vatikanski koncil, ko pravi v konstituciji o Cerkvi v sedanjem svetu: »Seveda more današnji napredek naravoslovnih ved in tehnike, ki na osnovi svoje metode ne morejo prodreti do najglobljih temeljev stvarnosti, pospeševati nekaj fenomenalizem in agnosticizem, če raziskovalna metoda, ki jo uporabljajo te stroke, začne po krivici veljati za najvišji pravec odkrivanja celotne resnice. Obstoji celo nevarnost, da bi človek v prevelikem zaupa-

¹ Tako beremo v »Priročnem leksikonu«, Slov. knj. zavod, Ljubljana 1955, str. 150.

² Prim. M. Nédoncelle, sest. E. Gilson, v: Catholicisme hier — aujourd'hui — demain V (Pariz 1957) 26—28.

³ Pastoralna konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu, št. 5, 1. odst., pravi: »Današnji nemir duhov in sprememba življenjskih razmer je v zvezi z bolj obsežno preobrazbo. Ta preobrazba je v tem, da na področju oblikovanja duhov dobivajo vedno večji pomen matematične in naravoslovne vede ter vede, ki se ukvarjajo s človekom samim, na področju dejavnosti pa tehnika, ki se je rodila iz omenjenih ved. Ta pozitivno-znanstveni duh oblikuje kulturo in način mišljenja drugače kakor v prejšnjih časih...« — Kadar bom še navajal kak tekst iz dokumentov 2. vatikanskega koncila, se bom držal okrajšav, ki so že uvedene v slovenskem prevodu.

nju v današnja odkritja mislil, da sam sebi zadostuje, in da ne bi več iskal višjih stvarnosti« (čl. 57, 5). Koncil sicer pristavlja: »Vendar pa ta obžalovanja vredna dejstva niso nujna posledica današnje kulture in nas ne smejo zavesti v skušnjava, da ne bi priznavali njenih pozitivnih vrednot... Vse te pozitivne vrednote morejo biti nekakšna priprava na sprejem evangeljskega oznanila« (čl. 57, 6). Toda dejstvo nekega odpora modernega človeka že do samega govorjenja o »skrivnostih« in o »dogmatičnosti«, včasih tudi o »tveganju«, ostane nespremenjeno.

O subjektivnih razlogih, ki nekatere ljudi nagibljejo k trditvam, da se verni ljudje oklepajo nesmiselnih, protirazumskih stvari, se tukaj ne bomo spraševali. Tudi ne direktno o pojavih današnje kulture, kolikor pospešujejo takšno miselnost. Sedaj nam gre le za tiste prvine, ki jih je mogoče najti pri katoličanih samih in v katoliškem pojmovanju vere in ki so takšne, da morejo dati povod za omenjeno trditev o verovanju katoličanov.

Ce odmislimo od praktičnega odnosa katoličanov do razumskega spoznavanja sploh — na kar se tukaj ne bomo ozirali — se zdi, da je treba kot povod za trditev, omenjeno v naslovu, upoštevati predvsem sledeče: 1. paradoksalno izražanje, ki ga včasih najdemo že pri starih cerkvenih pisateljih, kadar govorijo o verskih resnicah, kdaj tudi v novejšem času; 2. dejanska nedoumljivost verskih »skrivnosti«; 3. »dogmatičnost« krščanstva; 4. izražanje, ki ga včasih najdemo pri katoličanih samih, češ da je vera »tveganje« ali da mora biti združena s tveganjem.

1. PARADOKSALNOST IZRAŽANJA

1. V obliki, kakršno ima v naslovu, trditve ni mogoče najti pri nobenem cerkvenem pisatelju prvih krščanskih stoletij, pa tudi ne pri poznejših. Zdi pa se, da je zanjo dal povod Tertulijan (umrl po 220), in sicer v spisu »De carne Christi«. Zoper gnostike, ki so resnično Kristusovo rojstvo imeli za nezdružljivo z njegovim božjim dostojanstvom in so zato trdili, da si je Sin božji privzel le navidezno telo, piše Tertulijan v svojem slogu, ki tako zelo ljubi antiteze in paradokse: »Božji Sin se je rodil — ni sramotno, ker je treba to imeti za sramotno; in božji Sin je umrl — povsem lahko je verovati, ker je protislovno; in pokopani je vstal — gotovo je, ker je nemogoče.«⁴

Na omenjenem mestu Tertulijan poudarja paradoks, to se pravi navidezno nemožnost rojstva in smrti božjega Sina ter nemožnosti, da bi Kristus poveljčan vstal, ko je vendar bil pokopan. In to stori na način, ki je sploh lasten njegovemu nagnjenju k skrajnostim in k samovoljnemu pretiravanju tako v življenju kakor v pisateljevanju. Poleg tega je treba upoštevati Tertulijanov odpor do filozofije in filozofov, zlasti do Aristotela. Znana je v tem oziru Tertulijanova trditev, ki ima sicer v sebi globoko zrno resnice, pa je v celoti nikakor ni mogoče sprejeti: »Ni nam treba radovednosti, odkar je prišel Jezus Kristus, in tudi ne raziskovanja, odkar imamo evangelij. Ko verujemo, ne želimo ničesar, kar naj bi še nadalj-

⁴ Tertulijan, De carne Christi 5: R. de Journal, Ench. patr. 353.

njega verovali. Saj kar vnaprej verujemo, da ni ničesar nadaljnjega, kar bi še morali verovati.⁵

Sicer pa moramo priznati, da tudi Tertulijan mnogokrat naglaša skladnost med razumom in vero. A na mestu, iz katerega je nastal stavek »Credo, quia absurdum«, hoče iz neznatnosti in nebogljenosti sredstev, ki jih je Bog uporabil za uresničenje odrešenja, pokazati na božji izvor in božje bistvo krščanstva; nikakor pa noče pripisati krščanstvu resnične nesmiselnosti.⁶ Reči hoče: Skrivnost učlovečenja, na katerem sloni krščanstvo, ne more biti predmet golega razuma; najglobljih skrivnosti krščanstva v tem življenju nikdar ni mogoče do dna razumeti, nikoli ni mogoče z naravnim umovanjem dobiti notranje razvidnosti o njih — verske skrivnosti v najožjem pomenu so predmet vere, ki pa seveda tega predmeta kot od Boga razodetega ne sprejme brez razumskih temeljev, brez trdnih razumskih nagibov, tako da je pri tem pravzaprav podana prava »zunanja razvidnost«, katero moremo primerjati s spoznanjem zgodovinskih dejstev, glede katerih tudi ne moremo dobiti »notranje razvidnosti«. V bistvu hoče Tertulijan reči isto, kar sv. Pavel: »Judje zahtevajo znamenj in Grki iščejo modrosti, mi pa oznanjamo Kristusa križanega, Judom pohujšanje, a poganom nespamet, njim pa, kateri so poklicani, Judom in Grkom, Kristusa, božjo moč in božjo modrost. Kar je namreč pri Bogu nespametno, je modrejše od ljudi...« (1 Kor 1, 22 ss.) Seveda pa bi se tudi Tertulijan ne bil pripravil potegovati za kaj takega, o čemer bi vedel, da je resnično nekaj protislovnega, še manj sv. Pavel, ki je vse kaj drugega kot iracionalist. Če bi bil kaj takega, ne bi govoril s takim poudarkom: »Ne sramujem se, zakaj vem, komu sem veroval, in sem prepričan, da more moj zaklad ohraniti za oni dan« (2 Tim 1, 12).⁷ Vera je sv. Pavlu bistveno »rationabile obsequium«, »razumna pokorščina« (Rimlj 12, 1).

2. Nekateri pripisujejo stavek »Credo, quia absurdum« sv. Avguštinu.⁸ Vendar besed v tej obliki v Avguštinovih spisih nikjer ni mogoče najti. Še manj je mogoče trditi, da Avguštini ni bil tudi razumsko prepričan o resničnosti vsega, kar krščanstvo uči kot nauk božjega razodetja. Naj je še tako resnično, da sv. Avguština po pravici imenujemo »učitelja srca«,⁹ bo vendarle držala tudi trditev, da si sv. Avguštini izpolnitve človekovega najglobljega hrepenenja sploh ne bi mogel predstavljati v čem drugem kakor v dosegi resnice. »Če jih (ljudi, ki vsi žele biti srečni) zapovrstjo vprašam, ali jim je ljubše veselje nad resnico ali nad zmoto, mi bodo brez oklevanja odgovarjali, da nad resnico, prav tako, kot mi bo vsakdo brez obotavljanja potrdil, da želi biti srečen. Saj srečno življenje vendar ni drugega ko veselje ob resnici, veselje ob tej pa veselje nad teboj, ki si resnica, moja luč, zdravje mojega obličja, moj Bog... Duša se, kakor je že sirotna, tudi tako rajši veseli ob resnici nego ob zmoti. Srečna bo

⁵ Tertulijan, De praescr. haereticorum 7: RdJ, Ench. patr. 288.

⁶ Več o tem glej M. Pribilla, v: StdZ 103 (1922) 237.

⁷ Prim. J. B. Bauer, v: Bauer (hrsg), Bibeltheologisches Wörterbuch, Graz-Wien-Köln 1959, 782.

⁸ Sv. Avguštini, In Ev. S. Joan. 8, 37.

⁹ Prim. fra Ljubo Lučić, Izabrana pitanja iz apologetike sv. Avguština, v: Dobri pastir 15—16 (Sarajevo 1966) 36—40.

torej tedaj, kadar se bo prosta vseh ovirajočih težav veselila ob edini Resnici, po kateri je resnično vse, kar je resnično.«¹⁰

3. Niti Luther, čigar nauk se od katoliškega razlikuje med drugim zlasti tudi po tem, da skrajno črno gleda na človekovo naravno umovanje in na tem umovanju sloneče naravno hotenje,¹¹ bi pač za nič na svetu ne bil pripravljen dejansko sprejeti za resnico kaj takega, kar bi njemu samemu razum jasno izkazal za nesmiselno. Če so kdaj Luthru pripisovali stavek »Credo, quia absurdum«, je bilo tudi tukaj pravzaprav samo nespozumljenje, ki je dobivalo svojo hrano v Luthrovem premnogokrat skrajno drznem izražanju. V resnici pa po Luthrovem nauku kristjan živi v popolni gotovosti, da se je božje razodetje v Kristusu dejansko izvršilo in da je to razodetje čista resnica, ki človeka v njegovi naravni grešnosti obsoja, a hkrati rešuje. »Vera je drzno zaupanje v božjo milost, tako gotovo, da bi kristjan tisočkrat rad umrl za prepričanje o tem,« pravi Luther.¹²

Podobno kakor o Luthru samem bi lahko rekli o vernih evangeličanih sploh, čeprav je pri njih nezaupanje v odnosu do razuma, zlasti od E. Kanta (u. 1804) naprej, močno razširjeno. Navedimo iz zelo upoštevane evangeličanskega teološkega leksikona razpravo o veri. Tam npr. pravi H. Grass: »Vera zahteva zase vse človekove duhovno-duševne sile. Tudi srce ne sme nasprotovati intelektu, saj srce pomeni središče osebe. Primerno je, da označimo eksistenco, v kateri pride človek k samemu sebi, kot kraj verovanja; toda le, če pazimo na to, da pri tem ni mišljena eksistenca kot taka, marveč eksistenca v svojem odnosu do Boga. Če vera prežme razne duševne zmožnosti, ustreza to različnim momentom človekovega bitja. Človeku je lastna neposrednost čustva in čutenja, jasnost in pripravljenost razuma, odločnost in pripravljenost na delovanje v hotenju, brezpogojnost vesti. Enostransko poudarjanje razuma vero intelektualizira. Poudarjanje čustva napravlja vero sentimentalno ali estetično in daje potuho psihologiziranju. Poudarjanje volje in vesti teži v smer moralizma.«¹³

Niti luteranski pojem verovanja torej v splošnem ni tak, da bi mu mogli upravičeno očitati iracionalizem ali celo določno trditi, da se vernik v svojem dejanju verovanja odloča zoper svoje jasno razumsko spoznanje.

Kaj naj še le rečemo o katoliškem pojmovanju verovanja! Znani münchenski profesor za filozofsko propedeutiko in za fundamentalno teologijo dr. Gottlieb Söhngen pravi: »Naprtiti katoliškemu načinu mišljenja ‚credo, quia absurdum‘, kakor se je kdaj zgodilo, je preprosto zoper dober

¹⁰ Sv. Avguštin, Confessiones 10, 23; slovenski prevod A. Sovre, Celje 1932, 161 sl. Znale so zlasti Avguštinove besede: »Beata quippe vita est gaudium de veritate« (PL 32, 793).

¹¹ Prim. Denz. 776, kjer je kot 36. zmota M. Luthra naveden tale stavek: »Liberum arbitrium post peccatum est res de solo titulo; et dum facit, quod in se est, peccat mortaliter.«

¹² M. Luther, WADB 7, 10, 167 sl., nav. W. Stache, v teološkem leksikonu: Die Religion in Geschichte und Gegenwart (odslej okr. RGG) II³ (Tübingen 1958) 1559.

¹³ H. Grass, v: RGG II³, 1607.

okus.«¹⁴ Prvi vatikanski koncil označuje verovanje kot »z razumom skladno poslušnost«. In takšno stališče je katoliška teologija, zlasti v svoji sholastični obliki, vedno zavzemala in ga še danes. Čeprav teologija v raznih časih svojega razvoja naglaša zdaj bolj to zdaj bolj ono izmed treh »subjektivnih počel« verovanja (milost, razum, volja), vendar nikdar ne izključuje in ne sme izključiti iz dejanja verovanja razuma; saj bi sicer postala vera nekaj nečloveškega, celo protičloveškega.

2. VERSKE SKRIVNOSTI

a) Pojem skrivnosti

Ko govorimo o skrivnosti, je potrebno omeniti najprej različne pomen, ki jih ima ta beseda v katoliški teologiji in tudi v oznanjevanju.

Tu mislimo samo na skrivnosti nadnaravnega reda, ne pa na naravne skrivnosti, o katerih je npr. govoril Pij XII. 7. 9. 1952, ko je v Castel Gandolfu sprejel v avdienco udeležence 8. svetovnega kongresa mednarodne astronomske zveze: »Možje, ki so zelo globoko prodrli v skrivnosti kozmosa, pravijo, da ni nobene verjetnosti, da bi celo najbolj genialni raziskovalci kdaj mogli spoznati ali celo razrešiti vse uganke fizičnega vesoljstva. Te skrivnosti zahtevajo in spričujejo eksistenco vzvišenega duha, božjega Duha, ki vse, kar je, ustvarja, vzdržuje, vlada in torej z najvišjim zrenjem prodira v zadnje globine vsega — tako danes kakor na začetku prvega dneva stvarjenja.«¹⁵

Skrivnosti nadnaravnega reda pa se spet dele v skrivnosti drugega reda in v skrivnosti prvega reda ali v najožjem pomenu. Tu nam gre le za skrivnosti v najožjem pomenu.

Skrivnost v tem pomenu je pravzaprav samo ena: Skrivnost neskončnega Boga, kakršen je sam v sebi, ki pa se je po Jezusu Kristusu razodel človeštvu, ker je od vekomaj hotel človeštvo napraviti deležno svojega notranjega življenja. Porazdeliti jo moremo v tri skrivnosti: presv. Trojica, učlovečenje božjega Sina, naša zveza s Kristusom po Svetem Duhu (= nadnaravno posvečenje človeka).¹⁶ Izhodišče za spoznavni in nadnaravno življenjski dostop do skrivnosti Boga, kakršen je sam v sebi (takšno bogastvo blaženega življenja je v njem, da njegovo večno in neprenehno spoznavanje in ljubezen nista le dejanji, temveč osebi, a tako, da sta Sin in Sveti Duh nosilca iste neizmerne božje narave kakor Oče, ki je njuno večno počelo, ne da bi sam izhajal iz kakega drugega počela), je »Kristu-

¹⁴ G. Söhngen, v: LThK III² (1959) 39.

¹⁵ Pij XII., *Discorsi e radiomessaggi*, XIX, Roma 1953, 283. Prim. Pierre Lecomte de Noüy, *La dignité humaine*, Paris 1952, 120: »Če bi mogel Boga razumeti, ne bi mogel verovati vanj«; str. 140 sl.: »Nešteto temin, ki nanje naletimo, nam dokazujejo, da smo dosegli le skorjo. Nespametno je torej meriti božjo vsemogočnost z našimi merili časa in prostora«; 142: »Grobo napako bi napravili, ako bi ocenjevali umetniško vrednost kake slike z decimetrom ali vrednost simfonije s pomočjo peščene ure. Ne smemo torej kategorije časa zanašati v naše umevanje človeškega razuma ali zavesti ali razvojnega procesa...«

¹⁶ Prim. K. Rahner, v: LThK IV² (1960) 596; dalje H. Mühlen, *Una persona mystica*, München-Paderborn-Wien 1964, 22.

sova skrivnost«, v kateri ima svoj temelj tudi skrivnost našega posvečenja, ki je pa pravzaprav istovetna s skrivnostjo Cerkve, saj je po nauku 2. vatikanskega koncila »Bog hotel ljudi posvečevati in zveličati ne posamič in brez vsakršne medsebojne zveze, temveč jih je hotel narediti za ljudstvo, ki bi ga v resnici priznavalo in mu sveto služilo« (KC 9, 1).

Posebej je glede skrivnosti Cerkve, ki je skrivnost ravno zaradi svoje tesne povezanosti s Kristusovo skrivnostjo in zato s skrivnostjo notranjega božjega življenja, dejal papež Pavel VI. v svojem govoru ob začetku 2. zasedanja 2. vatikanskega koncila, dne 29. sept. 1963: »Cerkev je skrivnost, to se pravi skrivnostna stvarnost, katera je docela prešinjena z božjo navzočnostjo in je zato takšne narave, da daje priliko za vedno nova in vedno globlja spoznanja o njej.«¹⁷

Že iz tega vidimo, da skrivnosti ne smemo pojmovati zgolj s stališča spoznavanja, kakor so jo do pred nedavnim navadno pojmovali zapadni teologi nekako od 14. stol. dalje. Sv. Tomažu je namreč še bila skrivnost nekaj več kakor pa le razodeta resnica, ki je s samo lučjo naravnega umovanja ne moremo spoznati niti glede na njeno dejstvo (an sit = ali je), kaj šele glede na njeno bistvo (quid sit = kaj je), za katero pa nam jamči božje razodetje. Sv. Tomažu in drugim velikim teologom — opirali so se na sv. pismo in izročilo — je bila skrivnost najprej skrita stvarnost, ki jo je mogoče dojeti le z vero in v veri — in sicer je ta stvarnost skoraj vedno Kristusovo odrešilno dejanje sploh, ali pa posamezni odrešitveni dogodki iz Kristusovega življenja na zemlji, v bogočastnem področju evharistija, v kateri se ponavzočuje Kristusovo odrešitveno dejanje, to je velikonočna skrivnost trpljenja, smrti in poveljanja. V najnovejšem času se zlasti z drugim vatikanskim koncilom¹⁸ spet vračamo k starejšemu, globljemu in polnejšemu pojmovanju in ne mislimo več le na abstraktno »skrivnost«.¹⁹

b) Zunanja razvidnost verskih skrivnosti

Seveda pa se s takšnim bogatejšim pojmom skrivnosti samo po sebi še nič nismo izmaknili ugovorom in težavam, ki jih imajo ob verskih »skrivnostih« nevarni in več ali manj tudi iskreno verni ljudje. Skrivnost tudi še ob takšnem pojmovanju ostane tako z ozirom na dejstvo kakor z ozirom na svoje bistvo zgolj naravnemu umovanju nedosegljiva, čeprav daje, če se zares odpremo za njeno svetlo-temno luč, popolnoma novo smer in novo vrednost našemu življenju. K. Adam pravi: »Nad vsem našim verskim spoznanjem in nad vsem našim verskim življenjem, ki iz tega spoznanja poteka, leži dih nepojasnenosti [Rätselhaften], nepopolnosti in s tem nezadoščenosti [Sichbescheidenmüssens], dih melanholije, kakršno je videl Nietzsche nad grško marmornato plastiko. Ne hodimo v soncu, v poltemi stopamo. Pač nam daje naša vera gotovost, da svet nadnaravnega ni zgolj sanja, temveč čista resničnost, resničnost Boga

¹⁷ AAS 53 (1963) 848.

¹⁸ Že 1. pogl. konstitucije o Cerkvi nosi naslov »Skrivnost Cerkve«. Mnogokrat govori koncil o »Kristusovi skrivnosti«. Prim. KC 8, 4; 28, 1; B 14, 1; LK 2; 100; D 13, 2, 3; 14, 2; 22, 3.

¹⁹ B. Neunheuser, v: LThK² (1962) 730.

in njegovega večnega življenja. Naš cilj je torej jasen, tudi za pot tja vemo. A to veličastno resničnost vidimo le zastrto in kakor iz daljave, podobno gorskemu sklopu, okoli katerega vise oblaki megle.«²⁰ Podobno je dejal J.-H. Newman: »Razodetje, ki nam prinaša za naše duše praktično in koristno spoznanje, prinaša prav v tem dejanju, še več — kakor se zdi — kot posledico tega dejanja, skrivnosti. Duhovno razsvetljenje dobimo za ceno intelektualne stiske.«²¹

Ali pa je morda zaradi te temnosti, ki je krščanskim verskim skrivnostim nekaj bistvenega, vernemu kristjanu treba delati nasilje svojemu razumu in se oklepati nečesa takega, česar pred razumom na noben način ni mogoče opravičiti, niti direktno niti indirektno?

Da odgovorimo na to vprašanje, se kratko ustavimo ob kriteriju resničnosti kakšne trditve.

Težko bo pač tajiti, da je edini zadnji kriterij resnice razvidnost. Če vidim, da stvar tako je in ne drugače, potem vem, da je resnična. Razvidnost pa je spet lahko ali neposredna ali posredna.

»Če je resnica umu prisotna... z neko jasnostjo, da duh objektivno istost subjekta in predikata ali samo v sebi ali v drugi resnici tako rekoč 'zre' ali 'vidi', tedaj je razvidnost neposredna. Posredna je razvidnost tedaj, če pride duh do 'gledanja' objektivne istosti med subjektom in predikatom kake sodbe šele po sklepanju.«²² — Razen tega pa moramo ločiti še notranjo in vnanjo razvidnost. Notranja je tedaj, kadar »nam podaja bodisi neposredno ali posredno uvid v resnico samo«. Sholastika imenuje to razvidnost *razvidnost vede* (*evidentia scientiae*). Drugačna pa je razvidnost, ki jo stari sholastiki imenujejo *razvidnost vere* (*certitudo fidei*). Tudi to drugo je neka resnična razvidnost, čeprav ne notranja. A. Ušeničnik navaja primer: »Sprejemem npr. za trdno nauk, da znaša povprečna razdalja do sonca 149 mil. km. Zakaj za trdno? Ali sem to notranje uvidel? Sam ne, ker nisem astronomično izobražen, a astronomi so izračunali in je torej njim (posredno) notranje razvidno. Meni pa je razvidno, da se na sodbo takih mož, verodostojnih strokovnjakov, lahko trdno zanesem. Jaz torej ne vidim, da je razdalja takšna in takšna (nimam razvidnosti vede), a vidim, da se brez strahu zanesem na vednost strokovnjakov in jim trdno verjamem (imam razvidnost vere). Ker ta razvidnost ne daje notranjega uvida v dejanstvo samo, ampak je le razvidnost, da ima nekdo drugi takšen notranji uvid, se razvidnost vere imenuje vnanja razvidnost (*evidentia extrinseca*).«²³

Obrnimo to na krščansko verovanje, ki ima za svoj predmet razodete božje skrivnosti. Ali ima tukaj dejanje verovanja kako razumsko osnovo? Ali more veren človek tudi tukaj uporabiti kriterij za zanesljivo spoznanje resničnosti razodetih resnic? Ali ima kako razvidnost, da vera ne uči izmišljenin? Sv. Tomaž (in z njim sploh katoliška teologija) pravi: »Ne bi veroval, če ne bi videl, da je treba verovati, in sicer zaradi razvidnosti

²⁰ K. Adam, *Das Wesen des Katholizismus*⁶, Düsseldorf 1931, 261.

²¹ J.-H. Newman, govor z dne 14. 6. 1829, v: Newman-Th. Haecker, *Die Kirche und die Welt*, Leipzig 1940, 151.

²² Aleš Ušeničnik, *Izbrani spisi VII*, Ljubljana 1941, 92 sl.

²³ Ušeničnik, n. d. 94.

znamenj ali zaradi česa podobnega.«²⁴ Etično pravilno usmerjen in razumsko zrel človek pravzaprav sploh ne bi smel verovati, če ne bi imel neke razvidnosti glede »predhodnih pogojev« (= praecambula), ki mu pokažejo, da se tukaj sme in celo mora zanesti.²⁵ Ni sicer nujno, da bi moral vsakdo ravno sam preštudirati tiste predpogoje; in to bi za premnoge tudi ne bilo mogoče, ko je vendar polno neposrednih dolžnosti, katere smo v danih okoliščinah dolžni spoelnjevati. Tudi v tem primeru je v neki meri utemeljena delitev dela.

In kdo more utemeljeno in z vso absolutnostjo tajiti, da razumnemu človeku ni mogoče priti do trdnega prepričanja o bivanju osebnega Boga, ko vendar že preprostemu človeku npr. čudovite zakonitosti v vesoljstvu kar same po sebi prebujajo misel na Zakonodajavca? Kdo neki je kdaj dokazal ali bi mogel dokazati, da je na temelju vsega, kar okoli sebe vidimo in kar zaznavamo v samem sebi, v svoji duši in v svoji vesti, vse le slep slučaj, le neka slepa prasila. H. de Lubac, ki je znan strokovnjak za tovrstna vprašanja in ki je bil glavni avtor tistih odstavkov v konstituciji 2. vatikanskega koncila o Cerkvi v sedanjem svetu, ki govore o ateizmu, pravi: »Čeprav je ideja o Bogu po svoji vsebini zelo odvisna od dojemanja čutnega sveta in od družbenega reda, kajti po analogiji s tem dvojnim pojmujeemo sleherno stvar, vendar se pojavlja v človeštvu kot nekaj spontanega in izvirnega. Vsi poskusi, da bi jo iz česa 'izvedli' ali da bi jo na kaj 'reducirali', so v tej ali drugi smeri pogrešeni... Bog je tečaj, ki nenehno privlači slehernega človeka. Tudi tisti, ki menijo, da ga zanikajo, zoper svojo voljo pričujejo zanj, ko po besedi velikega Origena 'svoj neuničljivi pojem o Bogu pridevajo čemu drugemu,' samo da bi ga ne bilo treba Bogu.«²⁶

Ker pa krščanstvo ne ostane le pri trditvi, da biva osebni Bog, ampak gre naprej in trdi, da je v Jezusu iz Nazareta, ki je bil pod Poncijem Pilatom križan, Bog sam stopil na zemljo, je za razumsko trdno utemeljeno verovanje treba še nekaj več: treba je priti do prepričanja, da je bil Kristus res božji poslanec, da njegovim besedam lahko popolnoma zaupamo, brez strahu pred prevaro, in da smo mu celo dolžni zaupati, ko sam jasno izpoveduje, da je ne le božji poslanec, ampak božji Sin sam, ki je v odrešenje človeštva prišel na svet in to odrešenje s svojo smrtjo in poveličanjem dejansko izvršil, da nas sedaj po Cerkvi kot svojem orodju v Svetem Duhu prešinja z deležem poveličanega življenja svoje človeške narave, dokler ne bo človeštvo, ki je svobodno odgovorilo božji milosti, z vstajenjem mesa in s »prerojenjem sveta« (Mt 19, 28) dospelo do popolnega uresničenja odrešenja. In kristjani smo trdno prepričani, da je vse to resnično. Odločilno se je Kristus izpričal za božjega poslanca, še več, za božjega Sina in Odrešenika ter Kralja vesoljstva s svojim vstaje-

²⁴ Sv. Tomaž, S. th. 2—2 q. 1 a. 4 ad 2: »Non enim crederet, nisi videret ea esse credenda.« Pri verovanju samem je omenjena zunanja razvidnost samo »praecambulum«, predhodni pogoj, da more človek pametno verovati, a se v verovanju ne opira nanjo, ampak naravnost na božjo avtoriteto.

²⁵ Prim. sv. Tomaž 2—2 q. 60 a. 4; dalje J. Toneau, v: Initiation théologique III³, Paris 1961, 803 sl.

²⁶ H. de Lubac, v: J. de Bivort de la Saudée (hrsg.), Gott-Mensch-Universum, Graz-Wien-Köln 1956, 343 sl.

njem, ki je, če ga gledamo v zvezi s Cerkvijo, katera se je tako zavestno in določno sklicevala ravno na resničnost Kristusovega vstajenja, najtrdnější dokaz za resničnost celotnega Kristusovega nauka.²⁷ Francoski teolog D. Defrennes je zapisal: »Veliko nevednost pokaže tisti, ki si predstavlja prve kristjane kot prenapeteže in sanjače. Tak človek pozablja, da so sredi vsesplošnega propadanja kristjani zgradili Cerkev, ki je po 2000 letih kot najstarejša družba na svetu še vedno živa, da so prinesli nauk, ki je točno določen, plodovit in sposoben pametnega razvoja, pa tudi moralo, ki je trdna, zdrava in splošno veljavna. Ko je v 5. stol. rimsko cesarstvo propadlo, je bilo krščanstvo že sposobno za vse tiste osvojitve, ki so to, kar je antična civilizacija imela lepega in velikega, ne le kronali, ampak tudi ohranili kot trajno posest.«²⁸

Nekaterim pa prepričanje o Kristusovem božanstvu in zato tudi o resničnosti njegovega nauka in sploh krščanstva raste zlasti iz razmišljanja o Jezusovi osebnosti. K. Adam pravi: »Ne, niti Judje niti helenisti niso sami iz sebe mogli priti do tistega Kristusovega lika, ki sije in žari iz evangelijev. Beseda o ustvarjalni veri občestva in kult herojev je, če gledamo zgodovinsko, kriva in goljufiva beseda. In pristavimo: Če ne bi pretresljiva resničnost sama, enkratnost nedopovedljivo vzvišenega dogajanja tega Jezusovega življenja na galilejskih tleh na široko naslikala, si ne bi mogli nobeni človeški možgani izmisliti takega življenja ali ga skomponirati človeška umetnost. 'Neštevilni in strašni so' — je dejal nekoč Lavater — 'dvomi mislečega kristjana; a vse jih premaga Kristusova osebnost, ki je ni mogoče iznajti'. V resnici ni mogoče iznajti tega božjega Sina, ki na križu kliče: 'Moj Bog, moj Bog, zakaj si me zapustil' (Mt 27, 46). Ni mogoče iznajti tega presvetega, tega 'solus sanctus', ki je tovariš cestničarjem in grešnikom in ki se pusti maziliti od zaničevane prešuštnice. Ni mogoče iznajti tega Vstalega, Gospoda slave, ki poljubi izdajavca in molči, ko mu pljujejo v obraz... Noben Jud, noben Rimljan, noben Grk, noben German bi ne mogel in ne hotel nikdar izsanjati takega Zveličarjevega lika... Ne, ne, ta podoba Mesija evangelijev nima nikakega zemeljskega izvora. Ne moremo je razložiti verstveno-zgodovinsko, še manj jo z razlago sploh odstraniti. Neznanski [unheimlich] lik je, ta Kristus evangelijev, kakor strahovit misterij [tremendum mysterium], postavljen v našo sedanost. Zahtevajoč stoji pred nami kakor uganka, ki jo je treba rešiti, kakor vprašanje, ki je treba nanj odgovoriti. Kakor naša usoda stoji pred nami. Tako je: Jezus je naša 'krisis', naša sodba. Teksti so napisani, priče nastopajo. Gledati moramo. Svojega ušesa ne moremo zapreti.«²⁹

c) Gotovost, ki ne temelji na »popolni« ali »matematični« razvidnosti

Priznati moramo, da t. i. popolne ali matematične razvidnosti glede bivanja osebnega Boga in glede Kristusovega božanstva in s tem glede vsega, kar iz tega sledi glede resničnosti krščanstva, ni mogoče dobiti. Tu je mogoča samo t. i. nepopolna razvidnost, glede katere pa naj takoj

²⁷ Prim. V. M. J a c o n o, Il fatto di Risurrezione, v: Il simbolo IX—XI², Assisi 1960, 125—155, zlasti 147 sl.

²⁸ P. Defrennes, v: Gott-Mensch-Universum, 385.

²⁹ K. A d a m, Jesus Christus,² Augsburg 1933, 100 sl.

pripomnimo, da tudi takšno razvidnost ob danih pogojih modroslovje šteje za pravo razvidnost, na katero se je mogoče popolnoma trdno zagnati tudi pod logičnim vidikom in torej priti do prave gotovosti.³⁰

Glede velike večine življenjsko kar najbolj pomembnih resnic in dejstev moremo sploh priti samo do t. i. nepopolne gotovosti, ki bi jo mogli še bolj primerno imenovati gotovost (ali izvestnost) ob nepopolni razvidnosti; ob njej se duh ne umiri popolnoma, »a se vendar zaveda, da je v posesti resnice« in »da bi bilo nespametno, če bi se vdal težavam in zaradi njih popustil vidno logično zvezo resnic«.³¹ Neredki novejši modroslovci imenujejo to tudi moralno gotovost. Moralno gotove so tiste spoznave, ki jim um pritrdi »brez dvoma in trdno, a ne brez vpliva нравnega razpoloženja«. Sem spadajo takšne spoznave, ki močno vplivajo na нравno življenje, kar prav posebno velja ravno za verske spoznave.³² Imenuje se ta gotovost tudi svobodna (v nasprotju z nujno = certitudo necessaria) gotovost, ker pri njej nismo prisiljeni k priznanju, kakor se to zgodi npr. pri spoznavi, da je $2 \times 2 = 4$. Vendar tudi pri tej nepopolni, moralni ali svobodni gotovosti ni treba dodati predmetu samemu nekaj, kar bi izviralo le iz moralnih dispozicij, iz volje, kajti v takšnem primeru bi gotovost sploh ne bila več razumska in prava gotovost; volja le odbija nesmiselne dvome, ki se pri spoznavanju hočejo vsiliti, a ne doda predmetu ničesar iz svojega. Nesmiselne dvome pa ne samo smemo, marveč tudi moramo zavračati, in sicer ravno zato, ker ovirajo razum pri njegovem objektivnem spoznavanju.³³

Ne smemo pa misliti, da sta takšna razvidnost in iz nje izvirajoča nepopolna ali moralna³⁴ oziroma svobodna gotovost nekaj manjvrednega. Za veliko večino stvarnosti, ki so za nas nadvse važne in o katerih resničnosti smo trdno prepričani, moremo sploh imeti le »nepopolno« razvidnost in le »svobodno« ali »moralno« gotovost. V nekem pogledu je taka razvidnost in gotovost kljub svojemu imenu popolnejša kakor tista, ki se imenuje »popolna«; in isto je treba reči o primerjavi »svobodne« gotovosti

³⁰ A. Ušeničnik pravi: »V pravi izvestnosti [= gotovosti] so trije znaki. Prvi je trdnost sama, ki z njo pritegnemo kaki trditvi; namreč da ne dvomimo, tudi ne menimo samo, temveč smo trdno prepričani. Drugi je tisto, o čemer smo prepričani, npr. o svetu, da res biva, da je nekaj realnega, da ni le predstava v nas. Tretji je spoznanje, da je res tako, kakor mislimo, da se ne varamo in ne prenašamo le subjektivnih dojmov na ven«, n. d. 22.

³¹ Ušeničnik, n. d. 32; 95.

³² Ušeničnik, n. d. 100.

³³ Prim. sv. Tomaž 1 q. 1 a. 5 c. et ad 1. Prim. Ušeničnik, n. d. 98 sl.

³⁴ Paziti je treba na to, da ima »moralna gotovost« (ali izvestnost) lahko tri pomena: a) pomeni gotovost, ki sloni na moralnih zakonih (ne na metafizičnih ali fizičnih); b) svobodno gotovost, ki zavisi od moralnih dispozicij spoznavajočega subjekta, če naj bo prepričan o dejanstvu, glede katerega sploh ne more biti res smiselnega dvoma; c) v moralni teologiji pomeni moralna gotovost tako tisto gotovost, ki izključi vsak pameten dvom, kakor tudi gotovost — vsaj včasih — ki ni nič drugega kakor neka višja stopnja verjetnosti, na kar misli sv. Alfonz Ligvorijski, ko pravi: »Aliae enim sunt rationes, quibus iudicamus de rei veritate, aliae quibus iudicamus de honestate actionis«. O tem razlikovanju glej A. Ušeničnik, *Introductio in philosophiam*, Ljubljana (pred 1940, stilogr. kot skripta) 15. Tu je Ušeničnik še bolj precizno, čeprav kratko, izdelal nauk o izvestnosti kakor v svojih tiskanih delih.

z »nujno« (ki jo imenujejo tudi »absolutno«; reduktivno absolutna more postati tudi »nepopolna« gotovost).

Popolna, bodisi da je to empirična ali pa matematična razvidnost (in zato tudi »popolna« gotovost), je možna samo glede bitnosti, ki so nižje od človeške osebnosti. To je pri naravoslovnih in matematičnih spoznanjih, ki se po svojem bistvu nanašajo na kvantitativne odnose in ki nam omogočajo tudi razpolaganje nad snovjo, kolikor nam je pri snovi mogoče spreminjati kvantitativne odnose. Toda naravoslovno in matematično spoznanje je pravzaprav nekaj zelo revnega. Nič nam ne pove, kaj je pravzaprav snov, kaj je pravzaprav število, kaj električnost, privlačnost itd. Pač pa nam da z veliko točnostjo spoznati, kakšni učinki bodo sledili, če v velikosti ali legi snovi sprožimo razna predrugačenja. Vendar pa takšno spoznanje vedno ostane le na površju bitnosti, čeprav je za človekovo življenje in za njegovo udobnost zelo koristno, dà, nepogrešljivo. Koristno je ravno zato, ker nam omogoča razpolaganje nad tem, kar spoznamo. A takšno razpolaganje ostane bitjem nekaj čisto zunanjega in se notrajnega jedra snovi sploh ne dotakne.³⁵

Če vidimo idealno obliko razumske gotovosti ravno v »popolni« ali nujni, »nesvobodni« gotovosti (certitudo necessaria), potem bomo »svobodno gotovost« seveda imeli za pomanjkljiv način razumske gotovosti. Če pa pravilno gledamo, je nujna, nesvobodna gotovost, kakršna obstoji pri matematičnih in pri abstraktno-metafizičnih stavkih, v resnici bolj nepopoln, za človeka pravzaprav pomanjkljiv način gotovosti. Tak način gotovosti se dejansko ne uresničuje pri nikakih »eksistencialno« važnih, to je za resnično in polnovredno človeško življenje pomembnih povedkih. Svobodnost, ki je lastna takšni gotovosti, nikakor ne dela konkurence pametnosti verovanja, razumsko docela trdni gotovosti, na kakršni temelji dejanje verovanja. Takšna svobodnost marveč pravzaprav šele omogoča pametnost gotovosti in v našem primeru razumsko utemeljenost verovanja, kolikor je dejanje vere tudi spoznavno dejanje. V teh, v človeško življenje tako globoko posegajočih stvareh, bo videl samo tisti, ki hoče videti, ki se je svobodno odločil, da gre s svojim spoznavanjem do kraja in da se noče ustaviti pri površju, katero je dosegljivo čutnemu izkustvu ali pa matematično preračunljivemu sklepanju.³⁶

O takšni pripravljenosti za spoznavanje, ki je potrebno, če naj človek pride do vere in vztraja v njej, govori J.-H. Newman, ko pravi: »Tisti, katerih vero je (Kristus) hvalil, niso imeli nič večje razvidnosti kakor tisti, katerih nevero je obsojal; toda uporabljali so svoje oči, uporabljali so svoj razum, napeli so svojega duha, in vztrajali so v iskanju, dokler niso našli; drugi pa, katerih nevero je obsodil, so sicer slišali, pa so pustili božje seme poleg pota ali na skalnatih tleh ali pa med trnjem, ki ga je zadušilo... Pa ne mislite, bratje moji, da se to na noben način ne tiče vas. Res, katoličanom ni treba šele iskati; na tesnobna vprašanja, ki jih postavlja naravna vest, so v vašem primeru odgovori v polnosti dani. Vi veste, kdo vas odrešuje in kako; toda zavedajte se, da je ista tenkočutnost

³⁵ Glej A. Brunner, *Entleerter Glaube. Das Ende einer Entwicklung*, v: *StdZ* 164 (1958-59) 182-186.

³⁶ Prim. J. Trütsch, v: *LThK* IV² (1960) 922.

in nežnost vesti, katera je nujno potrebna kot razpoloženje za vero, tudi varuhinja vere in njena hrana, ko jo človek končno dobi v posest. Ta tenkočutnost in nežnost vesti daje hranivo plamenu vere in napravlja, da vera svetlo gori.³⁷ S tem je Newman lepo povedal, kako gotovost glede »praeambula fidei« stalno ostaja svobodna gotovost tudi za vernika, ki kar najtrdneje veruje in ki milost njegovo vero v pogledu na nagib vere same (Bog sam s svojim nevarljivim pričevanjem) napravlja bitno mnogo bolj trdno, kakor pa je kakršnakoli naravno pridobljena gotovost pri spoznanju naravnih dejanstev. A dejanje vere spoznavna zmožnost izvrši le »ob ukazu svobodne volje«, ³⁸ čemur se pridruži še milost, ne da bi bilo izvršeno nad razumom kakršnokoli nasilje. Na to misli 2. vatikanski koncil v izjavi o verski svobodi, ko pravi: »Cerkveni očetje so stalno oznanjevali, da mora človek Bogu z verovanjem prostovoljno odgovoriti... Dejanje vere je namreč že po svoji naravi prostovoljno, ker se človek... ne more okleniti Boga, ki se mu razodeva, razen če, pritegnjen od Očeta, izkaže Bogu razumno in svobodno poslušnost vere« (št. 10).

Sicer pa je tudi v čisto navadnem človeškem življenju polno takšnih stvari, o katerih resničnosti noben pameten človek, naj bo veren ali neveren, ne dvomi in je o njih, praktično vzeto, absolutno prepričan, da so resnične ter gradi na njih pravzaprav vse življenje — in vendar glede njih nima matematične, metafizične, »popolne«, »nujne« ali »absolutne« gotovosti, marveč samo »moralno«, »nepopolno«, »svobodno« gotovost. Glede tega, npr. da so to in to moji starši, imam in morem imeti samo »moralno«, »nepopolno« ali tudi »relativno« gotovost. Večje gotovosti o tem ne more dobiti noben otrok. In vendar bi bilo naravnost noro, če bi v normalnih primerih otroci začeli v tem pogledu dvomiti. Ali pa je sinova globoka ljubezen in vdanost do staršev kaj zmanjšana zaradi tega, ker je gotovost, da so to res njegovi starši, samo nepopolna ali relativna? Nikakor ne. Na gotovosti, ki ni »popolna«, je pri tej sinovi ljubezni zgrajena gotovost, ki je praktično absolutna, popolna, čeprav bi morala, ako jo vzamemo natančno, filozofsko, biti samo relativna ali nepopolna. Nekaj takega je pri verovanju. Dejanje vere je bistveno svobodno dejanje,³⁹ in sicer ravno kot dejanje spoznanja (svoboda je možna v pravem smislu le tam, kjer je spoznanje), kot svoboden odgovor na razodevajočo božjo besedo.⁴⁰ A s tem dejanjem se izvrši celostna podaritev Bogu, tako da se

³⁷ Newman, *Sermons on various occasions*, New ed., London 1892, 70 sl. in 73.

³⁸ Denz. 1791; 1814; prim. 789. 798. 1620. 1791. 1840. Pravkar navedeni dokumenti cerkv. učiteljstva govore tudi o »pius credulitatis affectus«. — Podobno govori 2. vat. koncil. Zlasti važno mesto ima konstitucija o božjem razodetju: 5: »Bogu... smo dolžni poslušnost vere, s katero se človek svobodno ves izroči Bogu, ker izkazuje Bogu, ki se razodeva, popolno pokorščino razuma in volje in svobodno pritrdi njegovemu razodetju. Da pa pride do take vere, je potrebna predhodna in pomagajoča božja milost ter notranja pomoč Svetega Duha, ki nagiba srce in ga obrača k Bogu, odpira duhovne oči in daje vsem prijetnost v soglašanju z resnico in v veri vanjo. Isti Sveti Duh tudi stalno s svojimi darovi spopolnjuje vero, kolikor globlje postaja spoznanje razodetja.«

³⁹ Glej tekste, navedene v op. 38.

⁴⁰ Prim. 2. vat. koncil, Izjava o verski svobodi 10; konstitucija o božjem razodetju 5; pastoralna konstitucija 7, 3.

človek odloči za Boga z neko absolutnostjo in z vero nato tudi vztraja v tej absolutni podreditvi Bogu. Verujoči napravi tisto, kar je izpričano, tudi v spoznavnem oziru, za absolutno trdno točko in za absolutno zanesljiv pravec svojega spoznanja.⁴¹ Čeprav imajo »praeambula fidei« zanj pravzaprav samo nepopolno ali relativno gotovost, nastane s svobodno odločitvijo za pritrditev Bogu popolna ali absolutna gotovost v oklepanju božje resničnosti in nevarljive božje zanesljivosti: »certitudo adhaesionis« je tukaj popolna in absolutna, podobno kakor se otrok oklepa svojih staršev z absolutno gotovostjo. Mnogi kristjani, ki živijo v večinoma nevernem okolju, si z naravno razumske strani spet in spet pomagajo do jasnosti, ki je tukaj na prvi pogled ni, s sledečim premislekom: Nikdar še nihče ni dokazal in ne more dokazati, da je kak človek ali da je ves svet nastal sam od sebe, da ima razlog sam v sebi; prav tako nihče ni dokazal in ne more dokazati, da ni po smrti ničesar več in da ljudje nismo odgovorni za svoja dejanja. Nekomu »nad« nami (čeprav »v njem živimo in se gibljemo in smo«: Apd 17, 28). Pač pa je polno stvari in polno zgodovinskih in drugih dejstev, ki govorijo za Boga in za krščanstvo; in govori mi o tem vest in teženje po smiselnosti življenja. Če me to drugo vara, potem pride v poštev edinole nihilizem. In tako more vera v kristjanu postati neprijetno tesneje povezana z vsem njegovim življenjem in z najglobljimi plastmi njegovega bitja kakor pa vsa svetna zgodovina, literatura, zemljepis, astronomija in polno drugih stvari, in s tem praktično pravzaprav nekaj bolj gotovega kakor vse te stvari, čeprav jih ravno kot kristjan ne sme zanikati in v polnem pomenu »prezirati«.⁴²

č) Moralna gotovost ni manjvredna gotovost

Kar na splošno velja: Čim se naše spoznavanje nanaša na stvarnosti, ki človeka življenjsko globlje prizadevajo, ki se nanašajo na človekovo osebnost, na njegov notranji svet ter na osebnost zunaj mene, s katero naj pridem v stik (posebno če gre za najvišjo osebnost Boga samega), tedaj matematična razvidnost in na njej temelječa nujna ali absolutna gotovost sploh ni mogoča, čeprav smo prepričani, da so takšna naša spoznanja ob ustreznih pogojih popolnoma zanesljiva in vsaj tako važna kakor kake matematične spoznave. A. Brunner pravi: »Vsak dan občujemo s svojimi soljudmi in mislimo, da jih tako spoznamo, kakor so sami na sebi, čeprav to po kantizmu pravzaprav ne bi smelo biti možno. Spoznanje, da imamo opraviti z ljudmi in ne samo s pojavi (fenomeni) nečesa v sebi ne-spoznatnega, bi moralo, če bi kantizem imel prav, ostati nedokazljiv postulat ali pa bi ga morali razlagati kot projekcijo spoznanja samega sebe. Življenje je šlo vedno mimo takšnih sivih teorij. V vsakdanjem občevarju ne dvomimo o tem, da moremo imeti o nam blizu stoječih ljudeh v mnogo-

⁴¹ Prim. J. Beumer, v: LThK IV² (1960) 942.

⁴² V past. konst. 37, 4 npr. pravi 2. vatikanski koncil: »Človek, ki ga je Kristus odrešil in v Svetem Duhu napravil za novo stvar, more in mora ljubiti tudi stvari, ki jih je ustvaril Bog. Od Boga jih namreč prejema in zato gleda nanje ter jih ceni kot pritekajoče iz božje roke. Zahvaljuje se zanje božjemu dobrotniku; in ko uporablja ter uživa stvari v duhu ubožstva in svobode, postaja pravi posestnik sveta.«

terem pogledu gotovo in pravilno, čeprav ne izčrpno spoznanje, in sicer ne le o njihovi telesnosti, ampak tudi in celo predvsem o njihovem enkratnem značaju kot značaju teh enkratnih ljudi, o njih kot subjektu mišljenja in delovanja. Seveda je to spoznanje duhovnega možno samo tedaj, če se našemu, na čute navezanemu spoznanju ponudi hkrati predmet, v tem primeru telo, predvsem obraz.⁴³ K temu pristavlja: »Važno je uvideti, da s tem spoznanjem sočlovek ne postane predmet v strogem pomenu; prav tako ne postane človek s tem tak, da bi smeli in mogli z njim razpolagati... Samo v nesebičnem priznavanju se nam odpre bit osebnosti; kajti samo ta odnos, odnos priznavanja, je primeren temu, kar osebnost sama v sebi jè, in primeren njeni svobodi... Spoznanje oseb kot takih ne podeli nikake moči razpolaganja, in osebe tudi ne popredmeti. Nasprotno, takšno spoznavanje postavlja spoznavajočemu zahteve: napredovati mora k vedno čistejšemu in nesebičnejšemu priznavanju in postati vedno pravičnejši temu, kar osebnost dejansko jè. Ker je tukaj volja za priznavanje brezpogojno potrebna, zato to spoznavanje, v nasprotju z matematičnim in naravoslovnim, človeka ne prisili, da bi se ne mogel temu spoznanju odtegniti. Nikakor pa zato to spoznanje ni relativno. Vse zahteve krščanstva so končno utemeljene na ta način: kristjan naj čisti absolutosti Boga, ki se je razodel v Kristusu, izkazuje s pokorščino adoracije in z nesebično ljubeznijo priznavanje, kakršnega božja osebnost zasluži in ki ji ga je zato stvar dolžna.«⁴⁴

Takšno spoznanje ni bolj nepopolno kakor matematično in naravoslovnostno, in gotovost (izvestnost), ki jo imamo o njem, ni morda le subjektivna, ampak je objektivna in logična ter popolnoma zanesljiva, skladna z najpristnejšim jedrom človekovega bitja, kakršno je v sedanjem stanju, ko je še »na poti« — skladna s človekovo svobodo ne le za dobro, ampak tudi za zlo. Spet naj govori A. Brunner, ki se je mnogo let ukvarjal s temi vprašanji: »V posesti imamo pravo spoznanje duhovnih stvarnosti; in to spoznanje je kot spoznanje mnogo popolnejše kakor naravoslovnostno: duhovne stvarnosti razumemo; čisto drugače vemo, kaj je veselje, dobrot, duhovna moč in podobno, kakor pa kaj je električnost, težina.«⁴⁵ Seveda pa, tako pristavlja Brunner, sije tudi na snovnih predmetih še nekaj drugega, kakor pa se nudi našim čutom, če le znamo videti.

O gotovosti ali izvestnosti, ki jo je mogoče doseči v verskih stvareh, je pač najgloblje razpravljal kardinal J.-H. Newman, ki ga imenujejo največjega misleca 19. stol. sploh, posebej pa še »največjega, najplemenitejšega in najuspešnejšega apologeta katolicizma novejših časov.«⁴⁶ Th. Haecker, velik poznavavec Newmanovega dela poudarja popolno razumsko prepričanje, ki si ga je z globokim, dolgotrajnim študijem Newman pridobil glede temeljev, na katerih sloni resničnost vsega, kar uči katoliška Cerkve. »Nedovoljeno in samo iz površnosti izvirajoče ravnanje je, ako hoče kdo Newmana privedi v sosedstvo s pragmatizmom in moderniz-

⁴³ A. Brunner, n. d. (gl. op. 35) 187 sl.

⁴⁴ Brunner, n. d. 188 sl.

⁴⁵ Brunner, n. d. 191.

⁴⁶ Tako pravi Th. Haecker, *Christentum und Kultur*, München 1927, 156.

mom.«⁴⁷ A ravno Newman je nasproti tedaj v Angliji nastopajočemu racionalizmu zelo poudarjal, da o verskih stvareh — podobno kakor v drugih življenjsko najvažnejših stvareh — ni mogoče dobiti takšne gotovosti, ki bi človeka prisilila k pritrditvi in k verovanju. »Dokazi za religijo« tako pravi med drugim v eni od svojih pridig, »nikogar ne prisilijo, da bi veroval, kakor tudi argumenti za lepo življenje nikogar ne prisilijo, da bi jim bil poslušen... Naj tudi vidimo iz lastne moči, kaj je prav, tako v stvareh verovanja kakor poslušnosti vendar brez božje milosti ne moremo hoteti, kar je prav... Nikakršno dejanje vere ni potrebno za pritrditev resnici, da je dvakrat dve enako štirim: ne moremo drugače kakor pritrditi; in torej ni nikakega zasluženja v tej trditvi. A je zasluženje v verovanju, da je Cerkev od Boga. Kajti čeprav je polno razlogov, da nam to dokažejo, vendar moremo brez absurdnosti godrnjati nad sklepanjem; moremo morda tožiti, zakaj ni jasnejše; moremo svojo pritrditev odlašati; moremo v stvari imeti dvome, ako hočemo — in samo milost more zlo voljo spremeniti v dobro.«⁴⁸ Več kot deset let prej pa je zapisal: »Ne smemo misliti, da bi imel jaz kak strah pred dokazi razuma za stvar krščanskega verovanja, kakor da bi bila pamet za to nevarna, kakor da bi vera ne mogla obstati pred natančnim raziskovanjem. Nič ni bolj neumestnega, čeprav je kar preveč v navadi, metati ta očitek na branivce cerkvenih nauk. Naj imajo s svojimi dokazi v posameznostih prav ali ne; toda dejansko postavljajo dokaze; pripravljeni so dokazovati; prepričani so, da imajo razum na svoji strani... Vendar pa po vsem tem moramo reči: ako človek hodi okrog samo z dokazi, ako ne išče Boga z zanesljivejšimi sredstvi — s pokorščino, z vero pred razumskim dokazom — tedaj ali resnice ne bo dosegel, ali pa bo dobil o njej samo votel, nestvaren nazor.«⁴⁹

V »Apologiji« je Newman na očitek anglikancev, da je prestopil v katoliško Cerkev samo iz nekake užaljenosti in ne iz prepričanja, ali pa da se vsaj zdaj kot katoličan ne počuti dobro, odgovoril: »Sem katoličan, ker verujem v Boga, in če me vprašajo, zakaj verujem v Boga, odgovorim, da zato, ker verujem v samega sebe, ker čutim, da je nemogoče verovati v svojo lastno eksistenco (in o tem dejstvu sem popolnoma gotov), ne da bi veroval tudi v eksistenco Njega, ki živi kot osebno, vsevidno, vse sodeče Bitje v moji vesti.«⁵⁰ »Od vseh točk vere je po mojem spoznanju z največjimi težavami zvezano bivanje Boga, in vendar se ta resnica našemu duhu vriva z največjo močjo. — Ljudje menijo, da je težko verovati v nauk o transsubstanciaciji. Jaz sam nisem veroval tega nauka, dokler nisem postal katoličan. Kakor hitro pa sem veroval, da je rimsko-kato-

⁴⁷ Haecker, n. d. 173. Pragmatizem uči, da je edino merilo za resnico koristnost; da se resnica spozna samo po svojem praktičnem pomenu za življenje. Modernizem pa misli, da dogme o Bogu, Kristusu, Cerkvi in zakramentih niso nič drugega kot menjajoče se oblike, v katerih je krščanstvo poskušalo po svoje izraziti v človekovi notranjosti živeče, a samo po sebi nedoločeno versko čustvo. Prim. A. Ušeničnik, Izbrani spisi X, 310 in 324.

⁴⁸ Newman, v pridigi po avg. 1849, Mix. congr. 11; v: Newman-Karrer, Kirche I, Einsiedeln-Köln 1945 (okr. K I), 115.

⁴⁹ Newman, Tract V, dne 21. 9. 1838; v: K I, 107.

⁵⁰ Newman, Apologia pro vita sua, London 1904 (okr. Ap.) 123.

liška Cerkev oznanjevalka resnice in da je razglasila, da ta nauk spada k prvotnemu razodetju, mi ne dela nobene težave, verovati ga.«⁵¹

Ker so se nekateri spotikali nad Newmanovim govorjenjem o gotovosti, do katere pride človek na temelju »kopičenja verjetnosti«, češ da v takšnem govorjenju tiči pravzaprav skepticizem, je Newman odgovoril: »To, kar mislim, se da najbolje ponazoriti s kablom, ki je sestavljen iz večjega števila posameznih žic, izmed katerih je vsaka sama zase slabotna, skupaj pa so tako močne kakor železen drog. — Železni drog nam predstavlja matematično ali strogo dokazovanje; kabel nam predstavlja moralni dokaz, ki obstoji v kopičenju verjetnosti — te verjetnosti posamezno ne zadostujejo za to, da bi dale gotovost, vzete skupaj pa sestavljajo neovrgljiv dokaz. Človek, ki bi rekel: 'Ne morem zaupati kablju, imeti moram železen drog', bi bil v kakih določenih primerih nespameten, neumen; prav tako je s človekom, ki pravi: potreben mi je strogi, ne pa moralni dokaz za religiozno resnico.«⁵²

d) Če je Bog neskončen in človek končen, morajo v religiji biti skrivnosti

Gotovost, o katerih je tukaj govor, se nanaša na predpogoje vere, na »praeambula fidei«. To so res le predpogoji, da more človek brez sleherne nespameti tudi razumsko pritrditi skrivnostim vere, o katerih ne more imeti notranje, ampak le zunanjo razvidnost, kajti za njihovo resničnost mu jamči le božja avtoriteta, ne pa lastni naravni razumski uvid, čeprav velja trditev 1. vatikanskega koncila, da »z vero razsvetljeni razum z božjo pomočjo doseže neko, in sicer zelo koristno umevanje skrivnosti ako raziskuje vneto, pobožno in trezno«.⁵³ Ta gotovost glede predpogojev vere ostane pri verniku stalni razumski temelj, tudi še potem, ko je pod vplivom milosti in svobodno, brez slehernega nasilja, zunanjega ali notranjega, in brez iracionalnega skoka v temo, v pametni pokorščini že izvršil uklonitev svojega razuma neskončnemu božjemu razumu in suvereni svobodnosti božje ljubezni.

Druga gotovost, tista namreč, s katero se oklepa božjega pričevanja glede resničnosti verskih skrivnosti, je mnogo odličnejša od zgolj razumske gotovosti glede »praeambula fidei«. Saj je nagib za gotovost glede resničnosti verskih skrivnosti Bog sam, kateremu človek z dejanjem vere, če je res pristna, reče brezpogojni »da«, in sicer ne le s hladnim razumom, ampak na neki način z vsem bitjem, zavedajoč se, da je Bog »življenje mojega življenja« (sv. Avguštin), in se nato v tej pritrditvi »čuti gotovega ter ve, da je na nečem trdnem«, ko stoji v »celostni vezanosti na Boga«.⁵⁴ Ta druga gotovost je do prve nekako v podobnem odnosu, v kakršnem je gotovost najidealnejše medsebojne ljubezni dveh moralno izredno visoko stoječih oseb glede vsega tistega, kar spada k jedru te ljubezni, do hladne in brezosebne gotovosti, da je ta in ta gora visoka toliko in toliko.

⁵¹ Newman, Ap 147 sl.

⁵² Newman, v pismu kanoniku Walkerju, z dne 6. 7. 1864; v: *Ausgewählte Werke* (hrsg. von dr. M. Laros) X. Bd., Mainz 1931, 13. Več glej Bogoslovni vestnik 25 (1965) 12–38, zlasti 30–37.

⁵³ Denz. 1796.

⁵⁴ R. Schnackenburg, v: *LThK IV*² (1960) 914; prim. tisto, kar je bilo rečeno v tekstu, na katerega se nanaša op. 35.

Skrivnosti, ki so predmet krščanskega verovanja, v nekem pogledu tej gotovosti in trdnosti verovanja ne le da niso v oviro, ampak ravno nasprotno. Newman je že kot anglikanec dejal na pomisleke glede verske skrivnosti: »Jaz sem nasprotno mnenja, da ta značaj skrivnosti, kolikor sploh kaj dokazuje, naravnost govori za zveličavni nauk. Nočem reči, da je resničen, **ker** je skrivnosten [gre za nauk o presv. Trojici]; a če je resničen, ne more biti drugačen kakor skrivnosten. Bilo bi res čudno — ako bi nauk, ki ima opraviti z neskončnim, večnim božjim bistvom, ne bil skrivnosten. Nastal bi celo ugovor zoper vsakteri nauk o božjem bistvu, če bi ne bil skrivnosten.«⁵⁵ To prepričanje je Newmana od njegovega »prvega spreobrnjenja« (v 15. letu starosti) naprej neprestano spremljalo. Kratko je to povedal v govoru l. 1849: »Logičnemu mislecu mora biti jasno: ako je Bog neskončen in človek končen, morajo v religiji biti skrivnosti.«^{55a}

Po Newmanovem mnenju velja sledeče: V človeku, ki je došel do res »realne« (ne zgolj »nacionalne«, pojmovne) vere v Boga, je v zvezi z njegovo spoštljivo pritrditvijo Bogu vključno podana že tudi vera v božje razodetje, izvršeno v učlovečenem božjem Sinu, in hkrati vera v Cerkev in njene dogme — v Cerkev kot trajno nadaljevanje božjega učlovečenja med ljudmi.⁵⁶

Nedvomno je, da kristjan stoji v svojem verovanju pred skrivnostmi, ki jih ne more nikdar docela razumeti. Toda to ga ne moti, ker se zaveda, da »s pozemeljskimi lučicami nikakor ne moremo razkazovati in razsvetljevati nebeških zvezd«,⁵⁷ in da »vse tisto, kar je nedoumljivo, ne neha zaradi tega biti resnično«. Saj nam »vera pove to, česar nam čuti ne povedo, ne pa nekaj nasprotujočega temu, kar čuti vidijo. Nad čute je, ne pa zoper nje«.⁵⁸

So težave, ki jih kljub milosti, katera kristjana razsvetljuje in podpira, in kljub dobri volji utegne marsikdaj tudi iskreno veren človek čutiti ob verskih skrivnostih — toda »deset tisoč težav«, pravi Newman, »še ne napravi niti enega samega dvoma.« Vse te težave pa dobivajo svojo rešitev in svojo luč v eni sami skrivnosti: to je »Kristusova skrivnost«, o kateri kot povzetku krščanstva tako mnogokrat gori 2. vatikanski koncil.⁵⁹ Ob pojavu Jezusa Kristusa se kakor na križišču vseh poti božjega razodetja, nadnaravnega in v nekem smislu tudi naravnega, srečujeta razumska gotovost glede predpogojev krščanskega verovanja in gotovost vere glede

⁵⁵ Newman, z dne 21. 5. 1837; v: K I, 230. Sploh se pri Newmanu pogosto vrača misel: Doslednemu mislecu je popolnoma jasno, da morajo biti skrivnosti, saj je vendar človek končen, Bog pa neskončen. Prim. tudi J. Daniélou, ki pravi: »Filozofija je v celoti samo prag. Obvezuje nas, da podstavljamo Boga, a ga ne more spoznati. Najvišje njeno dejanje je na ta način to, da sama sebi postane vprašanje in da tako pokaže, da je ta postavitev vprašanja, ki pomeni trditev obstoja nečesa razum presegaajočega, zahteva razuma.« Glej Daniélou, Dieu et nous, Pariz 1956, 96.

^{55a} Newman, Mix. congr. 9, v: Kirche I, 281.

⁵⁶ Prim. O. Karrer, v uvodu k Newman-Karrer, Kirche I, 15.

⁵⁷ Zdravnik dr. H. Lassère-F. Marešič, Jasen odgovor, Ljubljana 1942, 23.

⁵⁸ Blaise Pascal, Pensées III, P. II a. 14 in a. 17.

⁵⁹ Npr. BR 2; 7, 1; KC 1; 7, 1; 55; LK 2; 100; B 14, 1; 16, 3. 4; D 14, 2; 22, 3 itd.

resničnosti vseh nedoumljivih skrivnosti notranjega božjega življenja, ki se je v Kristusu v docela svobodni ljubezni približalo človeku (prim. 1 Jan 4, 9).

Navedimo K. Adama, ki je o problemu izvestnosti vere veliko razmišljal. V že navedeni knjigi o Kristusu pravi: »Kakor božanstvo in odrešeništvo sveta, katerega si Jezus prideva, v svoji bitnosti gotovo pripada nadnaravni, nadzgodovinski sferi vere, tako gotovo spada to pridevanje samo skupaj z znamenji, s katerimi Jezus potrjuje to izpovedovanje o samem sebi (da je Bog in odrešenik sveta), zgodovinski stvarnosti in potrebuje zato, kakor vsak drug zgodovinski pojav, racionalno-kritičnega raziskovanja in utemeljevanja. Šele potem morem jaz kot misleči in odgovornosti se zavedajoči človek pritrditi razodevanju Boga, ki se je izvršilo v Kristusu, kadar je zgodovinsko dejstvo tega razodetja dovolj izpričano, kadar je postalo za moje spoznanje in mojo vest verodostojno. Da govorimo v jeziku teologov: Nadnaravna, od Boga podarjena vera v svet Kristusove skrivnosti podstavlja racionalni uvid v verodostojnost 'historičnega' Jezusa, uvid v 'nagibe verovnosti'. Šele ko dobim zgodovinsko izvestnost o tem, da je bil nekoč človek, ki se je glede samega sebe zavedal, da je božji Sin in odrešenik sveta, in dalje, ko dobim zgodovinsko izvestnost o tem, da človek more temu možu brezpogojno zaupati, šele tedaj sem pred njegovim spoznanjem in vestjo upravičen, še več, obvezan zaupati tistemu skrivnostnemu, v globine troedinega Boga segajočemu pričevanju tega moža o samem sebi, pričevanju, ki ga historično ne morem kontrolirati. Pot do Kristusovega misterija torej ne gre prek tajnosti nečesa metahistoričnega, tajnosti, ki jih ni mogoče kontrolirati, mimo prepadov paradoksnega in neverjetnega, marveč gre prek svetle, jasne ravnine Jezusovega zgodovinskega življenja. To je pot vere: po Jezusu h Kristusu, ali da s sv. Avguštinom govorimo še jasneje: po človeku Kristusu težiš k Bogu Kristusu.«⁶⁰

Pristavlja pa tudi K. Adam, da mora razen treznega in resnega naravnega razmišljanja, če naj se Kristusovi skrivnosti približam, sodelovati tudi milost, torej Bog in človek. »Gotovo je, da more zgolj na samo sebe postavljeno naravno, zdravo človekovo mišljenje s pomočjo zanesljive metode, prebujeno in prežarjeno od religioznega čustva, iz samega sebe postaviti določene nedvomljive trditve o Jezusu in njegovem delovanju in se dvigniti prav do razvidne verodostojnosti njegove osebe in njegovih izjav o samem sebi; toda prav tako gotovo je tudi, da more pri tem zgolj človekovem prizadevanju iti vendarle samo za zgolj človeško, torej omejeno in pogojno spoznanje. Šele tisti skrivnostni vzgibi in moč božje ljubezni, ki našega duha, naš posebni način čutenja, spoznavanja, hotenja, odprejo za to, kar je specifično nadnaravnega v historičnem dogajanju, ki našega duha obdarijo z novim globljim čutom za posebne načine božjega samoodkrivanja, z neke vrste 'razločevanja duhov' za zgodovinske sile ki delujejo v globini; šele tisti skrivnostni vzgibi in tista ljubezen, pravim, nas usposobijo za to, da v tkanini naravnega, zgodovinskega, spremenljivega z nezmotljivo gotovostjo zaznamo votek nadnaravnega, večnega, nespremenljivega in mu potrdimo. Iz zmede tisočernih glasov stvarstva, iz

⁶⁰ K. A d a m, Jesus Christus,² 57 sl.

človeških glasov, moremo — ob navdihovanju milosti — z neko novo, nezaslišano instinktivno izvestnostjo razložiti Očetov glas in z gotovostjo brez primere priznati: Amen, amen, Dominus dixit, Dominus fecit.⁶¹

e) »Credo, quia mysterium«

Razmišljanje o verskih »skrivnostih« in o naravni gotovosti, do kakršne more priti razum v pogledu na predpogoje verovanja (praeambula fidei), in o nadnaravni gotovosti v pogledu na resničnost verskih skrivnosti, nam pokaže, da je edino smiselno jedro trditve »credo, quia absurdum«, mogoče izraziti s stavkom: »Credo, quia mysterium«. Verujem, ker v sedanjem življenju sploh ne morem imeti jasnega notranjega uvida v stvarnost, na katero se nanaša »skrivnost«. Tista stvarnost je prevelika in preveč vzvišena; s kozarcem vode ni mogoče zajeti oceana neskončnosti. Toda popolnoma trdne razumske razloge imam, da pritrdim temu, kar me vera uči. Če razmišljam globlje in z odprtostjo za vse stvarnosti, kjerkoli in kakor koli jih najdem, če »premagam v sebi krčevito vase zaverovanega Evropejca in spet sprostim v sebi pristnega, resničnega, živega človeka, če se vrnem k samemu sebi, k temu, kar je v meni bistvenega«,⁶² bom — seveda ob skrivnostni podpori božje milosti — prišel do vere in ob življenju iz nje kmalu razumel in začutil, da skrivnostnost Boga, ki »je luč in teme v njem ni nobene« (1 Jan 1, 5) in ki je razodel svojo ljubezen do nas s tem, da je »na svet poslal svojega edinorojenega Sina, da bi mi po njem živeli« (4, 9), za moj razum ni obtežitev, ampak olajšanje in sprostitev, kakor tudi njegova postava ni zaslužnje, marveč »postava svobode« (Jak 1, 25). »Ker je to skrivnost, zato verujem!« Nikakor pa ne verujem na slepo, fanatično, brez trdnih razumskih temeljev; saj bi kaj takega bilo neetično, v nasprotju z bistvom človeka kot umnega bitja, v nasprotju z božjim razodetjem, ki hoče naravo dvigniti, ne pa je uničiti. Kaj šele, da bi verjel nečemu, kar sem spoznal za nesmiselno!

Kdor se ni seznanil s tem, kaj je »skrivnost« kot predmet krščanskega verovanja, temu bo ta pojem res lahko postal povod za misel, kakor da mora kristjan napravljati nasilje svojemu razumu ali da mora biti razumsko manj vreden, če naj trdno veruje. Kdor pa se bo srečal z resničnim in pravilnim pojmovanjem »skrivnosti« ter podobno kakor veliki francoski mislec H. Bergson spoznal, kaj pomeni krščanska skrivnost v življenju velikih krščanskih osebnosti, kakršni so svetniki, ta bo začel razumevati, kaj je mislil Kristus s trditvijo: »Jaz sem luč sveta. Kdor gre za menoj, ne bo hodil v temi, marveč bo imel luč življenja«. (Jan 8, 12).

V prvotnem krščanskem slovarju, ki ga je 2. vatikanski koncil spet začel uveljavljati, pomeni skrivnost (misterij) manj temnost predmeta vere kakor zgodovinsko in hkrati transcendentalno dejstvo velikega odrešitvenega dogajanja, s katerim pride vernik v stik, ko se odpre za krščansko razodetje. Zato vera v polnem pomenu združuje v enoto tisto dvojje, kar je v nauku Janeza Evangelista o veri tako tesno združeno: »videti in

⁶¹ K. Adam, n. d., 58 sl.

⁶² K. Adam, n. d., 32.

verovati».⁶³ Saj je skrivnost pravzaprav nekaj osebnega, je Bog sam, ki se nam po Kristusu v Cerkvi približa; in vera v globljem pomenu je srečanje oseb, nikakor pa ne »sprejemanje ugank«.⁶⁴

3. »DOGMATIČNOST« KRŠČANSTVA

V krščanstvu in posebej v katoliški Cerkvi obstoje »dogme«, ki jih je treba verovati, če hočeš biti kristjan ali katoličan. To je razlog, da govorimo o »dogmatičnosti« krščanstva. Tudi ta dogmatičnost je bila in je še danes za mnoge spotika in povod, da pri vernih katoličanih radi postavljajo slepo, protirazumsko podrejanje različnim »dogmatičnim formulam«.

a) Dogmatičnost in dogma v svetni govorici

Odpor do »dogmatičnosti« krščanstva se je med evropskim izobraženstvom uveljavil zlasti od časa razsvetljenstva naprej. I. Kant je še posebno zavestno razglasil geslo razsvetljenstva: »Sapere aude! Imej pogum, uporabljati svoj lastni razum!« In je to uporabil kot nasprotje veri v »dogme«. Od tedaj dalje je dogma posebno izrazito prišla na slab glas, češ da gre pri njej za »dogmatizem«. Dogmatizem pa Kantu pomeni umsko stališče, ki misli, da je mogoče vse probleme rešiti iz vnaprej zamišljenih, abstraktnih načel, ne da bi človek imel pravico, vprašati se, če je to upravičeno.⁶⁵ In ta pomen ima dogmatizem danes kar na splošno. Dogma pa v filozofski in podobni literaturi danes splošno pomeni bodisi zgolj nedokazano mnenje bodisi neopravičeno ali neopravičljivo trditev. Njen psihološki korelat je ravno dogmatizem. Tak dogmatizem more iti tako daleč, da po trditvi Gabriela Marcela dogmatistično izključuje sleherni dogmatizem.⁶⁶

Neverni v splošnem poznajo samo tisti pomen »dogme«, ki se uporablja v profanem življenju in v filozofiji. Ta smisel pa radi prenašajo tudi na versko področje in mislijo, da se Cerkev z dogmami zapira sama vase, izgublja s tem obzorja bodočnosti in napravlja svoje člane, ki se hočejo oklepiti dogem, nesposobne za resnično sproščeno in ustvarjalno kulturno življenje ter za dejavno izboljševanje družbene ureditve.⁶⁷ Tako je nekega dne (11. 2. 1895) pred francosko skupščino govoril Jean Jaurès: »Predvsem je treba pomniti eno — da ni nobene svete resnice..., ki bi je ne bilo človeku dovoljeno v polnosti raziskovati... Ni je večje stvari na svetu, kakor je svobodnost duha; to se pravi, da nobena notranja ali zunanja sila, nobena dogma ne sme omejevati človeškemu rodu neprestanega prizadevanja in neprestanega iskanja.«⁶⁸

⁶³ P.-A. Liégé, v: *Catholicisme* IV (1956) 1395.

⁶⁴ Prim. Liégé, prav tam.

⁶⁵ Kant, *Kritik der reinen Vernunft* B XXXVI, nav. W. Kaspar, *Evangelium und Dogma*, v: *Catholica* 19 (1965) 199.

⁶⁶ A. Dondeyne, *Foi chrétienne et pensée contemporaine*, Louvain 1952, 185.

⁶⁷ Prim. W. Kaspar, v: *Catholica* 19 (1965) 199.

⁶⁸ Nav. Dondeyne, n. d. 185.

Pri nevernem človeku, ki je poleg tega še prepričan pozitivist in ki torej priznava pravo veljavnost samo »pozitivnim« znanostim, je tak odpor zoper dogme in dogmatičnost pravzaprav popolnoma razumljiv. Kakšen smisel bi imela npr. kaka državna instances, ki naj bi odločala, kaj je treba misliti npr. o kaki rudnini ali o atomski energiji? Saj morejo na področju naravnih stvarnosti, ki so načelno spoznatne v vsem, kar je dostopno izkustveni znanosti in njenim, na kvantitativnih odnosih temelječim matematičnim računom, odločati v resnici le znanstvena dognanja. Zgolj človeške instance so sicer upravičene, v določenih mejah urejati dejanja ljudi, da ta dejanja ne bodo v škodo, ampak v korist obči blaginji; nikdar pa niso upravičene »določati«, kaj naj znanost odkrije in kaj naj človek misli glede stvari, ki jih čisto jasno dojema s svojim naravnim spoznanjem.

Danes pozitivizem in neopozitivizem sicer nima več tako samozavestnih zastopnikov, kakor je bilo to npr. pred 50 leti.⁶⁹ Vendar pa tudi tisti misleci, ki sicer ne prisegajo na pozitivizem, ampak priznavajo tudi duhovne vede in posebej filozofijo za pravo znanost, pač zelo težko razumejo »dogme« in »dogmatičnost« krščanstva, ako ne verujejo v osebnega Boga in zlasti ne v božje razodetje, v svojem vrhuncu izvršeno v Kristusu. Mislijo si pač, da človek, ki veruje v »dogme«, ne more »misliti s svojo glavo«.

b) Dogma v govorici Cerkve in utemeljenost dogmatičnosti krščanstva

Čisto drugačno stališče bo mogel imeti do dogem, kdor jih tako razume, kakor jih dejansko pojmuje katoliška Cerkve in ki je prepričan, da je v Kristusu Bog stopil na zemljo in da po Cerkvi nadaljuje svojo odrešeniško poslanstvo, k čemur spada tudi pričevanje za resnico (prim. Jan 18, 37; 14, 6). V Cerkvi dogma ni istovetna z idejo »pedsodka«, z idejo »svete resnice«, ki je »prepovedana človeškemu raziskovanju«. Zato npr. katoliška morala ni »zaprta«, »statična in nasprotna napredku«, čeprav je resnično zakoreninjena v dogmi. Saj v teološkem pomenu »dogma« ni soznačna z »dogmatizmom«, marveč pomeni navsezadnje samo skrivnost božje ljubezni do človeka. In krščanska morala je v odličnem pomenu morala življenja, ker se ta morala zakoreninja v združenju člo-

⁶⁹ Prim. Fr.-Martin Schmölz, *Das Ende eines Traumes. Adam Schaff oder die Frage nach dem Menschen in Marxismus*, v: *Wort und Wahrheit* 21 (1966) 449—456. Schmölz navaja Schaffove besede, zapisane v njegovi knjigi »Marxismus und das Menschliche Individuum, Wien 1965, 313 sl.: »V resnici postopa filozof, ki npr. pretehtava vprašanje o smislu življenja, v svojih raziskovanjih drugače kakor po metodi naravoslovne znanosti. On mora ravnati drugače, ker mu to narekuje predmet njegovega zanimanja. Iz tega pa nikakor ne sledi, da je način njegovega ravnanja nedovoljen ali celo neznanstven... To preprosto iz tega razloga, ker ravnanje naravoslovca in eksperimentatorja tukaj ne zaleže veliko. Področje razmišljanj je drugačno in se ne da raziskovati z metodami eksaktnih znanosti — vsaj ne v današnjem stanju znanja, in dvomim, da bo kakršen koli napredek znanja v tem pogledu kaj predrugačil. Seveda je to neprijetno... Osebnost bi mi bilo ljubše, če bi mogli na tem področju izreči kaj bolj gotovega in odločilnejšega. Žal, tega ni mogoče storiti. Toda to neprijetno dejstvo problematike ne spravi s tega sveta, pa tudi ne zmanjša njenega pomena« (W. u. W. str. 452). Znano je, da je Adam Schaff idejni voditelj marksističnih mislecev na Poljskem.

veka z Bogom, kar nam posredujeta vera in milost, in ker je po svojem notranjem počelu morala ljubezni.⁷⁰

Dogma pomeni »resnico«, ⁷¹ katero kot od Boga razodeto oznanja Cerkev. O Cerkvi pa je veren človek tudi razumsko prepričan, da je od Kristusa postavljena in z darom Svetega Duha usposobljena za oznanje-vavko odrešujoče božje besede in za »zakrament ali znamenje in orodje notranje zveze z Bogom in edinosti vsega človeškega rodu« (KC 1). Ker gre pri božjem razodetju za stvarnosti, ki so v zvezi s svobodnimi božjimi načrti in ki presegajo naše naravno spoznanje (čeprav mu ne nasprotujejo, ampak mu odpirajo pogled v nova, naravno neslutena obzorja spozna-vanja), zato je razumljivo, da se tukaj razum ne more opreti le nase. Kardinal Newman pravi v knjigi, ki je bila nekaj zadnji korak na nje-govi poti v katoliško Cerkev: »Kakor je bistvo vsake religije avtoriteta in pokorščina, tako je razlika med naravno in razodeto religijo v tem, da ima prva subjektivno, druga pa objektivno avtoriteto. Razodetje obstoji v javljanju nevidne božje moči ali v nadomestitvi glasu vesti z glasom Zakonodajavca. Vrhovna oblast vesti je bistvo naravne religije, vrhovna oblast apostolov ali papežev, Cerkve ali škofov je bistvo razodete religije. In če tako zunanjo avtoriteto odstranimo, pade duh nazaj k tistemu notranjemu vodniku, ki ga je imel celo, preden je bilo razodetje razglašeno. In če je zahteva po nezmotljivem razsodništvu v religioznih spornih vprašanjih tako zelo važna in tako močno koristna za svet v vseh časih, potem je tem bolj dobrodošla v času, kakor je sedanjí, ko je človeški duh tako dejaven, mišljenje tako plodovito, mnenja tako mnogotera...«⁷² V svoji Apologiji iz l. 1864 pa piše Newman o samem sebi: »V mnogih stvareh sem se spremenil, v tem se nisem. Od 15. leta starosti je bila dogma os-novno načelo moje religije. Drugačne religije nisem poznal; nisem se mogel vmisliti v drugačno vrsto religije; religija kot zgolj čustvo je zame sanjar-stvo in le videz. Prav toliko je možna sinovska ljubezen brez obstoja kakega očeta kakor pobožnost brez obstoja najvišjega Bitja. Česar sem se držal 1816, sem se držal 1833 in se držim 1864.«⁷³

Da avtoriteta sv. pisma sama v verskih stvareh ne zadostuje, je Newman jasno povedal že v svoji anglikanski dobi: »Pritrditev svetopisem-skemu tekstu ne zadostuje za namene krščanskega občestva... Saj sv. pismo nima pred očmi sistematičnega pouka in vera, katero uči, je raz-tresena prek posameznih pisem in jo je mogoče razumeti le, če jih gledamo kot celoto... Kako nespametno je potemtakem mnenje, da je za eno-dušnost v mišljenju in delovanju dovolj storjenega, če se zahteva pritrditev kakemu besedilu, ki slučajno stoji v sv. pismu! Ako hoče Cerkev delovati močno in s poudarkom, potem mora v svojem nauku govoriti odločno in jasno in mora gledati na svojo vero kot na določno prepričanje duha in ne kot zgolj na domišljjsko podobo.«⁷⁴ Na ugovor, češ da je katoliška

⁷⁰ Prim. Dondéyne, n. d. 210.

⁷¹ Tukaj jemljemo resnico ne zgolj v »intelektualističnem« smislu, ampak tako, kakor jo jemlje sv. pismo; glede bibličnega pomena resnice prim. X. Léo n-Dufour etc., *Vocabulaire de théologie biblique* (okr. VThB), Paris 1962, 1092–1098; prim. op. 54; prim. tudi A. Brunner, *StdZ* 164 (1958-9) 186 sl.

⁷² Newman, *Development*, v: K I, 359.

⁷³ Newman, *Ap.* 30; prim. tudi *Ap.* 152.

⁷⁴ Newman, *Arians* 2, napisano l. 1832, v: K I, 223.

Cerkev s svojim dogmatičnim načelom »uničila moč katoliškega razuma« in da je »tako vplivala na razum posameznikov, da niso imeli nobenih osebnih prepričanj in so smeli izbirati le med suženjskim praznoverjem in skritim uporom svojega srca«, pa je Newman v svoji Apologiji odgovoril zelo kratko: »Mislim, da vsa zgodovina teologije zavrača tako domnevo.«⁷⁵

Sicer pa niti reformatorji 16. stol. nikakor niso hoteli ustvariti kakega dogem prostega krščanstva. Luther je humanistu Erazmu, čigar odpor zoper »dogmatično načelo« je znan, zabrusil v obraz: »Odstrani trditve in odstrani si krščanstvo!«⁷⁶ Tudi še danes ne manjka med evangeličani odličnih vernikov in teologov, ki odločno zagovarjajo »dogmatično načelo« krščanstva; saj kdor je prepričan (in sicer tudi razumsko) o »Kristusovem misteriju«, na kakršnega se naslanja krščanstvo vseh 20. stoletij, pravzaprav sploh ne more misliti, da to ne bi bilo prav. Znani teolog luteranske smeri Wilhelm Stählin pravi v naslonitvi na Raz 22, 15: Cerkev mora imeti zidove in jih braniti »nedotaknjene, da se ‚znotraj‘ in ‚zunaj‘ ne zamenjavata«. Dolžna je skrbeti za to, da moremo razlikovati med resnico, kateri se brez strahu zaupamo, in domišljijo, ki ogroža življenje s samouničenjem. »Brez takšne dogmatične službe čuvanja bo zid, ki notranji prostor Cerkve loči od vdiranja zmote, hitro razpadel. Prav tako gre pri vseh prizadevanjih za pravo obliko bogoslužja ne toliko za umetnostna pravila..., marveč preprosto za to, da se svetemu približujemo z dolžnim češčenjem in se mu dajemo z iskreno vdanostjo srca, namesto da bi samo govorili o tem svetem. In končno je zid potreben tudi za jasnost in trdnost v vseh vprašanih reda v pomešanosti ljudi med seboj.«⁷⁷ In še dalje pravi W. Stählin: »Kako mnogi ljudje sanjajo o ‚nedogmatičnem‘ krščanstvu, ki se odpove vsem mejam zdravega nauka in zmehčava ‚otrple‘ forme teoloških pojmov v prid splošnim religioznim idejam in čustvom!... Toda celo najostrejši teološki prepir more biti izraz odgovornosti za vso Cerkev in služiti resnični edinosti bolj kakor pa tista nejasnost, za katero se skriva miselna nejasnost.«⁷⁸ Podobno govori prof. teologije v Heidelbergu Edmund Schlink, ki je bil tudi eden najuglednejših opazovavcev na 2. vat. koncilu.⁷⁹

Kajpada moramo priznati, da se zlasti med evangeličanskimi teologi marsikje uveljavlja protidogmatična miselnost, ki poleg vseh drugih vzrokov dobiva svojo hrano tudi iz vpliva Sörena Kierkegaarda. Kot nasprotnik Heglove filozofije se Kierkegaard bori zoper »objektivnost samo na sebi«. Krščanstvo, tako poudarja Kierkegaard, ni nikak nauk, marveč Kristusova oseba in osebna vezanost na Kristusa. To je »nauk o eksistenci«. »Gobeždanje o objektivnem nauku je hinavščina... Kakor da bi kršćan-

⁷⁵ Newman, Ap. 164.

⁷⁶ M. Luther: »Tolle assertiones et christianismum tulisti«, WA 18, 603 (De servo arbitrio. 1525), nav. W. Kaspar, v: Catholica 19 (1960) 200.

⁷⁷ W. Stählin, Jerusalem hat Mauern und Tore, v: Zur Erbauung des Leibes Christi. Festgabe für Prof. D. P. Brunner, hrsg. von E. Schlink u. A. Peters, Kassel 1965, 77 sl.

⁷⁸ W. Stählin, n. m. 79 sl.

⁷⁹ E. Schlink, »Die Aufgaben der ökumenischen Dogmatik, v: Zur Erbauung (gl. op. 77) 84—93.

stvo bilo objektivno posredovanje nauka in ne hoja za Kristusom!⁸⁰ Nedvomno je v tem zelo veliko resnice. Sicer pa sploh ni zmote brez kosa resnice, včasih zelo velikega. Nekaj resnice je celo v znanem izreku R. Bultmanna, češ da »ni važno, ali je Kristus vstal, važno pa je, da se odločim zanj«. Vendar je za pametnega človeka odločilno važno tudi to, ali je Kristus v resnici vstal od mrtvih, saj sv. pismo samo, na katerega se evangeličani sklicujejo kot na edino avtoriteto v verskih stvareh, zagotavlja: »Če pa Kristus ni vstal, potem je prazno naše oznanjevanje, prazna tudi naša vera. Očitno je pa tudi, da smo laž 've priče božje, ker smo pričali zoper Boga, da je obudil Kristusa... Ako Kristus ni vstal, je prazna naša vera, še ste v grehih« (1 Kor 15, 14—17). Spet pa niti od daleč ni dovolj, da zgolj razumsko pritrdim osrednjemu dejstvu, na katerega apostoli in vsa prva Cerkev naslanjajo svoje pričevanje o prihodu božjega kraljestva na zemljo, ne da bi se življenjsko odločil za Kristusa in za hojo za njim.

c) Vrnitev k bolj dinamičnemu pojmovanju dogme

Tu se moramo za trenutek ustaviti ob zožitvi pojma »dogme« v teološkem pomenu, ob zožitvi, ki je iz raznih vzrokov polagoma nastajala zlasti od časa razsvetljenstva dalje.⁸¹ Iz težnje po »jasnosti«, ki pa je večkrat premalo pazila, da imamo v teologiji in v oznanjevanju opraviti z božjo neizmernostjo, ki je ni mogoče zajeti v nikakršne formule, pa naj bodo tiste formule še tako neutajljivo nezmotne, je nastalo v glavah neuredkih vernikov, včasih tudi zastopnikov »sedeče teologije« (o kakršni govori K. Rahner), nespornost: kakor da bi razodeto božjo resnico bilo mogoče spraviti v nekake vreče in jih dajati ljudem kakor v obliki nekakšnih kovancev.⁸² Kdo ne bi prišel v zadrego, ko se zgodi, da kak prav dober vernik hoče zvedeti, kolikšno je natančno število dogem in kje jih je mogoče najti zapisane lepo po vrsti in pregledno! Kakor da bi dogmatična formula mogla do dna izraziti vse neizmerno bogastvo božje skrivnosti, kakor da bi tisti, ki dogmo pozna, v celoti poznal tudi stvar, na katero se dogma nanaša, in mogel nekako razpolagati z njo! Če bi katoliška Cerkev tako pojmovala »dogme«, potem bi bil odpor mnogih modernih protestantov v odnosu do dogem popolnoma upravičen. Saj vendar človek ne more razpolagati s skrivnostjo Boga samega in s tem, kar je božjega — to bi bila nezaslišana drznost: človek bi pozabil na svoj položaj, ki ga zavzema kot stvar, in bi se postavil na isto stopnjo z Bogom in celo nad njega; to bi bila resnično magija v pravem pomenu.⁸³

Katoliška teologija sicer kaj takega direktno nikoli ni učila, še manj katoliška Cerkev. Vendar pa je bilo pri teologih pač marsikdaj najti kaj takega, kar je dajalo povod za takšno do kraja osirotelo in celo napačno pojmovanje dogme. Če pa teologija ni na višku, se to redno pozna tudi v oznanjevanju.

⁸⁰ S. Kierkegaard, nav. A. Focke SJ, v: *Der grosse Entschluss* 12 (1956-57) 326 sl.

⁸¹ W. Kaspar, v: *Catholica* 19 (1965) 202.

⁸² Prim. Kaspar, prav tam.

⁸³ Prim. A. Brunner, v: *StdZ* 164 (1958-59) 181.

Sv. Tomaž Akvinski je »dogmo« jemal v bolj širokem pomenu, kakor pa se je polagoma uveljavilo od srede 17. stol. dalje.⁸⁴ V zvezi s tem je tudi zelo jasno učil, da se dejanje verujočega človeka sploh ne usmerja na dogmatično formulo, da bi se ustavilo pri njej, ampak na stvar samo, na katero se nanaša dogma; na ta način je razumljivo, da so dogmatične formule res samo sredstvo, ki nam pomaga, da vsaj nekoliko spoznamo zdaj ta, zdaj oni vidik nedoumljive skrivnosti notranjega božjega življenja.⁸⁵ Newman je v enakem smislu govoril o tem, kako posebno ob evharistični skrivnosti živo začutimo, da ne verujemo v kako formulo ali pojem, marveč v dejanstvo, tako stvarno, kakor smo stvarni mi sami.⁸⁶

Danes se v teologiji spet uveljavlja bolj dinamično pojmovanje »dogme«, tisto, ki se je po času sv. Tomaža polagoma umaknilo močno statičnemu umevanju, kakršno je ustrezalo bolj defenzivnemu mišljenju potridentske dobe. Seveda ni s tem rečeno, da dogmatična formula ne izreka resničnega vidika vélike božje skrivnosti, na katero se nanaša.⁸⁷ Nikakor noče bolj dinamično pojmovanje dogmatičnih formul trditi, da gre tu le »izražanje subjektivnega stanja tistega, ki govori«; dogmatična formula marveč hoče tistemu, ki posluša, približati ravno objektivnost stvarnosti, za katero gre, a z zavestjo, da so v dogmatični formuli vsebovani povedki le analogni⁸⁸ in da kažejo na božjo skrivnost, kakršna je sama v sebi in ki kljub vsemu vendarle ostane za trajno skrivnost, neizmerno presegajoča vse naše pojmovanje in govorjenje.⁸⁹

V tej luči je bolj razumljiv tudi »razvoj dogem«. K. Rahner pravi o tem: »Verujoča Cerkev ima v posesti to, kar veruje: Kristusa, njegovega Duha, aro življenja, moči večnosti. Te stvarnosti ne more dojeti mimo besede. A nima samo besede o stvári sami. Njeno poslušanje besede in njeno razmišljanje o besedi, ki jo sliši, nista le logično delo, ki skuša iz poslušane besede kot vsote stavkov polagoma iztisniti vse logične virtualnosti in konsekvence; tu gre marveč za razmišljanje o poslušanih stavkih v živem stiku s stvarjo samo. Takšno razmišljanje Cerkve, ki v nas po 'teologiji' dojame vero Cerkve, razvija, razjasnjuje, prihaja do 'novih' stavkov vere in ne le stavkov teologije; se dogaja ob besedi in ob stvari sami hkrati: eno v drugem, nobeno brez drugega. Drugače povedano: luč vere in pomoč Svetega Duha, ki delujeta v tem razmišljanju in v napredujoči verski zavesti, ne pomenita le nekaj takega, kakor je nadzorstvo kakega učitelja, ki pazi na to, da učenec, ki izvaja svoje računske in logične operacije, ne pogrési ... Luč Duha in vere se marveč uveljavita v rezultatu samem: skrito navzoča stvarnost deluje, ko gre za to, kako je treba razumeti to stvarnost.«⁹⁰

⁸⁴ Glej Kaspar, n. m. 202.

⁸⁵ Sv. Tomaž, 2—2 q. 1 a. 2: »Objectum fidei est... res ipsa, de qua fides habetur«; ad 2: »Actus credentis non terminatur ad enuntiabile, sed ad rem«; tudi a. 6 sed contra.

⁸⁶ Newman, v: K I, 240.

⁸⁷ Prim. K. Rahner, *Schriften zur Theologie* V, 56.

⁸⁸ Prim. K. Rahner, *Schriften* V, 59.

⁸⁹ Prim. K. Rahner, *Schriften* V, 72 sl.

⁹⁰ K. Rahner, *Schriften* I, 61.

Z navedbo tega odstavka iz K. Rahnerja naj bi bilo ponazorjeno, kako dogmatične povedke ne smemo imeti zgolj za abstraktne stavke, brez povezanosti s konkretno božjo stvarnostjo, o kateri stavki govorijo.

To bolj dinamično pojmovanje dogem je v zvezi z bibličnim pojmovanjem »resnice«. Od Parmenida dalje se je na Zahodu uveljavilo tisto pojmovanje resnice, ki ima svoj temelj v identičnosti mišljenja in biti. Bibličnemu mišljenju pa je lastno tisto pojmovanje resnice, ki temelji v identičnosti obljube in izpolnitve. Resnica je po pojmovanju sv. pisma tisto, kar ima obstoj, trajnost, prihodnost. Identičnost obljube in izpolnitve (in zato zanesljivost!) ima svoj temelj v osebni božji zvestobi. Toda Bog je v svoji zvestobi vedno večji, kakor ga moremo mi razumeti, njegova izpolnitev obljube prekosi vsako pričakovanje. Zato je razumljivo, da je dogma sicer nauk, ki se (zaradi božjega varstva, danega celotni Cerkvi) sklada s tem, kar v stvarnosti sami resnično obstoji in ki ima že sedaj resnično veljavo — saj je s Kristusom že prišla resnica končno veljavna na svet in je bila zagotovljena Cerkvi. Toda z druge strani je dogma v pravem pomenu nekaj *z a - č a s n e g a*, nekaj, kar bo svojo resničnost v polnosti izkazalo šele v prihodnosti. Dogma je »pričevanje za večjo resnico evangelija« in stoji v znamenju eshatološkega načela »že in še ne«.⁹¹

4. VERA KOT »TVEGANJE«

Kadar sv. pismo, posebno nova zaveza, govori o veri, misli skoraj vedno na takšno vero, ki je hkrati tudi spreobrnjenje. Vera v takšnem pomenu »izvrši revolucijo v mišljenju«, pravi J.-H. Newman.⁹² S človekove strani pomeni vera prelom z zgolj svetnimi nagibi življenja, prelom s prejšnjim vrednotenjem, ki se je naslanjalo na tisto, kar je neposredno vidno in kar se krije z neposrednimi individualnimi potrebami; hkrati je vera prestop v »horizonte nevidnega božjega kraljestva«.⁹³

1. Nekateri govorijo v zvezi s takšnim polnim pojmovanjem verovanja o »tveganju«, češ da mora človek, če naj resnično in globoko veruje, skočiti v temo, tvegati skok v brezno, ki mu nikjer ne vidi dna.

Že takoj v začetku moramo reči: Če je vera skok v popolno temo, potem bi tisti, ki vernim ljudem pripisujejo »credo, quia absurdum«, v bistvu imeli prav. Ali pa katoliška teologija res uči takšno tveganje kot nekaj, kar spada h krščanskemu verovanju?

Reči moramo, da niti protestanti (evangelikani) ne priznavajo upravičenosti in dovoljenosti takšnega tveganja v verovanju. H. Grass pravi: »Tveganja vere ne razumemo pravilno, če ga opišemo kot skok v negotovost [ins Ungewisse] in če mislimo, da je pravo bistvo verovanja v tem, da je brez vseh osnov [Grundlosigkeit]. Kakor je gotovo, da vera ne podeli popolne varnosti, tako gotovo je, da vera ne pomeni le radikalnega odvzema varnosti eksistence. Tveganje vere ne sme zaiti v bližino eksisten-

⁹¹ Glej W. Kaspar, v: *Catholica* 19 (1965) 205—207 in tam navedeno literaturo.

⁹² Newman, *Grammar of assent*, New York 1955, 112.

⁹³ P.-A. Liégé, v: *Catholicisme* IV, 1381.

cialno-filozofskega tveganja v ,nič'. Bilo je eno od temeljnih spoznanj reformatorjev, da vera podeljuje gotovost, ker je Bog v svoji milosti resničen in zvest.«⁹⁴

2. S katoliške strani omenimo samo nekaj takih teologov, ki se nikakor ne »zapirajo« pred moderno miselnostjo, bolj naklonjeno »eksistenci« kakor pa »bistvom«.

Ko P.-A. Liégé OP govori o veri v bibličnem pomenu, v tistem namreč, h kateremu naj se danes spet vrne teologija in oznanjevanje, pravi: »V zvezi s témo vera-spreobrnjenje so govorili o ,tveganju'. Ali je beseda točna? Gotovo ne, ako bi nam pomenila isto kakor stava.« Nato Liégé navaja za primer sv. Pavla: »Vem, komu sem veroval, in sem prepričan, da more moj zaklad ohraniti za oni dan. — Drži se kot pravila zdravih nauk, ki si jih od mene slišal v veri in ljubezni, ki je v Kristusu Jezusu« (2 Tim 2, 12. 13). »Bog je zvest; naš govor do vas ni ,da' in ,ne'. Kajti Sin božji, Jezus Kristus, ki smo ga pred vami oznanili jaz in Silvan in Timotej, ni postal ,da' in ,ne', marveč v njem je ,da'« (2 Kor 1, 18. 19). »Zvest je Bog, ki vas je poklical v občestvo s svojim Sinom Jezusom Kristusom, Gospodom našim« (1 Kor 1, 9). Še naprej pa Liégé nadaljuje: »Pač pa moramo reči, da je življenje iz vere in v veri tveganje v tem pomenu, da verujoči postavlja vse svoje upanje v obljubo življenja, katero zavisi samo od Boga; človek se odpove svoji samozadostnosti in prizna krhkost svoje sposobnosti za neposredno življenje, ki ga ima v svoji moči, in postavlja svoje upanje samo v svobodno-ljubečo božjo vsemogočnost. To je odločitev, ki pomeni prelom z življenjsko skopostjo in s človekovo samozadostnostjo; to pomeni odtrgati se od samega sebe, kar se mesenemu človeku zdi kakor tveganje [risque]: ,Kdor hoče svoje življenje rešiti, ga bo izgubil, kdor pa hoče svoje življenje zaradi mene izgubiti, ga bo rešil' (Lk 9, 24). In s tem je dovolj jasno povedano, kako zelo zavezuje vera vsega človeka, in najprej njegovo svobodo. Človek veruje s srcem, če to ,srce' vzamemo v bibličnem pomenu, po katerem pomeni središče osebnosti, kraj, iz katerega priteka tisto, kar imenujemo odgovornost, predanost [engagement], usoda. Na nekaj takega misli npr. prilika o sejavcu (Lk 8, 5—16): ,Ono, ki je v dobri zemlji, so tisti, ki besede slišijo in ohranijo v dobrem in plemenitem srcu ter obrodijo sad v potrpljenju'.«⁹⁵

Drugje pravi isti avtor: »Spreobrnjenje je tveganje: ne v smislu negotovosti dejanja vere ali v smislu stave [pari] — saj ni ničesar bolj trdnega in zvestega kakor Bog, pač pa v smislu zapustitve vidnih, prijemljivih zavarovanosti. Spreobrnjenje je sprejem: presrečno srečanje z Bogom, ki je prišel naproti, ki je klical in ki se je dal spoznati kot neprimerljiv prijatelj.«⁹⁶

Podobno sodi o odnosu med vero in tveganjem O. Semmelroth.⁹⁷ Nič drugače M. Schmaus. Tisto tveganje in tista nezavarovanost, ki sta pove-

⁹⁴ H. Grass, v: RGG II³ (1958) 1609; podobno W. Stache, prav tam 1558 in 1561.

⁹⁵ Liégé, v: Initiation théol. III³ (1961) 472.

⁹⁶ Liégé, v: Catholicisme IV, 1381 sl.

⁹⁷ O. Semmelroth, Was heisst glauben? Wesen und Gestalt des christlichen Glaubens, Kevelaer, zlasti 5—9.

zana z verovanjem, obstojita v nečem drugem in ne v skoku v popolno temo. Vera v Boga, stvarnika in odrešenika, nam marveč sredi neizmer-
nosti vesoljstva, v naglici vsakdanjosti in ogroženosti eksistence podarja
ravno zavest varnosti in nas rešuje ledene osamljenosti in obupa, pravi
M. Schmaus.⁹⁸ S tem je v upravičenih mejah zadoščeno tistemu, kar je
Peter Wust imenoval »potrebo po zavarovanosti« [Sekeritätsbedürfnis].
A ker je človek ustvarjen iz nič, pravi zopet Schmaus, mu je krhkost
in ogroženost, zapadlost smrti, kateri se neizbežno približuje, nekaj last-
nega. Če človek hoče zares in globoko verovati, mora biti pripravljen
sprejeti nase tisto nezavarovanost in negotovost, ki je lastna ospredju
stvarstva. Poklican je k temu, da zadnjo varnost išče tam, kjer edino jo je
mogoče najti: v vsemogočni božji ljubezni; in to tem bolj, čim večja je
ogroženost življenjskih področij ospredja. Površinska negotovost in po-
slednja gotovost celo rasteta v enakem razmerju. Negotovost je vedno
objeta od gotovosti v Bogu. Po zaupanju na poslednjo varnost v Bogu se
v Boga verujoči človek razlikuje od eksistencialističnega filozofa. Obema
je sicer lasten trezen pogled na ogroženost življenja, toda čisto drugačen
bo njun življenjski odziv na to ogroženost. Kristjan ve, da se bo izvršila
spremenitev sveta in da je vse stvarstvo v sedanji obliki zapisano razpadu,
spremenitvi v »novo nebo in novo zemljo« (Raz 21, 1 sl). Ta spreminitev
sveta se utegne zgoditi šele čez milijone let ali pa tudi že v naslednji
sekundi. To zavisi od svobodne, za nas nespoznatne, nedoumljive božje
volje. Ker je s svetom tako, zato sta svet sam in naše bivanje na njem
nezavarovana, točneje rečeno, naša sedanja oblika bivanja je vedno in do
globin nezavarovana. Zoper to ogroženost se človek ne more zavarovati
prav z ničemer, ker ne more ničesar storiti zoper vsemogočnega Boga. In
izkušnja kaže, da je treba mnogo prizadevanja, da končno postane človek
pripravljen na sprejem te negotovosti, ki je lastna ospredju stvarstva, in
da išče poslednje varnosti samo tam, kamor mu kaže »svetilka, ki sveti
na temnem kraju, dokler ne zasiže dan« (2 Pet 1, 19).⁹⁹

Kdor je zaverovan v napačno »zavarovanost« in se izogiblje sleherni
ogroženosti totranskih oblik življenja, kakor nam ga postavljajo pred oči
čuti in naše trenutno nagnjenje, ta sploh ni pripravljen iskati resnice,
če je še ne pozna. Naravnost izogibal se je bo.¹⁰⁰ Tu veljajo Jezusove be-
sede: »Kdor ljubi svoje življenje, ga bo izgubil, in kdor sovraži svoje živ-
ljenje na tem svetu, ga bo ohranil za večno življenje« (Jan 12, 25). Enako
ali še bolj kakor za začetek verovanja velja to za vztrajanje v veri in v
življenju po njej.

Za zgled vere in za »očeta vseh tistih, ki verujejo« (Rimlj 4, 11), nam
razodetje postavlja Abrahama, ob katerem je tudi dobro vidno, kakšno
tveganje je potrebno za vero. Abraham tudi razumsko ve, da je Bog in
da mu je govoril, naj zapusti domovino in gre v tujo deželo, v negotovost,
v nejasnost; toda Abraham je »proti upanju upal in veroval, da postane

⁹⁸ M. Schmaus, *Kath. Dogmatik II*³⁻⁴, München 1949, 63.

⁹⁹ M. Schmaus, *K. Dogm. II*, 62 sl.; 129 sl.

¹⁰⁰ Prim. Newman, govor »Disposition for faith«, *Sermons on var. occ.*, London, 70 sl.

oče mnogih narodov, kakor je bilo rečeno... Ni se dal zbegati z nezaupnostjo, temveč se je v veri utrdil in dal Bogu hvalo, popolnoma prepričan, da more tudi storiti, kar je obljubil« (Rimlj 18, 20—22). V preskušnji je Abrahamova vera sposobna žrtvovati celo edinega sina, na katerem se je že začela uresničevati obljuba (1 Mojz; Hebr 11, 8—19).

Verovati božji besedi se že po nauku stare zaveze pravi, izbirati med dvema vrstama modrosti, zaupati se božji modrosti in se nehati zanašati na svojo razumnost (Preg 3, 5; 28, 26). »Gorje mu, kdor zaupa v človeka... Blagoslovljen mož, ki zaupa v Gospoda« (Jer 17, 5—7). Jezus še z večjo jasnostjo in zahtevnostjo uči potrebnost začetne odločitve, ki zavrže vse druge učениke, kolikor so v nasprotju s tistim, čigar moč, modrost in očetovska ljubezen zaslužijo neomejeno zaupanje (Mt 6, 24—34); tudi na svojo pravičnost naj se človek ne zanaša, treba je marveč iskati pravičnost božjega kraljestva, ki prihaja od samega Boga in ki je dosegljiva samo veri (Flp 3, 4—9). To neomajno zaupanje je obenem pogoj zvestobe in vztrajnosti v veri (Hebr 3, 14), pa tudi veselega poguma, ki mu ni treba že zdaj videti sadove preskušane vere (prim. Hebr 3, 6; 13, 6; Rimlj 5, 1—5; 8, 38.39; 2 Kor 4, 13—18; Hebr 11, 3.26.27) in ki ve, »da tistim, ki Boga ljubijo, vse pripomore k dobremu, njim, ki so po njegovem sklepu poklicani« (Rimlj 8, 28).¹⁰¹

Jasno je, da takšne vere niso sposobni ljudje, ki hočejo imeti vse »lepo zavarovano in pregledno, kakor v priročnih predalčkih«, ljudje, ki se vda-jajo iluzijam o življenju, v katerem naj bi bilo že od vsega začetka jasno in določeno, ki iz sveta golega »ospredja« ne znajo in niso pripravljeni prodreti v »ozadja« vidnih bitnosti, v božje globine, ki so temelj tudi za vse tisto, kar se odigrava v ospredju. Tveganje v takšnem pomenu in pripravljenost na takšno tveganje je v resnici potrebno za vero v polnem smislu in za sfanovitnost v takšni veri. Kaj naj rečemo šele za tiste, ki hočejo biti poklicni oznanjevalci te vere! Tem je še posebno potrebna pripravljenost, da veljajo, če treba, tudi za »nespametne zaradi Kristusa« (1 Kor 4, 10; prim. 1, 23—31; 2 Kor 11, 19.23; 12, 9).

Vendar pa takšnemu tveganju vere ni mogoče očitati, da se ravna po izreku: »Credo, quia absurdum«. Krščansko tveganje mora biti vedno »razumna poslušnost« (Rimlj 11, 1) (čeprav ne ozkosrčno računarska), pri kateri človek ve, komu je veroval in zakaj (prim. 2 Tim 1, 12). To velja tudi za tisto »paresia«, katero sv. pismo pripisuje oznanjevalcem božje besede in ki bi ji v slovenščini mogli reči tudi »sveta drznost« (prim. 1 Tes 2, 2; Apd 28, 31). Če bi ne bila tudi umsko utemeljena, bi jo seveda morali označiti za »fanatizem«, ki je slepa zavzetost za stvari, kakršne pred razumom in pred pravilno oblikovano vestjo na noben način ni mogoče opravičiti in katera je v popolnem nasprotju s krščanstvom ter s pravim bistvom človekove osebnosti.¹⁰²

¹⁰¹ Prim. sestavek *Confiance*, v: VThB 153—155; in sest. Foi, v: VThB 389—399.

¹⁰² Prim. A. Brunner, v: StdZ 164 (1958-59) 186 sl. Mogli bi to »držno« tveganje vere primerjati t. i. »slepi pokorščini«, o kakršni govori sv. Ignacij Lojolski in ki vzbuja z njo toliko »pohujšanja« pri ljudeh, ki mislijo na res slepo pokornost. Beseda »slepa« pokorščina je bila v asketičnem jeziku v rabi že dolgo časa pred sv. Ignacijem. V resnici ni slepa, ampak pomeni usmerjenost

3. Na tveganje, ki ni iracionalni skok v popolno temo, temveč v neizmerno božjo luč, je mislil Newman s svojo znano trditvijo, da je vera tveganje. Tveganje Newmanu ne pomeni, da človek začne verovati brez trdnih razumskih temeljev in da vztraja v veri samo za ceno rizika, da je vse skupaj zmotno in le samoprevara, podobno kakor se tolikokrat zgodi z vero v človeka in v človeško besedo. Nezaupanje do razuma je pri Newmanu bolj videz, razen če gre za zaupanje golemu razumu brez potrebnih »duševnih dispozicij« in brez »ljubezni« v smislu tistega, kar teologi imenujejo »pius credulitatis affectus« pri pripravi na verovanje. Newman se je boril še kot anglikanec zoper racionalizem tedanje anglikanske »Evidential Scool«, ki je gotovo preveč zaupala razumu. A v tem pogledu se Newman docela sklada z naukom cerkvenih očetov, ki so ob vsaki priliki poudarjali zvezo med očiščenjem srca in med duhovnim spoznanjem. Ob vsem tem se je Newman že od vsega začetka trudil za trdne apologetične argumente kot »praeambula fidei«, in sicer v neprestanem duhovnem naporu, ki pelje od »Esejev o čudežih« zgodnjega anglikanskega časa pa do viška v »Grammer of Assent«, ko je bil že 70-letnik. Iz vsega se vidi, da pri Newmanu ne gre za sovražnost nasproti razumu, ampak le za poudarjanje še nečesa drugega, na kar premnogokrat tudi dobri kristjani in teologi skoraj docela pozabijo: iskrena pripravljenost za poslušanje božjega glasu, ki govori zlasti v človekovi vesti, za pokorščino temu glasu, pa naj bi zahteval od nas tudi velike žrtve — v tem pomenu je nujno treba tvegati, in to premnogokrat v življenju, drugače ni mogoče priti k polnovredni veri in ne vztrajati v njej.¹⁰³

Urban Plotzke OP pravi čisto v smislu kardinala Newmana: »V Boga verovati ne pomeni pustolovščine, katere izid se zdi zelo dvomljiv.« Za kristjana, kolikor zadeva božjo stran, ta izid prav nič ni dvomljiv. Tveganje vere v krščanskem pomenu je pogum kristjana, ki pozna in priznava meje svojega razumskega spoznanja in ki se v svoji stiski spričo zmede človeških mnenj postavi na Boga, ki »je luč brez najmanjše sledi somraka, nevarnosti varanja in teme«.¹⁰⁴

Nemški pastoralist Fr. X. Arnold v svojih spisih ponovno ugotavlja dejstvo, da je dandanes čas »samoumevnega verovanja« mimo. Verovati in po veri živeti je za naše »ospredje«, že za »ospredje« tega, kar vsakega posameznika neposredno zadeva (teženje po ustrežanju trenutnim nagnjenjem), težje kakor pa ne verovati. Toda kdor je ob »neizrekljivem daru« (2 Kor 9, 15) našel dragoceni biser in se globoko zazrl v neponarejene njegove lepote, ta bo tudi v »pluralističnem svetu« mogel biti svoje

duše, ki pri poslušnosti predstojnikom ne išče ničesar drugega kakor božjo voljo in v pogledu nanjo izpolni v danem trenutku predstojnikovo odredbo. To razpoloženje ne zapre oči za druge dolžnosti, ki jih ima, in tudi ne za pravno upravičenost ukaza. Pač pa zatajuje upornost svoje narave in lastno nagnjenost k samovoljnosti ter mirno in po možnosti tudi navdušeno izpolni ukaz, kakor da ne bi bilo nikakih težav. Prim. L. Koch, Jesuiten-Lexikon, Paderborn 1934, 650 sl.

¹⁰³ Newman, npr. Var. occ. 73.

¹⁰⁴ Urban Plotzke OP, *Aller Glaube ist Wagnis*, Frankfurt a. M. 1963, 7 sl., nav. E. Busch, v: *ThRev* 61 (1965) 120.

vere globoko vesel, čeprav bo treba marsikaterega »tveganja«, vsaj tega, da hoče biti član »majhne črede« (Lk 12, 32) in da po »potrebi« mirno sprejme nase očitek: »Credo, quia absurdum«, ki pa je stvarno docela neutemeljen, čeprav »spredje« ustvarja videz utemeljenosti.

Kliment Ohridski in njegova književna šola¹

Maks Miklavčič

Dne 27. junija 1966 je preteklo 1050 let, odkar je umrl v Ohridu škof Kliment kot »starček« in »zgrbljen od starosti, izčrpan od dela«. Že sodobniki so občudovali njegovo svetost, učenost, delavnost in ljudomilost. Verjeli so tudi, da je čudodelec in njegova izredna osebnost je prešla v legendarno veličino. Ob letošnjem jubileju se je zlasti slovanski svet realistično spominjal, kako močno še danes živi od sadov njegovega vzgojnega in književnega dela. — Prava Klimentova veličina se je tembolj dvignila iz zgodovinskega ozadja, ker je svet pred tremi leti obhajal 1100-letnico, odkar sta slovanska blagovestnika Ciril in Metod prišla oznanjat evangelij na Veliko Moravo v jeziku Slovanov. Takrat je proslava izzvenela v obžalovanje, da je bila genialna zamisel obeh solunskih bratov, rojenih Grkov, da bi na Moravskem ustanovila močno cerkveno občestvo na temelju slovanskega obrednega jezika in slovanske književnosti, po Metodovi smrti (885) obsojena na propad. Letos pa je bil 1050-letni jubilej ves v znamenju velike zmage, ki jo je za idejo solunskih bratov dosegel njun učenec sv. Kliment s pomočjo tako imenovane ohridske književne šole. Kar je zamislil genij obeh slovanskih »blagovestnikov«, je rešil neutrudljivi Kliment, ki ga »niso nikdar našli brez dela«. A ne samo rešil propada, ampak tudi ohranil in obudil k tako močnemu življenju in bogastvu, da je iz njega prostran slovanski svet črpal do naših dni.

Krščanska pravičnost in ljubezen do resnice, kakor jo odkriva objektivna zgodovina, nam narekujeta dolžnost, da se tudi Slovenci hvaležno spominjamo Klimentovega jubileja. Na cerkvenem področju dolgujemo njemu in ohridski šoli več, kakor se običajno misli! — Da se Slovenci pridružujemo letošnjemu jubilejnemu slavlju, nas drami ne samo prisrčno bratstvo s slovanskimi brati, ki še danes uživajo sadove Klimentove prizadevnosti za dvig njihove književnosti, ampak tudi srečna zavest, da smo tudi mi šele preko Klimentove ohridske šole mogli biti dejanski dediči po Cirilu in Metodu. Ohrid je v začetku negoval predvsem glagolico in šele nato nudil svoje duhovne zaklade vzhodnemu slovanstvu preko cirilskega črkopisa. Iz Velike Morave se nam je neposredno ohranilo le prav malo tega, kar sta ostvarila sv. Ciril in Metod. Tudi mi smo se v stoletjih pred Trubarjem jezikovno hranili iz glagoljaških cerkvenih knjig preko Ohrida, ki je varoval neskalsko izročilo solunskih bratov. Odtod so prejeli Hrvati svoje najboljše glagolske rokopise, v precejš-

¹ Predavanje na ljubljanski teološki fakulteti dne 14. novembra 1966 ob spominu 1050-letnice Klimentove smrti.

njem obsegu pa tudi Slovenci, ki so na Koprskem glagoljali še do l. 1830 in čez. Da ni bilo Ohrida, bi nam bili študenti staroslovenskega bogoslužja po rimskem obredu že davno in mnogo prezgodaj usahnili. Končni, a ne najmanjši vzrok, da se pridružujemo Klimentovi proslavi, je v naši pristržni želji, da sodelujemo pri obnavljanju vsekrščanskega občestva, kar je velika naloga našega časa. Osvežiti hočemo svojo ljubezen do vsega, kar je drago in življenjsko pomembno drugim bratom v naši skupni domovini. Klimentova ohridska šola sodi pač med najlepše spomine na našo davno versko in cerkveno edinost. Skupno praznovanje tega jubileja nas lahko zopet zbližuje.

Na našo srečo nista ne osebnost sv. Klimenta ne njegova šola kaka neznanka v slovenskem zgodovinopisju. Če se omejim samo na najnovejše in najboljše knjige, lahko opozorim, da imata oba v »Zgodovini narodov Jugoslavije«² kar častno mesto. Mnogo obsežneje in s prizadevnim vrednotenjem opisuje oboje Fr. Grivec v svoji zadnji knjigi »Slovenska blagovestnika sv. Ciril in Metod«.³ Ker pa nam gre za čim nazornejšo zgodovinsko sliko razmer in oceno daljnosežnih načrtov, nam je koristen še širši vidik. Za ta primer nam je na voljo v slovenščini knjiga G. Ostrogorskega, slovečega poznavalca virov, »Zgodovina Bizanca«.⁴ Isti predmet ki ga Grivec presoja z zahodnega vidika, čeprav z razumevanjem drugačnih stališč, nam Ostrogorski osvetljuje z lučjo od vzhodne strani in tako na njem odkriva poteze, ki jih doslej pri nas morda nismo dovolj upoštevali. Pred nami tako zaživi razgibano pozorišče celotnega vzhodnega Sredozemlja. Da se v dogodke na Balkanskem polotoku ob koncu 9. in začetku 10. stoletja vpletajo tudi še druge evropske sile, se lahko prepričamo iz vsake dobre evropske ali svetovne zgodovine, ki se ozira tudi na Ohrid. Tako mu npr. bernska »Historia Mundi«⁵ priznava vidno vlogo v razvoju balkanskih držav. Ko v tako pridobljeni snutek vnašamo votek cerkvenozgodovinskega dogajanja, se nam stopnjema odkriva prav tista in taka zgodovinska podoba, ki je vredni predmet naše proslave.

* * *

Ožje pozorišče, kjer nastopa Kliment s svojimi sodelavci, je mlada država Bolgarov, ki hoče na balkanskem področju postati resen tekmeec Bizancu. Bolgari so v tem času že gospodarji v notranjosti polotoka, medtem ko se v dinarskem območju hrvatska država šele pripravlja na popolno neodvisnost. Kako je prišlo do te situacije?

Razvoj v to smer se je začel s porazom Obrov pred Carigradom l. 626. Razbite šibke sile poraženih Obrov so se umaknile v Panonsko nižino, da se tu spet strnejo. Namesto Obrov, ki so bili dotlej vodilna sila tudi za balkanske Slované, se tisti mah vrinejo Bolgari, da nadaljujejo dvoboj z

² Zgodovina narodov Jugoslavije I. del, Ljubljana 1953, 261—263.

³ Fr. Grivec, Slovenska blagovestnika sv. Ciril in Metod, Celje 1953, pogl. 44—48.

⁴ G. Ostrogorski, Zgodovina Bizanca, Ljubljana 1961; naša snov na str. 227—235 in 244—253.

⁵ Historia Mundi, V. knjiga, Bern 1956, poglavje o zgodnjem slovanstvu, avtorja G. Vernadsky in Lj. Hauptmann, passim 266—316.

Bizancem. Že pod kanom Kuvratom (626—60) naletimo na trdno zvezo med turškimi in ogrskimi rodovi ter Slovani. Kuvratov sin Asparuh že obvlada zemljo do vrhov Balkanskega gorstva, slovanski rodovi zadobe v državi številčno premoč in azijski vladajoči sloj kmalu prevzame slovansko govorico. Ostali slovanski rodovi že vidijo v Bolgarih varuhe svobode, ki jim jo krati Bizanc. Poznejši kan Krum je še bolj velikopotezen: po zmagi Karla Vel. nad Obri zasede Sibirij, da bi postal sosed največje evropske države, a 813 stoji prvič pred Carigradom. Leta 828 se Bolgari pojavijo pred našim Ptujem (v Dol. Panoniji). Kan Presian je nato previdnejši, krepí notranje sile s privzemom novih slovanskih rodov, v njegovi oblasti sta že Bitola in Ohrid. Njegov naslednik Boris, ki se je pozneje tako tesno povezal s Klimentom, je že gospodar skoraj nad vso sedanjo Albanijo. Ob tolikšnem širjenju meja pa so narasle notranje napetosti in zlasti verske težave. V začetku Borisove vlade srečujemo na bolgarskih tleh poleg nestrpnega šamanstva bojarov kristjane vzhodnega in rimskega obreda, a tudi prve pristaše fanatičnega perzijskega dualizma v krščanski preobleki, ki pa se skuša prilagoditi staremu verskemu izročilu Slovanov (predhodniki bogomilov). Vrh tega naletimo na vsiljivo judovsko in mohamedansko propagando, ki sta jo že drugod morala zavračati tudi Ciril in Metod.

Boris se je odločil za sprejem krščanske vere, ki naj duhovno poveže konglomerat različnih rodov, hkrati pa državo zavaruje na zunaj. Ne mara krščanstva, ki bi mu vzelo neodvisnost. Zato si poišče stike najprej s Franki. Bizanc mu takoj ponudi svoje misijonarje, vedoč, da mu je krščanski sosed manj nevaren. Ker Boris ponudbe ni sprejel, je cesar Mihael III. rad ustregel moravskemu knezu Rastislavu in mu 863 poslal Konstantina-Cirila in Metoda, ki naj na Moravskem oznanjata evangelij v slovanskem jeziku. S to mojstrsko potezo, ki naj za Borisovim hrbtom Carigradu pridobi nove slovanske zaveznike, je franko-bolgarska zveza izgubila svojo pravo vrednost. Ko so isto leto (863) Bizantinci dosegli zmago nad Arabci in dobili proste roke v Evropi, so znova zahtevali od Borisa, naj sprejme njihove misijonarje. Iz Carigrada so se za boj pripravljene čete razporedile ob bolgarski meji, ob obali pa je nastopilo cesarsko brodovje. Boris se tedaj ni zanesel na zmago ob spopadu, zato je raje izpolnil bizantinske zahteve in l. 864 sprejel krščanstvo iz Bizanca. Ob tej priložnosti je dobil Boris ime Mihael po bizantinskem cesarju, ki mu je botroval. Grška duhovščina se je takoj lotila pokristjanjevanja bolgarskega naroda in organizacije bolgarske Cerkve.⁶

Sprejem krščanske vere je pomenil za Bolgare velik kulturni napredek, pospešil je proces slovanizacije ter s tem politično in etnično združitev. Odpor bolgarskih mogotcev, ki so se dvignili v obrambo svojega privilegirane položaja, vezanega na staro (pogansko) vero in etnično razcepljenost, je Boris - Mihael zadušil in dal usmrtiti 52 bojarov. Navzlic doseženim prednostim za razvoj države in notranjo strnitev Bolgarije, je bil Boris - Mihael razočaran. Bizanc si je preveč prizadeval spraviti bol-

⁶ Odtod dalje lahko sledimo opisu nastalega položaja po Ostrogorskem, n. d. 228 sl. Dodati mu bo treba le nekaj obče znanih dejstev.

garsko Cerkev pod upravo grške duhovščine in jo podrediti carigraski patriarhiji. Bizanc se je čutil tako močnega, da Bolgarom ni ponudil koncesije v obliki slovanskega bogoslužja kakor Moravanom. Bolgarski knez pa je nasprotno želel, da bi njegova mlada Cerkev dobila popolno samostojnost pod upravo lastnega slovanskega patriarha. Ker se mu želje niso izpolnile, je Boris obrnil Bizancu hrbet in se obrnil na Rim. Za papeža Nikolaja I. je bila to edinstvena priložnost, da loči Bolgarijo od Carigrada in jo spravi pod rimsko jurisdikcijo. V Bolgarijo je poslal svoje legate, ki so se neutegoma lotili dela. Grški duhovniki so se vrnili domov. Kazno je bilo, da bo prišla Bolgarija docela pod rimski vpliv. Bizanc je moral gledati, kako se mu sosedna slovanska zemlja izmika in kako se rimsko vplivno področje bliža samemu njegovemu središču.

Tedaj je nasprotje med Rimom in Carigradom doseglo višek. Kot nasprotnik Rima je patriarh Fotij postal branilec ne samo neodvisnosti bizantinske Cerkve, marveč tudi življenjskih koristi bizantinske države. Cezar Bardas in cesar Mihael III. sta se mu brez obotavljanja pridružila. Cesar je poslal papežu pismo, polno ponosa in samozavesti. V ultimativni obliki je zahteval preklic papeževe razsodbe proti Fotiju in ostro zavrnil rimske pretenzije na supremat. Patriarh je storil še korak naprej: prilastil si je vlogo sodnika in očital rimski Cerkvi zablode v vprašanju liturgije in cerkvene discipline, predvsem pa je pobijal zahodni nauk o izhajanju Sv. Duha od Očeta in Sina (Patre Filioque). Poleti leta 867 so izrekli na cerkvenem zboru pod cesarjevim predsedstvom anatemo nad papežem Nikolajem I., rimski nauk o izvoru Sv. Duha obsodili kot krivoverski, vmešavanje rimske Cerkve v zadeve bizantinske države pa razglasili za nezakonito. Patriarhovo okrožnico z ostro obsodbo rimskih doktrin in običajev, predvsem spet nauka o Sv. Duhu, so poslali vzhodnim patriarhom.

V trenutku največje zaostrenosti tega zgodovinskega boja, znanega kot Fotijev razkol, pa je prišlo v Carigradu do državnega prevrata, ki je docela spremenil položaj. V svojo nesrečo se je bil Mihael III. spoprijateljil z Vasilijem »Makedoncem«. Vasilij je bil doma v Makedoniji in je doraščal v revščini. Prišel je iskat srečo v Carigrad, se tu hitro znašel in zaradi svoje telesne moči in spretnosti v politični igri postal konjar na cesarskem dvoru. S tem se je začel njegov izredni vzpon. Postal je najintimnejši prijatelj Mihaela III. in mož njegove nekdanje ljubice Eudokije Ingerine. Z železno odločnostjo, ki se ni ustavljala pred čemerkoli, je težil za najvišjo oblastjo. Zato se je zapletel v spor s cesarjem Bardasom. Mihael III. je tako zelo podlegel vplivu svojega ljubljenca, da mu je brez pomisleka žrtvoval strica. S prevaro in krivo prisego sta zvalila velikega državnika v past: ob pohodu na Kreto, ko je Bardas sedel na prestolu blizu svojega nečaka (Mihaela III.), ga je Vasilij zahrbtno napadel in ubil z lastno roko (21. aprila 866). Za nagrado je dobil krono sovladarja, ki mu jo je Mihael III. podaril po vrnitvi v Carigrad (26. maja 866). Zdaj je imel Vasilij vse, kar mu je cesar mogel dati. Zadnje dejanje krvave tragedije je pospešilo to, da je čudaški in nezanesljivi cesar začel spreminjati razpoloženje nasproti sovladarju (Vasiliju). V noči med 23. in 24. septembrom 867 so Vasilij in njegovi prijatelji pri dvorni gostiji ubili pijanega cesarja v njegovi spalnici.

S tem je postal Vasilij cesar, razkola je bilo konec in Fotij je moral zapustiti patrijarški sedež. Zasedel ga je spet Ignatij. Vse to je opazoval bolgarski kralj Boris - Mihael. Odločil se je, da gre v cerkveni politiki lastno pot — ne oziraje se na Carigrad. Cesarski dvor mu ni mogel biti za zgled krščanskih kreposti. Pozorno je opazoval razvoj dogodkov v odnosih med Carigradom in Rimom, da bi varoval koristi bolgarske države.

Cesar Vasilij je po odhodu Fotija v samostan preko novega patriarha Ignatija obnovil zveze z Rimom. Cerkevni zbor v Carigradu 869/70 je potrdil odstavitev Fotija in ga izobčil. Popolnega soglasja sicer ni bilo, ker dvor ni pristal na papeževo stališče glede jurisdikcije v mejah patriarhije. Ko je cerkveni zbor končal delo, je to nesoglasje postalo posebno vidno. Bolgarski vladar Boris se je ta trenutek obrnil na koncil, naj odloči glede pripadnosti Bolgarije na Vzhod ali Zahod. Škofje so se znova zbrali na sejo in proti volji papeževih legatov odločili v korist Carigradu. Cesar in patriarh sta bila to pot bolj velikodušna kakor doslej: Bolgarom je patriarh Ignatij posvetil nadškofa, ki je imel veliko cerkveno samostojnost in višjo hierarhično stopnjo kakor drugi bizantinski nadškofje in metropoliti. Boris si je tako izposloval cerkveno neodvisnost, zakaj podrejenost pod carigradskega patriarha je bila zgolj zunanja in formalna. Dobil je iz Carigrada, kar mu je Rim dvakrat odklonil, ni pa hotel s tem pretrgati stikov z Rimom. Tudi papež ni maral iti zaradi Bolgarije v hud nov spor s Carigradom. Izkoristil pa je pozneje dane možnosti, da Bolgare spet naveže nase. Tako Rim kakor Carigrad sta morala priznati rastočo veljavo Slovanov na Balkanskem polotoku. Vezi Dalmacije in slovanskih plemen v notranjosti s Carigradom so se v 9. stol. rahljale. Slovani so se čutili ob sporih med Latinci in Grki neprizadete in so mislili le na povečanje svoje lastne vloge in izkoristili pomoč z Vzhoda ali Zahoda, da se sami okrepe. Tako so ravnali prej Moravani; zdaj Bolgari, kmalu pa tudi že drugi, zlasti Hrvati, ki so si tedaj urejali lastno neodvisno državo, priznано 880.

Enako se je tudi Dubrovnik leta 876, potem ko so ga Arabci oblegali že 15 mesecev, obrnil na Carigrad za pomoč. Bizantinska mornarica je Arabce pregnala, nakar se je Dalmacija spet dala organizirati v posebno témo, ostala pa je dejansko bolj odvisna od slovanskega zaledja kakor od Carigrada.

Arabska nevarnost je zbližala tudi oba cesarja Vasilija in Ludovika II., da sta šla skupno v vojsko, da ubranita Sicilijo in južno Italijo pred stalnimi arabskimi napadi. V začetku Bizanc ni toliko napredoval kakor latinsko cesarstvo, ko pa zahodno cesarstvo po smrti Ludovika II. (875), zadnjega Karolinga v Italiji, ni imelo več močnega naslednika, Bizanc pa močnega vojskovodja v Nikeforu Foka, ki je znova utrdil bizantinsko oblast v Južni Italiji, je bil tudi Rim prisiljen iskati zaščite pri bizantinskem cesarju Vasiliju. Prav zato se je papež skušal v cerkvenih vprašanjih sporazumeti z Vzhodom, hkrati pa krepiti vlogo Slovanov v Cerkvi po daljnovidni zamisli solunskih bratov; nadškofu Metodu je papež dal veljavo apostolskega legata nad Slovani v Podonavju. Žal moravski knez Svetopolk ni tako izkoristil novih možnosti, kakor jih je želel izrabiti bolgarski vladar Boris.

Vendar je tudi Bizanc pod Vasilijem moral biti previden. Kakor v Italiji je sicer tudi v Mezopotamiji zmagoval nad oslabele arabsko silo, vstal pa mu je nov nasprotnik v Armeniji; 885 (ali 887) je moral Bizanc priznati armenskemu vladarju Asotu I. kraljevski naslov. Cesar Vasilij je moral sprejeti politiko ravnovesja in sporazumevanja, če se je hotel obdržati na moči. Prav zato je na zunaj podpiral Metodijevo poslanstvo, na znotraj pa je vnovič izkoristil bistrornost odslovljenega patriarha Fotija.

Fotij je v samostanu postal modrejši in sposobnejši, da bi mogel nastopiti kot mož miru, sprave in krščanske vesoljnosti. Postal je uvidevnejši do Rima, se 875 vrnil na dvor in 877, ko je umrl (23. okt.) Ignatij, znova zasedel patriarški sedež. Rim ga je z nekimi pridržki priznal in Fotij je bil dovolj daljnoviden, da do svoje druge odstavitve (886) ni več izzval novega razdora s papežem. Nasprotno: cesarju je prav gotovo on sestavil idealne zakonodajne predpise o soglasju neodvisne cerkvene oblasti z državo, ki naj ima na skrbi zgolj svetne dobrine. Ta načela so najvažnejša novost v Vasilejevem zakoniku EPANAGOGE iz leta 879. Prešla so pozneje tudi v zakonodajo slovanskih držav na Balkanu in v vzhodni Evropi; Rusija se nanje opira še v 17. stol.

Spravljava in uvidevna politika Bizanca do krščanskih dežel, da se te skupno obvarujejo pred nevarnostjo islamskih držav, je veljala do smrti Vasilija I. (886). Sledila mu je omenjena druga odstavitev Fotija in nastop cesarja Leona VI. Modrega, ki se ni hotel več omejevati na boj proti Arabcem. Nastala so nova sovraštva nasproti Bolgarom. Pod Borisom, ki je odstopil (889), sprave z Bizancem ni bilo mogoče obnoviti, zato se je njegov naslednik, poznejši car Simeon (893—927) odločil za boj z Bizancem na življenje in smrt. Da bi mogel v tem boju zmagovati, je hotel imeti iz krščanskih prvin porojeno kulturo, ki se je srečno začela že pod Borisom. Simeonov starejši brat Vladimir, ki je prvi sledil Borisu na prestolu, je zmotno sodil, da bo kos Bizancu, če se opre na staro pogansko vero. Simeonovo trdno prepričanje je bilo prav nasprotno: le krščanska Bolgarija more postati vodilna država na Balkanu in odstraniti od tod verolomno bizantinsko cesarstvo, ki se je pod Leonom VI. vrnilo k politiki sovraštva do Slovanov. Vrgel je Vladimirja s prestola in postal največji vladar srednjeveške Bolgarije — v stalnem tekmovanju z Bizancem.

* * *

Danes nas ne zanimajo zunanji dogodki v tem velikem spopadu, ampak veličina slovanske krščanske kulture, ki ji je dal že Boris varno zavetje v Ohridu, vodil pa jo je sv. Kliment Ohridski, najslavnejši učenec solunskih bratov Cirila in Metoda. V zvezi z zgoraj povedanim navedimo najprej poglobitve temeljne poteze t. i. ohridske šole:

1. Na makedonskih tleh je ta šola učencev sv. Metoda nadaljevala z istim delom, ki sta ga začela sv. brata z odobravanjem Bizanca in papeža na Moravskem in je po Metodovi smrti (885) moralo nasilno prenehati.

2. Delo te šole se je opiralo na pomoč in sodelovanje bolgarskih vladarjev, ki imajo izrečno voljo nastopati kot voditelji slovanskih narodov

na Balkanskem polotoku; hoteli so nastopati kot varuhi slovanske neodvisnosti, oprti na oživiljeno kulturo v narodnem jeziku in krščanskem duhu.

3. Boris in še bolj Simeon sta po tej šoli hotela spodriniti zgolj politični vpliv Bizanca, prevzemala pa po zrelem preudarku po njem ohranjeno občo krščansko dediščino.

4. Hotela sta spopolniti izročila iz dobe, ko je Balkan sprejel krščansko vero tako iz Carigrada kakor iz Rima in kakor se je ta krščanska kultura mogla razmahniti v duhu spravljljive politike pod vlado cesarja Vasilija in po smernicah papeža Janeza VIII., ki je 880 slovesno proglasil, da imajo Slovani pravico do lastnega bogoslužja.

Prav zaradi take trdne in nesporne podlage je vpliv ohridske šole mogel zajeti vse slovanske zemlje, ki so svojo lastno kulturo zajemale na videz sicer iz bizantinskih, dejansko pa bolj iz obče krščanskih virov. V te vire sta se prva poglobila blagovestnika Ciril in Metod, pa nista našla za svojo zamisel odkrite in zavestne podpore na Moravskem. Na makedonskih tleh, v osrčju Balkanskega polotoka so bila za genialni načrt sv. bratov ugodnejša tla, ker sta se za to zavzela kan Boris in car Simeon. Ne bi se pa mogel ta načrt uresničiti zgolj ob volji obeh vladarjev. Nujna jima je bila pomoč v daljnovidnem, pobožnem in organizacijsko izredno nadarjenem sv. Klimentu in njegovih sodelavcih. Da ni bilo sv. Klimenta, duše ohridske šole, bi ne bilo duhovnega počela in oživljajočega duha, iz katerega je zaživela krščanska slovanska kultura.

Kultura ohridske šole je torej bila hoteno obče krščanska in kljub krajevnim omejenosti odprta za dobre vplive od vseh strani. Kakor je miselnost sv. Cirila in Metoda oblikovala meniška šola, tako je tudi Ohrid ohranjal izročilo, da menišstvo ne pripada nobeni oblastno opredeljeni cerkveni pokrajini, ampak celotni, vesoljni Cerkvi. Redovništvo je bilo tako na Vzhodu kakor na Zahodu nosilec ideje vesoljnosti, ekumenizma, ki združuje vse kristjane v idealu popolnosti in bratstva in mu je bil vsaj še tedaj vsak razdor v Cerkvi pojmovno protislovje. Le tako sta se že solunska brata čutila enako povezana z Vzhodom kakor z Zahodom in tako sta brez težav našla pot do slovanske duše. Kdor tega vidika njenega dela ni doumel, ne bo zlahka razumel osebne sproščenosti, ki sta z njo sv. brata zasnovala in izvajala svoje poslanstvo med Slovani, in tudi ne bo zaslutil smisla ohridske šole, ki nadaljuje isto poslanstvo.

Ohridska šola pa ni bila le obče krščanska, ampak splošno slovanska. Pri njej so sodelovali vsi tedaj že krščanski Slovani, kar upravičeno naglaša tudi prof. Djoko Slijepčević v najnovejši knjigi »Istorija srpske pravoslavne Crkve«.⁷ Tej šoli so pripadali Slovani solunske pokrajine enako kakor Moravani in Panonci, oklepala je tako Makedonce kakor Srbe in Bolgare, mogli pa so jo za svojo priznati tudi Hrvati. Brez težav so pozneje njeno miselnost privzeli na sedanjem Romunskem, v Ukrajini in Mali Rusiji. Konstantinu in Metodu gre prvenstvo zamisli in prvega uspešnega, čeprav ne trajno učinkujočega poskusa, ohridski šoli pa prvenstvo široke popularizacije in tisočletnega obstanka krščanske slovanske kulturnosti, ki smo ji priče še danes tudi mi. Današnje vzhodne Cerkve

⁷ Djoko Slijepčević, Istorija srpske pravoslavne Crkve, München 1962, 38.

v obilni meri nadaljujejo izročila ohridske šole, čeprav so posamezne tem izročilom dodale še nove značilnosti v skladu s kulturnim in narodnim razvojem. Zato je povsem v soglasju s pravilnim pojmovanjem slovanskega kulturnega razvoja, da ob letošnjem jubileju (916—1966) v prvi vrsti proslavljamo spomin na osebnost sv. Klimenta in veliko delo ohridske šole pod njegovim vodstvom. Pravično vrednotenje tega jubileja je za nas pogoj, da moremo začenjati bratski dialog z vzhodnimi brati in še posebej koristna podlaga za sporazumevanje z njimi, ker je nam ohridska šola predstavno bližja kakor sedaj obstoječe vzhodne Cerkve. V veliko oporo nam je lahko v bodoče dokaj soglasno spoznanje, da je sv. Kliment s svojo šolo enako ljub tako zahodnim kakor vzhodnim Slovanom, posebno nam Jugoslovanom, ki smo ponosni, da Ohrid pripada naši skupni domovini.

* * *

Kratek vpogled na osebnost in delo sv. Klimenta, in še posebej na ostvarjene kulturne dobrine ohridske šole, bo mogel samo podpreti in dopolniti navedena spoznanja. V podrobnosti ne bo treba posegati, ker so dostopne v knjigah prof. Grivca in so tudi predmet strokovnega študija na naši fakulteti.

Kliment nedvomno po rodu izhaja iz tal stare Makedonije. Po letih je bil mlajši od sv. Cirila, ki ga je kot učitelja vzljubil in ga posnemal. Do 916 je učakal precejšnjo starost, ki jo viri ponovno navajajo. Oba solunska brata je spremljal na Moravsko, v Kocljevo Panonijo in v Rim, kjer so ga posvetili v duhovnika. Po vrnitvi v Panonijo si moramo misliti, da je ostal pri knezu Koclju ves čas, ko so nadškofa Metoda Nemci držali v ječi v Ellwangenu. Z Metodom se je nato vrnil na Moravsko in imel po Metodovi smrti (885) najodličnejše mesto med osirotelimi učenci poleg Gorazda. Ko se sled za Gorazdom izgubi, velja Kliment za voditelja skupine, ki se je prebila na jug. V njej so bili njegovi rojaki: Naum, njegov najmočnejši sodelavec (u. 910), prezbiter Konstantin, poznejši preslavski škof in verjetni utemeljitelj cirilice, pa Angelar, ki ga je prvega ugrabila smrt v domovini.

Poveljnik mesta Beograda Boritakan je družbo gostiteljsko sprejel in javil njen prihod kralju Borisu. Ta jih je pozdravil kot dobrodošle pomočnike, ki naj dajo bolgarski Cerkvi tako zaželeni slovanski značaj. Ko je Cerkev v Bolgariji 870 sicer dobila lastno in dokaj samostojno hierarhijo, je bila ta, kakor vse kaže, povsem grškega pokolenja. Slovanskega jezika so se ti Grki gotovo vsaj delno priučili in ga nekaj rabili po bizantinskem običaju kot ljudski jezik v bogoslužju; njihovo znanje slovanskega jezika pa je bilo nepopolno. Novi Borisovi gostje pa so bili jezikovno in bogoslovno visoko izobraženi ter tako sposobni, da so poglobili krščansko vero med ljudstvom ter postali oblikovalci slovanske knjižne kulture. Z njo bi šele Bolgarija prešla v krog kulturnih držav in uveljavila svojo veljavo v svetu. Boritakan je vladarju upravičeno sporočil, da so s Klimentom prišli možje, ki jih Boris željno išče.

Ob prihodu Metodovih učencev je pri Bolgarih od zunanjega prehoda na krščansko vero minulo šele dobrih 25 let, prekratka doba za duhovno in moralno prevzgojo naroda, ki se je šele stapljal v enoto iz slovanskih

in turkofinskih prvin. Onih 52 bojarov, ki so se novi veri uprli in so zato bili kaznovani s smrtjo, je pripadalo azijatskemu sloju prebivalstva. Sprejem krščanstva je tako Boris vezal s slovanstvom. In temu slovanstvu je želel dati možnost, da se kulturno, zlasti književno razvije tako visoko, da bo Bolgarija mogla tekmovali z Bizancem.

Okrog Preslave, državne prestolnice, je Boris očitno že imel neko kulturno žarišče, kamor je pozneje pozval presbiterja Konstantina, da postane škof, za sv. Klimenta in Nauma pa je ustanovil novo središče kulture okrog Devola v zahodni tretjini države, kjer danes živijo Albanci in Makedonci. Tedaj so imeli ti kraji več slovanskega življa in niso bili pod oblastjo turkofinskih velikašev. Klimentovo delo je bilo tod nemoteno, dobrodošlo ljudstvu in velikodušno podprto z Borisovimi gmotnimi sredstvi. Novi samostan in nova cerkev v Ohridu sta postala središče Klimentove, povsem nove teološke in književne šole, ki je po svojem središču zadobila ime ohridska šola.

Kliment se je oprijel dela, ki mu ga je zaupal Boris, z izrednim navdušenjem. Tudi grški pisci, kakor Teofilakt, ki sicer slovanstvu niso naklonjeni, poročajo o Klimentovi pobožnosti, delavnosti in priljubljenosti med ljudstvom z nedeljenim spoštovanjem. Duhovni obraz te šole je zanesljivo mogoče razbrati iz trojnega Klimentovega prizadevanja:

1. da povsod širi češčenje sv. Klementa Rimskega, čigar relikvije je spremljal v Rim. Tega je tako proslavljajal, da so pozneje svetništvo obeh v liturgijah kar zamenjavali. Vidni zunanji odraz te povezave Klimenta z Rimom, sedežem sv. Petra, je v Ohridu ohranjena freska, kjer vidimo na izviren način upodobljenega prvaka apostolov (Petra), ki nosi cerkev na ramenih, poleg njega pa stoji ne sv. Pavel, kakor je splošno običaj, ampak sv. Kliment;

2. da je imel za stalni vzor pred seboj delo sv. Cirila in Metoda, ki ju je stvarno in ljubeznivo opisal, tako da so mu nekateri pripisovali celo avtorstvo Metodovega Žitja. Sploh je vse delo Klimentovo v Makedoniji potrudljivo nadaljevanje, posnemanje in dopolnjevanje celotnega poslanstva solunskih bratov med Slovani;

3. navdušenje za širjenje svetniškega češčenja, zlasti Marije, apostolov, cerkvenih očetov in velikih cerkvenih govornikov med makedonskim ljudstvom v govorih, življenjepisih in pesmih. Zdi se, kakor da Kliment hoče privabiti zборе nebeščanov, da mu pomagajo vzgojiti njegove Slované h kar najbolj prisrčni pobožnosti.

Miselnost Klimentovega učenja najbolj poznamo iz njegovih spisov. Klimentovo osebno književno delo, posebno tisto na cerkvenem področju, dokaj izčrpno navaja že Teofilakt, poznejši ohridski grški nadškof, v svoji veliki hagiografiji. Po njem opis povzema in ga dopolnjuje »Knjiga za Kliment Ohridski«, ki je letos izšla v Skopju.⁸ Le malo Klimentovih spisov že v izvirniku nosi njegovo ime, za večino dobimo zagotovila, da so res Klimentovi, iz beležk prepisovalcev, za nekatere dokaj zanesljivo sklepamo po notranjih in vnanjih kriterijih, zlasti po vsebini in slogu. Največ Klimentovih spisov sodi med take, ki so bili namenjeni za neposredno bogo-

⁸ Haralampio Polenaković, Knjiga za Kliment Ohridski, Skopje 1966, 26—38.

služno rabo in imajo naslove: slovo, poučenje ali pohvala. Ugotovljeni so govori za Gospodove praznike, osem po številu, in se nanašajo zlasti na veliko noč, božič, razglašenje in podobne praznike. Najmanj štirje govori proslavljajo Marijine praznike (spočetje, oznanjenje, vnebovzetje), okoli trideset pa jih Kliment obrača v pohvalo svetnikom in bibličnim osebam. Kar trije med njimi so v čast Janezu Krstniku, dva v čast apostoloma Petru in Pavlu (eden še posebej samo sv. Pavlu), dva sv. Kozmu in Damijanu, po eden sv. Dimitriju Solunskemu (mučen v Sirmiju in v Solun prenesen, kakor Hermogenes-Hermagora v Oglej!), Klementu Rimskemu (njegova zavzetost za tega mučenca domnevno izvira odtod, ker je sodeloval pri prenosu njegovih relikvij, ali odtod, ker je nosil njegovo ime) in sv. Nikolaju. Drugi govori ali poučenja se obračajo še na stvarjenje, kesanje in smrt, praznike in poste. Med poučenji nas Slovence posebej zanima tisto, ki je namenjeno na splošno spominu na apostola ali mučenca, ki ima več izrazov in misli podobnim onim v II. freisinškem spomeniku, o čemer je ponovno pisal naš nepozabni profesor Fr. Grivec.⁹ Tudi zgoraj navedena svetniška imena upravičeno vzbujajo našo pozornost. Mimo Teofilakta je znanost dognala gotovost ali vsaj verjetnost avtorstva še za nekaj važnih Klimentovih spisov. Sem sodijo Pohvala za Lazarja in tri poučenja (za škofe in duhovnike, za nedelje, o izgubljenem sinu), posebno pa še Pohvala o sv. Cirilu, ki velja za najbolj pesniško Klimentovo delo. Na kakšen in kolikšen način je bil Kliment udeležen pri sestavi obeh panonskih legend (ŽK in ŽM), med učenimi raziskovalci še ni pravega soglasja. Več kot gotovo pa je, da je Kliment sodeloval kot pobudnik, urejevalec ali korektor pri obilnih prevodih, ki so izšli iz njegove ohridske šole. Teofilakt poroča, da je Kliment še na smrtni postelji preučeval prevode obrednih knjig in je tako močno verjetno, da so vsaj tri take knjige (Sinajski trebnik, Klovov zbornik in t. i. Cvetni triod) šle skozi njegove roke. Da je bil teološko temeljito izobražen, kaže Klimentov najobsežnejši govor »O sv. Trojici, stvarjenju in sodbi«.

Obsežnost vzgojne in izobraževalne šole, ki jo je Kliment sam vodil le 7 let (886—893), se vidi iz poročila, da je vzgojil 3500 učencev in jih v skupinah razpošiljal v razne kraje države, najbrž s skupno dolžnostjo, da ustanavljajo nova šolska središča. Ustanavljal je posebne šole za odrasle in posebne za otroke. Samo tako je mogoče pristati na možnost toliko izobražencev v tako kratkem času. Obseg njegovega truda dopolnjuje izročilo, da je gojil meniško askezo, urejal dobrodelnost in učil ljudi celo umnega sadjarstva, ki ima v Makedoniji še danes velik pomen.

Leta 893 je novi bolgarski vladar Simeon, ki je sicer zelo spoštoval Klimenta, močno spremenil njegovo usodo. Postavil ga je za škofa v kraju Velika (odtod ime Kliment Velički), ki zanj vemo le, da je bil v gorah nekje ob albanski meji. Vodstvo šole v Ohridu je prevzel sv. Naum, ki je bil po slovanskih virih Klimentov rodni brat. V vzhodni Bolgariji, ki je zdaj uvedla cirilski črkopis, pa je škofiji in novi šoli postal voditelj Konstantin. Klimentovo delo je postalo v bistvu pastirsko, kar se je prilegalo njegovi naravi.

⁹ Fr. Grivec, n. d. 82 sl. in 189 sl.

Kliment ni bil tako vseobsežen duh kakor sv. Ciril in ne pripraven za državniške naloge kakor sv. Metod, ampak je ljubil preprosto delo med ljudstvom in za ljudstvo. Izredna je bila pri njem sposobnost, da je znal vzdramiti pri svojih gojencih talente in jim zaupati novo delo. Tako se po njegovem odhodu na škofovski sedež ohridska šola pod sv. Naumom nadaljuje in morda šele od tedaj zastavi velikopotezen načrt za vsestransko prosvetlensko delo. Če je ta načrt nastal že poprej, pa kaže, da je bil Kliment tolikšen asket, da je pustil, da so slavo, zasluženost z njegovim delom, vsaj deloma poželi tudi drugi, zdaj že pod neposrednim vplivom carja Simeona, ki se je šolal v Bizancu in je hotel, da ohridska šola povzame v slovanskem jeziku izbor vsega, kar je ustvaril grški genij.

Ohridska šola se je odločila, da prevede v slovanski jezik najprivlačnejše spise starih asketov (Nauki sv. očetov, Janez Klimakos), velikih grških cerkv. očetov (Krizostom, Janez Damaščan, Metod Olimpiski), pa tudi nekaterih rimskih (sv. Hipolit), važna zgodovinska dela (Malalasova Kronika). Samostojni deli sta zlasti dve: »Zbor mnogih očetov« (neke vrste teološki leksikon) in spis o črkopisu, ki mu je bil avtor psevdonimni Crnorizec Hrabr, pod čigar imenom se morda skriva sam sv. Naum.¹⁰ Pisal ga je v pohvalo glagolici, v kateri so bile spisane knjige ohridske šole.

Mnogo teh knjig so pozneje prepisali še v cirilski rokopis, namenjen krajem, ki so bili bližje seznanjeni z grško pisavo. Cirilica je grško pismo spopolnila z glagoliškimi znamenji, da je mogla zajeti vse slovanske glasove.

Tako je nastalo veliko književno delo, sposobno, da ponese krščansko in narodno kulturo vsem Slovanom. Danes občuduje ves svet ta ogromni napor in se spominja ob 1050-letnici, da mu je bil duša sv. Kliment Ohridski.

Poslanstvo sv. Jožefa v zgodovini odrešenja

Francè Rozman

DE MISSIONE SANCTI IOSEPH IN HISTORIA SALUTIS (Mt. 1, 18—25)

Summarium: Haec pericope in tota Scriptura sacra unica est, in qua directe de sancto Ioseph agitur, in ceteris autem Ioseph solum connominatur. Decursu temporis pericope diversimode interpretabatur. Quarum interpretationum variarum ratio exstitit in brevibus S. Matthaei assertionibus, quae sibi apparenter opponuntur.

Quomodo Ioseph iustum nominare possumus, si occultat ea, quae secundum Legem publice denuntianda erant? Si Ioseph sibi conscius erat sponsam suam innocentem esse et eam dimittere volebat, etiamsi occulte, estne haec iniustitia? Iustitia eius in hoc sensu valde dubia est. Intentio evangelistae profundior est quam expressis verbis apparet.

Resolutio problematis deducitur: a) ex notione termini iustus in Novo Testamento, praesertim in Evangelio S. Matthaei; b) ex recta versione textus graeci, qui peculiaritate linguae hellenisticae gaudet; c) ex reconstructione textus aramaici subiacentis textui graeco. Ex quo apparet S. Ioseph iustitiam religiosam habuisse.

¹⁰ Prav tam, 196

S. Matthaeus hanc pericopam afferens demonstrat, quomodo Messias in familiam David introductus sit. Ioseph gaudebat hac dignitate: Erat vir iustus et ad stirpem Davidicam pertinebat. Introductio Messiae inter descendentes familiae David possibilis erat, quia Ioseph invitationem ad hanc functionem, a Deo per angelum annuntiatam, voluntarie accepit. Qua acceptione Ioseph pater Filii Dei adoptivus factus est.

V Matejevem poročilu o Jezusovem rojstvu (1, 18—25) ni v središču pozornosti Odrešenik, niti njegova mati, kot je v Lukovem poročilu (2, 1—20), ampak sv. Jožef. V kratkem sporočilu pojasni evangelist, kako Jožef sprejema nase z avtoriteto samega Boga, izraženo po angelu, obveznosti legitimnega očeta napram otroku in kako zaroki, sklenjeni z Marijo, daje polnomočje s poroko. Ob tako vzvišeni dolžnosti podčrtava evangelist na Jožefu dve prednosti. Prva se nanaša na njegovo pokolenje: je potomec Davidove rodbine; druga pa na njegov notranji lik: bil je pravičen.

Jožef se ne pojavi v svetem pismu iznenada kot Melkizedek, ne da bi vedeli za njegov rod, ampak spada med ugledne potomce Davidove hiše. Matej našteva v prvem poglavju (1—16) Jožefove prednike do kralja Davida in očaka Abrahama, s čimer dokazuje, da se v Jožefovih žilah pretaka Davidova kri. V razdobju tisočletne zgodovine so se Davidovi potomci razpršili po Judeji in Galileji in ko so izgubili kraljevo žezlo so tudi obubožali. Čeprav je Jožef po socialnem poreklu vse prej kot kralj, je vendar po krvi sin Davidov in zato deležen vseh obljub, ki jih je Bog dal Davidu in njegovemu zarodu (2 Kralj 7, 13). Čeprav našteva evangelist Jožefove prednike, prestavi, potem ko pride do Jožefa, težišče pozornosti na Marijo, in zaključi rodovnik: »Jakob je imel sina Jožefa, moža Marije, iz katere je bil rojen Jezus, ki je Kristus« (v. 16). O Jezusu izrečno pove, da je bil rojen iz Marije, torej je med Jezusom in Marijo razmerje: mati, sin. V kakšnem razmerju pa je Jožef do Jezusa, evangelist tukaj ne pove. Gotovo v drugačnem odnosu kot so bili Jožefovi predniki med seboj, če ne, bi Matej moral logično zaključiti rodovnik: in Jožef je imel sina Jezusa.

V kakšnem odnosu je Jožef do Jezusa in Marije, pojasni evangelist v naslednjem odlomku (1, 18—25). To je edini odlomek v svetem pismu, ki je izključno posvečen Jožefu. Jožefa omenjajo vsi evangelisti (Mr 6, 3; Lk 1, 27; 2, 16; 4, 23; Jan 6, 42), toda samo v zvezi z Jezusovo mladostjo ali v zvezi z ugovori s strani rojakov in farizejev glede Jezusovega porekla. Edino Matej mu posveča večjo pozornost in to s posebnim namenom. Zatrditi hoče, da je Jezus v resnici sin Davidov, ker je tudi Jožef sin Davidov. Kako pa more biti Jezus po Jožefu sin Davidov, če pa Jožef ni njegov naravni oče? Če pa nasprotnike prepriča, da je Jezus res Davidov sin, ker raste v Jožefovi hiši, ali ne bodo prav zaradi tega spodbijali njegovega božanstva (Mr 6, 3; Jan 6, 42)? Ugovore nasprotnikov zavrača Matej v navedenem odlomku, kjer pojasnjuje, kakšno je bilo resnično poslanstvo Jožefovo ob prihodu Odrešenika na svet.

Odlomek je na prvi pogled preprost, miselno enoten. Zdi se, da gre samo za Jožefovo odločitev, ali naj vzame k sebi Marijo ali ne. Ko pa se vanj poglobimo, razpade na miselne sestavine, ki si med seboj bolj nasprotujejo kot se skladajo. Podoben je mozaiku; gledan od daleč, se prikazuje kot skladnost barv, od blizu pa razpade v sestavne kamenčke, ki

si po velikosti in barvnih odtenkih bolj nasprotujejo kot se skladajo. Kaj hoče Matej s tem odlomkom povedati? Ali je morda uvod v evangelij? Ali morda teološka razlaga zgodovinskih dejstev? Ali svetopisemska opora dogmatični resnici, da je Marija deviško spočela in rodila Odrešenika? Ali apologija Jezusovega božanstva? Odlomek moremo pravilno razumeti samo, če poznamo izvirno, navdihnjeno Matejevo misel. Najboljši razlagavec je evangelist sam, zato odlomka ne smemo iztrgati iz celotne miselne zgradbe evangelija. Vodilna misel evangelija se odraža tudi v navedenem odlomku. Kako, pa bo pokazala razprava. Zaradi pravilnega razumevanja se opiram na izvirno grško besedilo in rekonstruirani aramejski tekst. Stavke bom prevedel kar se bo dalo dobesedno, čeprav bo slovenskemu stilu nekoliko tuje, samo da bo izvirna misel bolj vidna. V luči sodobne eksegeze skušam spraviti v sklad Matejeve misli in pokazati, s kakšnim namenom je evangelist napisal ta odlomek.

Iz strukture odlomka je razvidno, da gre za ustaljeni tip svetopisemskih pripovedi. Tako so sestavljeni odlomki, ki opisujejo prikazni angelov, ko prinašajo sporočilo iz nebes določenim osebam. Odlomek ima naslednje dele:

1. uvod (v. 18)
2. Jožefova odločitev (19—20 a)
3. angelovo sporočilo (20 b—21)
4. refleksija na prerokbo (22—23)
5. uresničitev sporočila (24—25).

U v o d

Z rojstvom Jezusa Kristusa pa je bilo tako: Ko je bila njegova mati Marija zaročena z Jožefom, je bila, preden sta prišla skupaj, noseča od Svetega Duha (1, 18).

Iz navedenega Matejevega in vzporednega Lukovega poročila (1, 26), zvemo, da sta bila Marija in Jožef že zaročena. Judje so se na zakonsko skupnost pripravljali v dveh etapah: z zaroko in poroko. Zaroko (*erûsin*) sta zaročenca sklenila pred nevestinim očetom in pričami. Podkrepili so jo z darom, ki ga je nevesta prejela iz očetovih rok (Tob 8, 21. 22). Po judovskem pravu sta zaročenca uživala zakonske pravice moža in žene,¹ le da nista še živela pod skupno streho. Približno eno leto po zaroki je ženin pripeljal nevesto na svoj dom in takrat so z vsemi slovesnostmi obhajali poroko (Mt 25, 1—12; 1 Mkb 9, 37). Ženitovanjske slovesnosti so trajale tudi več dni. Obhajali so jih navadno jeseni, potem ko so pospravili pridelke s polja. Poroka se v judovskem izrazoslovju imenuje *nissû'in*, kar pomeni: vzeti v posest.

V čas med zaroko in poroko postavlja Matej svojo pripoved. Jožef je takrat že imel po postavi izključno pravico do Marije, svoje zaročenke. Zgodilo pa se je, da je bila Marija že noseča, še preden sta prišla skupaj. Priti skupaj (*sünelthein*) je bil rabinski strokovni izraz za začetek skup-

¹ Philo, *De legibus specialibus* 3, 12, 72.

nega bivanja po poroki. Kdaj je opazil Jožef spremembo na svoji zaročenki, se ne da točno reči. Verjetno je bilo to bliže poroki kot zaroki. Upoštevati moramo dejstvo, da je Marija takoj po deviškem spočetju odhitela na obisk k teti Elizabeti (Lk 1, 39—55) in da je bil to že šesti mesec njej, ki se je imenovala nerodovitna (Lk 1, 36). Pri teti pa je ostala nekako tri mesece (Lk 1, 56). Potemtakem se je morala vrniti domov nekako v sedmem mesecu svoje nosečnosti. Na to sklepamo tudi iz dejstva, da je Jožef zvedel za Marijino spremembo zgolj iz zunanjega opazovanja in mu skrivnost o deviškem spočetju ni bila znana iz posebnega razodetja, kot nekateri domnevajo; do tega spoznanja pa ne bi mogel priti pred Marijinim odhodom k teti Elizabeti. Iz Jožefovega notranjega konflikta sklepamo, da mu Marija skrivnosti ni zaupala, ampak je v bolesi in tišini čakala, da bo to storil Bog, kot je storil teti Elizabeti, ki je napolnjena s Svetim Duhom pozdravila njo kot mater svojega Gospoda (Lk 1, 42. 44). Po tem kratkem zgodovinskem uvodu obrne Matej svojo pozornost na Jožefa.

Jožefova odločitev

Ker je bil Jožef, njen mož, pravičen in je ni hotel osramotiti, jo je sklenil skrivaj odsloviti. Ko je to premišljeval ... (19—20 a).

Marijina nosečnost je spravila Jožefa v neprijeten položaj. Prepričan je bil, da je oropan za pravico, ki mu jo je dajala postava, do svoje zaročenke. To mu je povzročalo hudo dušno bolečino in je v tej notranji razdvojenosti sklenil, da bo na skrivaj razdril zaroko in nezvesto zaročenko odslovil.

Opazovanje Marijine nosečnosti je Jožefa prepričalo, da mu zaročenka ni bila zvesta. Ker je bil z njo že sklenil zaroko, se je znašel pred mučno dolžnostjo. Postava je ukazovala, da mora mož nezvesto ženo naznaniti (5 Mojz 22, 23). To se mora zgoditi javno. Zaročenka, ki je prelomila zvestobo zaročencu, mora poprej doživeti prezir in obsodbo javnosti, nato pa jo zadene kazen kamenjanja. K temu ga je silila tudi vest, saj pravi evangelist, da je bil pravičen. Vendar Jožef misli vse to izpeljati na skrivaj, ker noče osramotiti svoje zaročenke.

Matejevi trditvi, da je bil Jožef pravičen in da je hotel svojo zaročenko na skrivaj odsloviti, si med seboj nasprotujeta. Ali je Jožef zato pravičen, ker odslavlja svojo zaročenko, katero sumi prešuštvati? Da. Toda ne razumemo, zakaj jo odslavlja skrivaj, ko pa je vendar postava izrečno zahtevala, da je treba nezvesto ženo javno naznaniti in obsoditi. Jožef pa se prav s tem, ko zaročenko skrivaj odslavlja, izmika postavi. Če tako Jožef prikriva delikt svoje zaročenke in obenem prezira dolžnosti napram postavi, mar more še veljati za pravičnega?

Mnenje, da Jožef odslavlja Marijo skrivaj zato, ker je ne samo pravičen, ampak tudi dober, ne razjasni problema. Tudi mišljenje, da je bil Jožef prepričan o Marijini nedolžnosti in ji prav zato, ker je bil prepričan, da ni oskrunila svojega devištva, noče pripraviti javne sramote, ne reši problema. Če je bil Jožef res prepričan o Marijini nedolžnosti, čemu jo

potem odslavlja? Biti prepričan, da je življenjski sodrug nedolžen, pa ga vseeno odsloviti, četudi skrivaj, je to res pravično? Kaj je slabše: prikrivati greh ali pa nekomu, o katerem sem prepričan, da je nedolžen, storiti tako nezaslišano krivico? Mar je res Jožefova pravičnost tako nepopolna? Mar je res Matej tako sodil o Jožefu, ko mu je zapisal v čast, da je bil pravičen? Ali se ne skriva v Matejevi trditvi nekaj globljega?

Kakšna je bila Jožefova pravičnost? Kako spravimo v sklad Jožefovo pravičnost z njegovim ravnanjem z zaročenko? V tem se mnenja eksegetov razhajajo. Preden razložim, kako sodobna eksegeza rešuje problem, hočem zaradi jasnosti očrtati kratek zgodovinski pregled tega vprašanja.

Zagovorniki tradicionalne razlage menijo, da je bil Jožef pravičen po postavi. Jožefova pravičnost je v tem, ker odslavlja zaročenko, osumljeno prešuštva, ker je tako ukazovala postava; je pa tudi dober, ker hoče to izpeljati skrivaj. Oporo za svoje mišljenje vidijo predvsem v vezniku in (kai), o katerem trdijo, da ima koncesivni in ne kopulativni pomen. Stavek: bil je pravičen in je ni hotel osramotiti razumejo ne v veznem, ampak v koncesivnem smislu: bil je pravičen, dasi dober in je ni hotel osramotiti. Vendar je taka razlaga prisiljena. Ne moremo jo obraniti ne eksegetično in ne slovnično. Matej preprosto združuje dve dejstvi: Jožefovo pravičnost in voljo odsloviti zaročenko. Veznik »in«² združuje dve dejstvi v vezalno priredje, ne v dopustno podredje. Ta razlaga obrača vso pozornost na Jožefovo krepost in s tem slabi navdihnjeno misel, ki jo je evangelist z vezalnim priredjem povedal. Matejev poudarek ni na besedi pravičen, ampak na funkciji, ki jo je imel pravični Jožef pri prihodu Odrešenika na svet.

Najbolj zavzet zagovornik tradicionalne razlage je bil sv. Justin v 2. stoletju. Njemu so se pridružili številni cerkveni očetje kot: sv. Avgustin, Krizolog, Ambrož. Od teh zadnji izrečno pravi, da sv. Jožef s tem moža uči, kaj mora pravično storiti, če zasači svojo ženo v prešuštvu.²

Nekoliko bolj prožno je razlagal Matejevo trditev sv. Krizostom, čeprav je bil sam pristaš tistih, ki so sumničili prešuštvo. Veznika »in«³ ni razumel v koncesivnem, ampak v deklarativnem smislu. Veznik »in«³ je eksplikacija pojma pravičnosti. Zato se stavek ne glasi: pravičen, dasi dober, ampak pravičen, kar pomeni: pošten, kreposten, značajan, popoln.³

Krizostomova razlaga pojma pravičnosti se res bolj približa novozaveznemu pojmu pravičnosti. Pravičnost ni v tem, da človek spolnjuje postavo, čeprav do pičice natančno, ampak v tem, da z dobroto v srcu služi postavi. Krizostomu ni dobrota samo potrební pogoj za izvrševanje pravice, ampak mora biti ostvarjena v toliki meri, da absorbira pravico; to se pravi, da je tam, kjer je dobrota, tudi pravica. Ne vsebuje samo pravica dobrote, ampak dobrota je pravica.

Drugače je mislil Hieronim. Jožefovo odločitev je razložil s psihološkega vidika. Takole je sklepal: Postava je ukazovala možu, da mora naznaniti prešuštnico. Jožef tega ni storil, čeprav pravi evangelist, da je bil pravičen. Zakaj se je izmikal dolžnosti? Zato ker je vedel za skrivnost deviškega spočetja. Trdno je bil prepričan, da je Marija nedolžna, zato

² PL 15, 1554 C.

³ PG 57, 43. 44.

se je to moglo zgoditi le na čudežen način. Skrivnosti pa ni razumel, zato jo je v svoji dobrohotnosti prikrival in ker iz duševne stiske ni našel izhoda, je sklenil svojo zaročenko odsloviti.⁴ Če bi Jožef ravnal logično, bi moral Marijo odsloviti, toda življenje ni logika. Življenjskih odločitev ne narekuje samo hladen razum, ampak tudi srce.

Hieronimova psihološka razlaga Jožefovega postopanja je vedno ugaljala razlagalcem svetega pisma. V novejšem času jo branijo zlasti: Knabenbauer, Lagrange, Buzy. Razlaga je psihološko dobro utemeljena, toda zanjo manjka opore v svetem pismu. Kje pa pravi evangelist, da je Jožef vedel za skrivnost deviškega spočetja ali da je bil trdno prepričan o Marijini nedolžnosti? Angelovo sporočilo Jožefu takemu mišljenju celo nasprotuje. Če je Jožef zvedel za skrivnost deviškega spočetja šele iz angelovega sporočila, potem je jasno, da prej zanj ni vedel ali vsaj z gotovostjo tega ni vedel. Mogoče je o tem razmišljal, saj pravi Matej, da je premišljeval (v. 20 a), in ker je bil pravičen, je skupaj z drugimi pravičnimi stare zaveze pričakoval Odrešenika. Ali mu je angel to razmišljanje samo potrdil in ga pozval, naj prav zaradi tega vzame Marijo k sebi, pa mora biti na neki način razvidno iz besedila. To bi se reklo, da v angelovem sporočilu ne gre toliko za razodetje resnice o Mesijevem deviškem spočetju kolikor za pritegnitev Jožefa k življenjski skupnosti prihajajočega Odrešenika.

Kakor druge razlage, tako tudi Hieronimova stavi bistveni poudarek na Jožefovo pravičnost in s tem zamegli Matejevo misel. Dokler ni jasno, kaj je hotel evangelist s to pripovedjo povedati, obstaja nevarnost, da smo pri razlagi preveč enostranski. Samo iz svetopisemskih besedi je mogoče zagovarjati eno in drugo mišljenje; zato so mnogi z razlago pretiravali. Razlage so se gibale v dve skrajnosti: od sumničenja nezvestobe pa do trditve, da je Jožef vedel za skrivnost deviškega spočetja pred angelovim prihodom. O Jožefovi pravičnosti moremo soditi šele potem, ko vemo, v čem je bistvo njegovega poslanstva. Rešitev problema je možna samo:

a) iz natančne opredelitve pojma pravičnosti, in posebej kakšen pomen ima beseda v Matejevem izrazoslovju,

b) iz jezikoslovnih značilnosti biblične grščine, in

c) po dokazovanju iz aramejskega substrata Matejevega evangelija.

a) Beseda pravičen (šaddiq, dikaioš) more imeti trojni pomen: juridični, moralni in religiozni. V vseh treh pomenih se nahaja v svetem pismu. Za pravilno pojmovanje odlomka (1, 18–25), moramo vedeti, v kakšnem pomenu jo rabi Matej in kaj so si Judje v prvem stoletju po Kristusu predstavljali pod izrazom »pravičen človek«.

Beseda se najbolj pogosto rabi v juridičnem pomenu. Pravičen je tisti, ki v vesti natančno spolnjuje zakone, spoštuje običaje in daje vsakemu, kar mu gre. Juridična pravičnost se ozira predvsem na postavbo. Dokler spolnjuje postavbo v duhu, ne samo po črki, je taka pravičnost dobra. Taki so bili pravični stare zaveze, ki so živeli »po vseh zapovedih in zakonih Gospodovih brez graje« (Lk 1, 6) in so tudi svoje otroke vzgajali po Mojzesovi postavi (Dan 13, 3). Če pa človek služi postavi brez notranjega

⁴ PL 26, 24. Omembe je vreden tudi Opus imperfectum, ki prinaša razgovor med Marijo in Jožefom, kjer med drugim pravi: »Josephus magis credit castitati eius quam utero eius...«, PG 56, 632 D.

odnosa, šamo po črki, je to farizejska pravičnost. Farizejsko pravičen človek skrbi samo za to, da zadosti zakonom, zato morejo biti njegova dela pred postavo neoporečna, dasi je poln krivice in hudobije kot pravi apostol: »Po postavi farizej, po gorečnosti preganjavec Cerkve, po pravičnosti v postavi neoporečen« (Flp 3, 6.7).

Moralna oznaka pojma pravičnosti je širša. V moralnem pomenu je pravičen, kdor daje vsakemu, kar mu gre in to ne glede ali zakon to ukazuje ali ne. Pravičnost v tem smislu ni samo strogi odnos do zakonov, ampak gleda za črkami zakonov celega človeka. Pojmu v ožjem pomenu besede se pridružijo še druge nianse kot: dobrota, modrost, zmernost, srčnost. H. Cazelles je dokazal, da je pri zapadno semitskih jezikih v besedi pravičen (šdq) vsebovan tudi pojem popolnosti in velikodušnosti. Starozavezna pravičnost je v bistvu realizacija življenjske modrosti, dobrohotne poudarjenosti; je ideal soglasja in socialne pravičnosti. Vse te kreposti pa se v najvišji meri združujejo v Mesiju.⁵ Zanimivo je, kako se v poznih knjigah stare zaveze pridružujejo pojmu pravičnosti novi odtenki. Pravičnosti v strogem pomenu besede se pridruži pojem modrosti. Ta modrost, združena s pravičnostjo, se kaže predvsem v življenjskih odločitvah, kot je razvidno iz Jobove knjige: »Tvojega bližnjega pa tvoja hudobija prizadene, sinu človekovemu pride v dobro tvoja pravičnost« (Job 35, 8). Podobne misli so izražene tudi v Pridigafju, Sirahu in v Knjigi modrosti. Vpliv grške miselnosti se odraža zlasti v Knjigi modrosti. V helenističnem območju je bila pravičnost (dikaiosúne) ena od štirih glavnih kreposti. Vse te štiri kreposti združuje biblični pojem pravičnosti: »Če kdo ljubi pravičnost, njeni sadovi so kreposti; zakaj ona uči zmernost in razumnost, pravičnost in srčnost« (Modr 8, 7). Ta pomenski razvoj ima svojo utemeljitev v pojmovanju pravice pri semitih. Njim ni bila to pasivna krepost, ampak aktivna. Pravičnost ni obstojala v pasivnem sprejemanju pravice s strani sodnikov, ampak bolj v vračanju pravice. To pa je nagibalo semita k dobroti in usmiljenju (Tob 7, 6; 9, 6).⁶

V religioznem pomenu obsega pravičnost odnos človeka do Boga. To je zvestoba do božjih obljub in duhovna poslušnost postavi. Če naravna pravičnost ureja odnose med ljudmi, potem religiozna pravičnost zadeva odnose med Bogom in ljudmi. Religiozna pravičnost ne izključuje legalne, nasprotno, postavi služi, ne po črki, ampak v duhu in resnici (Jan 4, 23). Religiozno pravičen človek nosi v sebi Boga in zaradi njega deli pravico. Meje pravičnosti njemu ne določa postava, ampak Bog. Bog pooseblja postavo, »zakaj človek se ne opraviči po delih postave, ampak po veri v Jezusa Kristusa« (Gal 2, 16). Človekova volja je podrejena božji volji. V življenju se odloča pod vplivom božje volje. Ker pa je Bog neskončno pravičen in dober, so tudi človekove sodbe pravične in odločitve dobre. Kolikor v svoji pravičnosti ne bi iskal samo Boga in njegove svete volje, bi prelomil obljubo dano Bogu in ne bi bil več pravičen. Religiozna pravičnost se iz poslušnosti postave povzpne preko službe človeku do Boga.

⁵ H. Cazelles, A propos de quelques textes difficiles relatifs à la justice de Dieu dans l'Ancien Testament, RB 58 (1951) 169—188.

⁶ X. Léon-Dufour, Vocabulaire de théologie biblique, Paris, 1962, 514—526. — C. Spicq, Joseph, son mari, étant juste... RB 71 (1964) 206.

Iz miselnega okolja Matejevega evangelija smo zaključili, da je bil Jožef pravičen v religioznem pomenu besede. Taki so bili mnogi v stari zavezi. Prav zaradi tega, ker so bili »pravični pred Bogom« (Lk 1, 6), jih je Bog poklical v svojo službo. V Matejevem odlomku pa je vse težišče na poklicu Jožefa v božjo službo. Jožefovo religiozno pravičnost dokazujemo na dva načina; pozitivno: Matej izrečno pravi, da je bil Jožef pravičen; negativno: iz pomena, ki ga ima izraz »pravičen« pri Mateju.

Noben evangelist tako izrazito ne podčrtava nasprotja med Jezusom in farizeji kot Matej. Vzrok medsebojnega nasprotovanja je ravno farizejska pravičnost. Jezusu je bila nadvse ljuba iskrenost. Kot učlovečena dobrota in ljubezen je laže trpel ob sebi grešnika, ki je iz človeške slabosti zdrknil v greh, kakor pa farizeje, ki so se imeli za pravične, v resnici pa so bili polni hudobnih misli in namenov. Jezusa je farizejska hinavščina zelo bolela. Proti zlagani farizejski morali je naperjen šesti blagor: »Blagor čistim v srcu, zakaj ti bodo Boga gledali« (Mt 5, 8), kjer Jezus ne misli na krepost čistosti, ampak na človeško iskrenost, poštenost. Človeške misli se morajo kriti z dejanji. Sam je tako delal in učil. Farizeji pa so bili pravični samo na zunaj. Do pičice natančno so izpolnjevali postavlo, toda duha postave se niso navzeli. Ljudem so nalagali z dlakocepsko razlago postave strašna bremena, sami pa so bili od vsega opravičeni. Zoper tako hinavsko početje je Jezus izrekel trde besede. Kar osemkrat jim je zaklical gorje (Mt 23, 13 sl); odločno jim je povedal, da so hinavci (Mt 23, 13 sl), slepci (Mt 23, 19, 26) in njih shajanja je imenoval gadja zalega (Mt 3, 7; 12, 34; 23, 33). Bolj je zameril farizejem kot rabljem in biričem, ki so ga bili do kosti in križali. Zanje je imel besede odpuščanja (Lk 23, 34), Pilatu pa je dejal, da imajo tisti, ki so ga njemu izročili, večji greh kot on, ki ga je obsodil na smrt (Jan 19, 11). Zato Jezus svoje učence svari pred farizeji (Mt 16, 6) in jim izrečno naroča: »Ako vaša pravičnost ne bo obilnejša kot pismarjev in farizejev, ne pridete v nebeško kraljestvo« (Mt 5, 20; 6, 5—18; 21, 32).

Iz Jezusove oznake pojma pravičnosti pri farizejih sklepamo, kakšna bi morala biti pravičnost njegovih učencev. Obilnejša! Farizejska pravičnost je zlagana, pravičnost apostolov mora biti resnična. Farizejska pravičnost vidi samo črko postave, apostolska pa črko in duha; farizejska je samo zunanja, apostolska pa skrita, notranja; farizejska se ustavlja pri postavi, apostolska pa pri tistem, ki je dal postavlo! V tem pojmu apostolske pravičnosti tiči nekaj tega, kar uči današnja celostna psihologija (Ganzheitspsychologie). Njena vsebina je v tem, da upošteva človeka v celoti. Računa z njegovimi okoliščinami, upošteva telesne zmožnosti in umske sposobnosti in ko vse preudari, šele izreče obsodbo. Grehi, narejeni iz človeške slabosti, niso tolikšno zlo kot grehi iz premišljene hudobije. Pravičen človek to upošteva.

Iz miselne zveze je razvidno, da je Jožefova pravičnost drugačna, kot je bila pravičnost farizejev. Le-to Jezus graja, Jožefovo pa evangelist s poudarkom naglaša. Vendar Jožefove pravičnosti ne smemo razumeti zgolj kot krepost, ampak je religiozna, to se pravi vsa je usmerjena k službi Bogu. To je še posebej razvidno iz angelovega sporočila. V Matejevi pri-povedi sploh ne gre za to ali je Jožef dvomil o Marijini nedolžnosti ali ne.

Ko je opazil spremembo na Mariji, je v njej zaslutil božjo veličino (k^ebod Yahwéh) in s tem tudi dolžnost, ki ga bo doletela. V svoji skromnosti pa je menil, da tega ni vreden, zato je hotel dolžnosti pobegniti. Ali je morda to samo pobožno ugibanje, ki skuša prestaviti poudarek drugam, da se izogne težki nalogi, spraviti v sklad Jožefovo pravičnost z voljo, da odslovi Marijo? Razlaga ima le toliko na sebi, kolikor je osnovana na interpretaciji izvirnega grškega besedila in podkrepljena z dokazom iz aramejskega Matejevega substrata.

Mè fobethês paralabeîn Marian tèn gunaiká sou tò gàr en autê gennethèn ek pneumatós estin agiôu

Ne boj se vzeti k sebi Marije, svoje žene; kar je namreč spočela, je od Svetega Duha (v. 20 b).

b) Če je Jožef zvedel za deviško spočetje šele ob angelovem sporočilu, se pravi, da zanj prej ni vedel. O njem je le razmišljal. To razberemo iz besedila: ni hotel osramotiti... sklenil je... premišljeval je. Če Jožef ne bi veroval v možnost deviškega spočetja, potem je manj verjetno, da bi bil sploh dojemljiv za takšno sporočilo v spanju.⁷ Torej ni angel Jožefu razodel skrivnosti, ampak ga je samo potrdil v njegovem razmišljanju. Angelovo sporočilo je bilo za Jožefa uradno potrdilo z nebes, da je bil Mesija deviško spočet. Istočasno pa ga je angel poklical v službo skrivnosti, kar razberemo iz natančnega prevoda izvirnega besedila: »Jožef... ne boj se vzeti k sebi Marije, svoje žene, zakaj res je, da je to, kar je spočela, od Svetega Duha, toda rodila bo sina, ki mu daj ime Jezus«.

Prevajalci niso čutili nasprotja med dvema členoma angelovega sporočila zato, ker niso bili pozorni na nianse, ki jih je imel grški jezik v času ko so evangeliji nastajali. Členica gàr (namreč, zakaj, kajti) uvaja nagib tega, kar pripoveduje v naslednjem delu stavka. Pravi nagib za Jožefa, da vzame Marijo k sebi, je Jezusovo deviško spočetje. Ta gàr prevajamo s protivnim podredjem: kajti brez dvoma... toda; res (resnično)... vendar. V klasični grščini bi se protivje glasilo: mén gar... dé (namreč res... toda). V helenistični grščini ta mén često izpade in ga je treba v mislih dopolniti. Če to storimo, je izvirna misel jasna.⁸ Členica gàr združuje dva stavka. V vsakem od teh je razodeta po ena resnica. V prvem, da je bil Jezus deviško spočet, v drugem pa poklic Jožefa v sestav svete družine. Poudarek je predvsem na drugi resnici. Jožef naj sprejme k sebi Marijo, čeprav je deviško spočela Odrašenika. Preprosto rečeno, angel mu pravi: »Ne omahuj zaradi tega, če je otrok deviško spočet! Le sprejmi dolžnost legitimnega očeta in vzemi k sebi Marijo!« Jožef pa je prav pred to dolžnostjo omahoval in zato hotel razdreti zaroko.

c) Matejeva izvirna misel se še bolj razbistri, če za grškim besedilom beremo aramejsko. Kako se je Matejev stavek glasil v aramejščini, na-

⁷ M. - J. Lagrange, *L'évangile de Jésus-Christ*, Paris 1954, 24—26.

⁸ X. Léon-Dufour, *Études d'Évangile*, Paris 1965, 67—81. Dokazov za protivno razmerje stavkov prinaša več. Ko členica mén izpade, dobi sledeči gàr protivni pomen. O funkciji členice gàr v biblični grščini razpravlja tudi M. Zerwick, *Graecitas biblica*, Romae 1960, 472—476. V točki 477 pa potrdi pravilno tolmačenje P. Léon-Dufoura Matejeve perikope 1, 18—25.

tančno ne vemo. Iz zgradbe grškega besedila moremo le sklepati nanj in to upravičeno zato, ker nosi grško besedilo na sebi odtise aramejskega sloga. Prakrščansko izročilo (Papia, Irenej, Evzebij) zagotavlja, da je Matej napisal najprej evangelij v aramejščini, katerega so nato drugi prevedli v grščino. V luči sodobne biblične znanosti pridobiva to izročilo vedno bolj na ugledu. Aramejski Matejev evangelij je moral nastati takrat, ko se je oblikovala ustna tradicija, ki je počasi prehajala v pismeno. To je doba virov. V kakšnem odnosu je Matejev aramejski evangelij s kanoničnim grškim, še ni ugotovljeno. Aramejski substrat grškega besedila ne dokazujemo samo iz aramejskih besedi, ki so ohranjene v evangeliju kot: raka (neumnež, Mt 5, 22), bar (sin, Mt 16, 17), rabbí (učenik, Mt 23, 7), ampak tudi iz tipične aramejske konstrukcije stavkov. Te moremo pravilno prevesti v moderne jezike samo, če vemo, kakšna aramejska konstrukcija se skriva za njimi.⁹

Prvi poskus rekonstrukcije aramejskega Matejevega evangelija je naredil B. Delitzsch, kasneje pa je izdal celo sveto pismo nove zaveze v hebrejščini.¹⁰ Poglejmo, kako se navedeni stavek, ki povzroča toliko težav razlagalcem svetega pisma, glasi v hebrejščini in kako bi se po pravilih hebrejske in aramejske sintakse spet glasil v modernem jeziku.

Yôsef ... 'al-tîrâ' miqqa^hat 'et miryâm 'îstekâ, kî han-nôšar b^ekirbâh mērûah haqqôdeš hû'. w^ehî' yôledet ben w^eqārâ'ta 'et-š^emô Yêšûa'.¹¹

Vezni člen »kî« nasplošno uvaja vzročno priredje, česar grški gâr ne more. Združuje dva glavna stavka, ki sta v vzročni odvisnosti. Po hebrejskem besedilu se glasi stavek v slovenskem prevodu:

Jožef ... ne boj se vzeti k sebi Marije, svoje žene; zakaj to (ali: ker to), kar je spočela, je od Sv. Duha.

Stavka razumemo v smislu: Jožef, ne boj se vzeti k sebi Marije, zakaj otrok je od Sv. Duha; pri čemer razumemo, da Jožef ni vedel za delež Sv. Duha pri Jezusovem spočetju in je zato Marijo sumil prešuštva. Tak prevod členice »kî« je sicer pravilen, toda stilistično ni dober. Ker ima vezna členica kî nasplošno podredni pomen, se stavek pravilneje glasi,

⁹ Na koncu knjige *Graecitas biblica* (494) navaja P. M. Zerwick sumarij semitskih stilističnih posebnosti, ki se odražajo v grškem besedilu svetega pisma. Tu ne gre za semitski besednjak, ampak za strukturo, ki je vplivala na grški jezik in tako »colorem semiticum evangeliorum efficit et ita nos e longinquo aliquantulum sentire facit illius mundi qui erat mundum Domini nostri Iesu Christi«.

¹⁰ hbryt hhdšh (Delitzsch's Hebrew New Testament, London 1960) S poskusom rekonstrukcije aramejskega Mateja je začel v Franciji X. Léon-Dufour in to v študiji *L'annonce à Joseph*, ki jo je objavil v *Mélanges bibliques rédigés en l'Honneur de André Robert*, Paris 1957, str. 390—397. Njegovo izvajanje je prepričalo Mihaela Krämerja in je pod tem vidikom napisal odlično studijo pod naslovom: *Die Menschwerdung Jesu Christi nach Matthäus* in jo je prinesla *Biblica* 45 (1964) 1—50, torej na prvih straneh. Po njem povzemam tudi glavne misli v razpravi.

¹¹ Mihael Krämer, n. m. 8 sl.

če ga prevedemo z vzročnim podredjem. Prevod se potem glasi: »Jožef... ne boj se zaradi tega vzeti k sebi Marije, svoje žene, zakaj spočela je namreč od Sv. Duha«. Stavek sedaj razumemo, kakor da je Jožef domneval, da gre za čudežno spočetje in je prav zaradi tega hotel razdreti zaroko. Zaslutil je dolžnost, ki jo bo moral sprejeti nase in zato ga angel hrabri, naj se ne plaši zaradi tega. Sv. Duh je početnik spočetja, Jožef nima pri tem nobene vloge. Kot sin Davidov naj sprejme samo skrb adoptivnega očeta in otroku naj da ime Jezus. Razlaga se lepo ujema z dejstvom, da je bil Jožef pravičen. Kot tak se je znašel pred dolžnostjo, katero pa je v svoji skromnosti odklanjal. V tem je Jožef podoben mnogim pravičnim možem stare zaveze, ki so prav tako kot on trepetali pred dolžnostjo, h kateri jih je klical Bog. Kako se je izgovarjal Mojzes! »Ne bodo mi verjeli in me ne poslušali, ampak bodo rekli: »Jahve se ti ni prikazal.« In spet: »Prosim te, jaz nisem zgovoren... imam okorna usta in okoren jezik (2 Mojz 4, 1 sl). Kako se je branil Jeremija! »Sem še mlad, glej, ne znam govoriti!« (Jer 1, 6) in kam je pobegnil Jona, da bi ušel božji volji? Ali more kdo reči, da ti možje niso bili pravični? To so bili možje, ki so v svoji skromnosti odklanjali božji klic, pa ne iz odpora proti Bogu, ampak iz zavesti lastne nezmožnosti. Zato jim Bog sam pride naproti s svojo milostjo in jih postavi v sveto službo (Jer 1, 9. 10). Ko pa službo sprejmejo, ostanejo v poklicu nezlomljivi. Tudi grožnja s smrtjo jih ne premoti, da bi prelomili zvestobo Bogu. Jeremija je kralj Sedekija dal vreči v kapnico (Jer 38), Izaija je kralj Manase (687—642) dal z leseno žago prežagati, Janez Krstnik je zaradi preroške odločnosti prišel ob glavo (Mr 6, 14—29). In Jožef? Komaj prevzame skrb adoptivnega očeta, že beži z detetom in njegovo materjo v Egipt (Mt 2, 13—18). Koliko zbadljivk in žaljivk je bilo izrečenih na račun njegovega adoptivnega očetovstva (Mr 6, 3; Jan 6, 42)! Toda Jožef ostane zvest in molči, ker je pravičen. Ali ni značilno, da pravi Matej: »in jo je hotel skrivaj odsloviti« (1, 19). On ni bil molčeč samo pri izvrševanju očetovskih dolžnosti, ampak tudi takrat, ko je z bridkostjo v srcu opazoval spremembo na svoji zaročenki. Ni mogoče misliti drugače, kakor da je v njej slutil skrivnost. Zato ni ničesar razglašal. Bal se je, da bi komu storil krivico. Ali ni to resnična pravičnost. Seveda, saj pravi celo poganski mislec, da je prva dolžnost pravice, da nikomur ne škoduje.¹²

Angelovo sporočilo

... glej, se mu prikaže v spanju angel Gospodov in pravi:
»Jožef, sin Davidov, ne boj se vzeti k sebi Marije, svoje žene; kar je namreč spočela, je od Svetega Duha. Rodila bo sina, ki mu daj ime Jezus, zakaj on bo odrešil svoje ljudstvo njegovih grehov« (v. 20b—21).

Bistvena vsebina odlomka je strnjena v angelovem oznanilu. Jožef je bil razdvojen sam v sebi in ni vedel, kako naj se izogne dolžnosti, ki bo vsak čas nastopila. Zaradi zaroke z Marijo je bil pravno vezan skrbeti za otroka. Kako naj pa skrbi zanj, če ne ve, kako se je to zgodilo?

¹² Cicero, De Officiis I 7, 20.

Tej dolžnosti bi najlaže ušel, če bi razdril zaroko. To bi tudi storil, ko ne bi prišla vmes intervencija iz nebes.

Opis angelovega oznanila začenja Matej z besedo glej ('idou). Ta beseda se ne nanaša na vsebino oznanila, zato nima posebnega eksegetičnega pomena. To je le stilistična finesa bibličnega jezika. Z njo prekine evangelist naravni tek pripovedovanja in da poseben poudarek sledeči vsebini. Beseda uvaja novo sceno v pripovedovanju. Od Jožefa obrne evangelist pozornost na angela.

Angel značilno imenuje Jožefa: sin Davidov. To je tipično mesijanski izraz. Z njim so pozdravljali Jezusa bolniki in trpeči v trdni veri, da je on Mesija. Jezus je ozdravljal »vsakršno bolezen in vsakršno slabost med ljudmi« (Mt 4, 23). Prav to pa je bila bistvena lastnost Mesije. Preroki so napovedovali, da bo Mesija zdravil bolezní (Iz 29, 18; 32, 3; 35, 4) in ker je Jezus res zdravil vsakršno bolezen, so ljudje kaj lahko naredili zvezo med preroško napovedjo in Jezusovo osebnostjo. Mesija pa bo izšel iz Davidove hiše in ker je Jezus Mesija, mora biti tudi Davidov sin. Kako pa naj bo Jezus Davidov sin, če pa nima telesnega očeta iz Davidove rodbine? Moral ga bo nekdo iz Davidove rodbine sprejeti za svojega in ga tako uvrstiti med potomce Davidove hiše. Kako bi verjeli sodobniki, da je Jezus res Mesija, če bi izšel iz kakšne druge rodbine, ko pa so vsi vedeli, da pride Mesija iz Davidovega rodu? V angelovem izrazu tiči resnica, da je Jezus zares Davidov sin. Ker je Jožef Davidov sin in ker sprejema dolžnost Jezusovega adoptivnega očeta, je jasno, da je tudi Jezus Davidov sin.

Kdo pa jamči za to? Angel Gospodov (mal'ak Yahwêh, to je Jahvejev poslanec). Ni človek uvrstil Mesija med potomce Davidove hiše, še manj je to storil Jožef sam od sebe. To je naredil Bog po svojem poslancu! Kdo bi se drznil trditi, da Jezus ni Davidov sin, če pa to špričuje sam Bog. Jezusovi sodobniki bi to radi ovrgli, toda božja avtoriteta jim tega ne dopušča. Matej hoče s svojim evangelijem nasprotnike prepričati, da je Jezus res od prerokov napovedani Mesija. To stori tako, da uvrsti Jezusa med Davidove potomce. Zato tako pomembno začenja evangelij: »Knjiga rodu Jezusa Kristusa, sinu Davidovega, sinu Abrahamovega ... (1, 1). V knjigi našteje Davidove potomce do Jožefa (v. 16). V zvezi z Jožefom omeni, da je Marija Jezusova mati, o Jožefu pa molči. V kakšnem odnosu je Jožef do Jezusa, pojasni evangelist v naslednjem odlomku (1, 18—25), zato je ves odlomek ena sama razlaga 16. vrstice. Jožefov rodovnik tako dobi zaključeno enoto.¹ Jezus je uvrščen med potomce Davidove hiše, ne po volji moža, ampak po volji Boga.

Angelov pozdrav »ne boj se!« je popolnoma v skladu z vsebino oznanila. Izraz ima povsem ustaljeno obliko in ga najdemo skoraj redno v zvezi z angelskim prikazovanjem (Lk 1, 13; 1, 30). Angel s tem ne miri razburjenega Jožefa. Tu sploh ne gre za preplah, ampak za prevzem dolžnosti. Angel hoče reči: »Ne boj se sprejeti dolžnosti, ki ti jo nalaga nebeški Oče! Če te je Bog izvolil, te bo tudi vodil!«

Izvirni pomen angelovega sporočila poznamo. Sporočilo moramo razumeti v smislu vzročno podrednega stavka. Torej ne: »Ne boj se ... otrok je namreč spočet od Sv. Duha,« se pravi, ne po volji moža, in za to ni

treba zaročenke sumiti nezvestobe. Tu ne gre za pojasnilo, kako se je spočetje zgodilo. Pravi smisel je torej: »Ne boj se zaradi tega, ker je otrok spočet od Sv. Duha, vzeti Marije k sebi.« Prav zaradi tega, ker otrok nima telesnega očeta, ker je spočet od Sv. Duha, vzemi Marijo k sebi. V tem sporočilu je izražen poziv, ne pa pojasnilo dogodka.

Za ta poklic ima Jožef vse pogoje. Najprej zato, ker je pravičen in potem, ker je sin Davidov. V luči te razlage šele pravilno razumemo Matejevo trditev, da je bil Jožef pravičen. Njegova pravičnost ni bila v tem: češ, jaz sem nedolžen, zaročenka pa je oskrunjena in zato jo mislim odsluviti. Jožefova pravičnost je obstajala v tem, da ga je Bog sam izbral za krušnega očeta svojemu Sinu. Pred to dolžnostjo pa, kot drugi pravični stare zaveze, trepeti, zato ga angel hrabri in obenem zagotavlja, da ga k tej dolžnosti kliče Bog sam.

Prva Jožefova dolžnost pri prihodu Odrešenika na svet bo ta, da bo otroku dal ime Jezus.

Refleksija na prerokbo

Vse to pa se je zgodilo, da se je spolnilo, kar je bil Gospod napovedal po preroku, ki pravi: »Glej, devica bo spočela in rodila sina, ki se bo imenoval Emanuel, kar pomeni: Bog z nami (1, 22—23).

Z navedbo Izaijeve prerokbe (Iz 7, 14) Matej ne dokazuje resnice, da je bil Mesija deviško spočet. To je moral storiti Luka, ki je pisal kristjanom iz poganstva. Nje je moral Luka z natančnim opisom Jezusovega deviškega spočetja in rojstva šele prepričati, »da pri Bogu ni nič nemogoče« (Lk 1, 37). Matej piše kristjanom iz judovstva. Ti so pa prerokbo itak poznali in zato tudi vedeli, da bo Mesija čudežno spočet. Matej z Izaijevo prerokbo brani predvsem Mesijevo božanstvo. Judje so pričakovali Mesija kot odraslega človeka, ki se bo pojavil naenkrat in z veliko močjo. Zato oni niso marali nič slišati o Mesijevem poreklu, ne o njegovih starših, ne o rojstnem kraju in domovini. Izaijevo prerokbo so razlagali drugače. Namesto besede »devica« (kar je ohranila Septuaginta: *parthénos*), so obdržali v Izaijevi prerokbi besedo 'almah (mlada deklica, godna za možitev) za pristno. Odklanjali so Jezusa, ker je bil iz Nazareta, ker je bil sin Jožefov (Lk 4, 16—30) in dejali: »O tem vemo, odkod je, o Kristusu pa, kadar pride, nihče ne bo vedel, od kod je« (Jan 7, 26. 27).

Matej pa prav z Izaijevo prerokbo dokazuje, da je Mesija pravi Bog. Otrok, ki se bo rodil, se bo imenoval Emanuel, to je Bog z nami. Mesija bo od vsega začetka Sin božji, ne pa šele od nenadnega nastopa. V obrambo te resnice Matej navaja Izaijevo prerokbo in tako dokazuje, da je Bog sam že pred stoletji govoril, da se bo Mesija imenoval Emanuel.

Uresničitev sporočila

Ko se je Jožef zbudil iz spanja, je storil, kakor mu je velel angel Gospodov ter je svojo ženo vzel k sebi. In je ni spoznal, dokler ni rodila sina, in dal mu je ime Jezus (1, 24—25).

Pri obrambi resnice o Marijinem vednem devištvu povzroča zadnji stavek Matejeve pripovedi posebne težave. Ali hoče s tem evangelist še enkrat poudariti, da je bil Mesija čudežno spočet, ali pa se v stavku skriva drug pomen? Če je res hotel povedati samo to, potem je stavek odveč. Z druge strani pa vemo, da ima ravno v Matejevem evangeliju vsaka beseda določen pomen, kaj šele stavek!

Iz grškega besedila je razvidno samo to, da je bil Mesija deviško spočet. Kakšni pa so bili odnosi med Marijo in Jožefom po Jezusovem rojstvu, evangelist ne pove, oziroma nas z besedo »dokler« postavi pred uganko. Stavek mora imeti drugačen smisel, kakor pa ga razberemo iz sedanjega grškega besedila. Rešitev problema je slovnične narave.

Beseda »dokler« pomeni v svetem pismu samo, da se je do nekega določenega časa nekaj zgodilo, ne pa, kaj se je potem zgodilo, pravi opomba v slovenskem prevodu svetega pisma (Maribor 1958). Opomba je prirejena po grškem leksikonu za novo zavezo (Lexicon graecum³ 549 do 550).¹³ Izhaja zgolj iz pomena besede, toda trdne opore za obrambo resnice Marijinega devištva ne da.

V ozadju grške besede 'eos 'oû se skriva po pomenu aramejska členica 'ad dî, ki zasluži posebno pozornost. Členica je pomenila sprva »dokler« in to v časovnem in krajevnem smislu: do nekega določenega časovnega termina (dokler), do nekega kraja (do tja) in je v tej vlogi uvajala podredni stavek, kot še danes grški 'eos 'oû. V pozno aramejskem jeziku je členica počasi začela izgubljati svoj prvotni smisel in v stavčni zvezi ni več uvajala podredja, ampak priredje, se pravi, bila je vezni člen med dvema glavnima stavkoma. V tej vlogi je močno menjala pomen. Najbolje zadenemo njen novi pomen, če jo prevedemo z besedo glej ('idou, ecce).¹⁴ Za dokaz naj navedem tri zglede iz preroka Danijela. Znano je, da je v Danijelovi knjigi ohranjenih nekaj aramejskih tekstov (6, 2—29; 7, 1—28) in tudi Matejev evangelij je bil sprva napisan v aramejščini. Zveza med Danijelom in Matejem bo prepričljiva:

Dan 7, 4: Prva je bila podobna levu in je imela orlove peruti. Gledal sem, in glej ('ad dî) njene peruti so bile izpuljene. (Slovenski prevod ima: in med tem so bile peruti izpuljene!)

Dan 7, 9: Gledal sem, in glej, postavljeni so bili prestoli in staroletni se je usedel ...

¹³ Francisco Zorell, Lexicon graecum, Paris 1961, 549. 550.

¹⁴ E. Kautzsch, Grammatik des Biblisch-Aramäischen, Leipzig 1884, § 69. Primere iz Daniela navaja Krämer v n. d. Povzemam jih zato, ker smo v akademskem letu 1965/66 enako prevajali aramejske odlomke v latinščino na Papeškem bibličnem inštitutu v Rimu.

Dan 7, 11: Ob hrupu drznih besedi, ki jih je rog govoril, sem strmел. Zagledan vanj, glej, žival je bila umorjena in njeno telo uničeno... (Slovenski prevod ima: in ko sem gledal...)

Če to spoznanje naobrnemo na Matejev stavek, se analogno z Danijelom prevod glasi: »In čeprav je ni spoznal, glej, je vendar rodila sina«. Poudarek je na resnici, da je Marija spočela in rodila sina brez sodelovanja z možem. Ta prevod se opira predvsem na pomen členice 'ad dī, ki je v pozni aramejščini zgubila časovni pomen in prevzela dopustni. Čeprav je to samo rekonstrukcija besedila, je vendar prevod slovnično pravilen. Takšna zgradba stavkov je povsem v skladu s sintakso aramejskega jezika, eksegetično pa se tak prevod najbolje ujema z evangeljsko tradicijo.

Iz celotne razprave je razvidno, da v Matejevi pripovedi ni nobenih nasprotij, čeprav se pri površnem branju odlomka vsiljujejo. Vse evangelistove besede so usmerjene k enemu cilju: uvrstitvi Mesija med Davidove potomce. To pa se bo moglo zgoditi zato, ker je Mesijev rednik sv. Jožef odgovoril angelu tako kot njegova zaročenka Marija: »Zgodi se mi po tvoji besedi!« (Lk 1, 38)

Poročilo o mednarodnem kongresu teologije 2. vatikanskega koncila

(Rim, 26. septembra—1. oktobra 1966)

RELATIO DE CONGRESSU INTERNATIONALI DE THEOLOGIA CONCILII VATICANI II

Pod pokroviteljstvom Kongregacije za semenišča in univerze so rimske visoke teološke šole organizirale kongres koncilске teologije v Rimu od 26. septembra do 1. oktobra 1966. Predavatelj, ki so imeli daljše polurne ali krajše četrturke referate, je bilo 72; med njimi so bili najvidnejši katoliški teologi iz vrst raznih redov in svetne duhovščine iz Evrope in Amerike. Udeležencev je bilo okoli 1200 iz raznih delov sveta. Tudi iz Jugoslavije je prišlo na kongres več profesorjev teoloških fakultet in semenišč; iz Ljubljane se je kongresa udeležilo šest profesorjev teološke fakultete. Nekaj je bilo tudi opazovalcev drugih krščanskih veroizpovedi, med njimi znani protestantski teolog Karl Barth ter Max Thurian iz Taizéa.

Potek kongresa je bil organiziran tako, da so daljše referate (conferentiae) poslušali vsi udeleženci skupno v veliki dvorani Domus pacis, krajši referati pa so bili na treh mestih, v veliki dvorani in še v dveh dvoranah papeške univerze za širjenje vere. Vsi so predavali in debatirali v latinskem jeziku, edina izjema je bil H. de Lubac, ki je govoril francosko. Kongres je bil razmeroma dobro organiziran. Za zunanjo stran organizacije je skrbel frančiškanski pater P. Melada, po rodu Hrvat. Pomanjkljivost organizacije je bila prevelika natrpanost programa, zlasti ker so mnogi predavatelji prekorčili določen čas in je za diskusijo ostalo le malo časa. Pomanjkljivo je bilo tudi, da krajši referati po posameznih dvoranah niso bili strogo razdeljeni po posameznih temah.

Referati so v glavnem obravnavali deset različnih tem koncilске teologije: 1. o skrivnosti Cerkve; 2. o škofovskem zboru in o izvoru škofovske službe; 3. o blaženi Devici Mariji in Cerkvi; 4. o Kristusovi navzočnosti v bogoslužnem občestvu; 5. o misijonski nalogi Cerkve in o razmerju Cerkve do nekrščanskih verstev; 6. o teološkem pojmu zgodovine odrešenja; 7. o skrivnosti sv. pisma in o izročilu; 8. o verski svobodi; 9. o teološkem temelju dialoga Cerkve s svetom; 10. o ekumenizmu. Po teh temah prinaša pričujoči pregled bistvene zanimivosti tega kongresa.

Papež Pavel VI. je po kardinalu J. Pizzardu, prefektu Kongregacije za semenišča in univerze poslal kongresu posebno pismo, v katerem poudarja pomen teološke raziskave koncilskega nauka, ki naj pripomore, da seme, ki ga je koncil položil v Cerkve, zraste in dozori. Opozoril je na nevarnost zmot in izrazil željo, da bi kongres vodil isti duh, ki je prevladoval na koncilu; vse delo naj vodi najvišje načelo: In necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus caritas. Posebej je opozoril, naj-si nihče ne drzne prevračati nauk koncila s privatnimi razlagami, ne upoštevajoč cerkvenega učiteljstva.

Podprefekt Kongregacije za semenišča in univerze nadškof G. Garrone je v uvodnem govoru naglasil potrebo, da teologija znanstveno predela koncilске nauke. Naloga teologov je tudi, da povedo, kaj je bilo na koncilu definitivno opredeljeno, kaj ne. Izrazil pa je obžalovanje, da se pod imenom koncila razširjajo mnoge ideje, ki so škodljive za Cerkve.

1. O temi »Skrivnost Cerkve« je najprej govoril nadškof P. Parente: De Ecclesiae mysterio sub lumine unionis hypostaticae et corporis

mystici. V uvodu je dejal, da je koncil premagal juridično utesnjenost, ki je doslej prevladovala v nauku o Cerkvi. V ospredje je postavil Cerkev kot skrivnost — Cerkev, ki ponavzročuje Kristusovo skrivnost. Ko je kratko pojasnil pojem skrivnosti, je podrobneje obdelal dva vidika skrivnosti Cerkve: teandričnega in ekleziološkega. Cerkev je tesno povezana s hipostatično unijo; je nadaljevanje učlovečenja in na neki način nadaljevanje hipostatične unije v kosmosu. Kakor v Kristusu tako se tudi v Cerkvi družijo božje in človeško. V ekleziološkem pogledu je koncil skrivnost Cerkve zajel širše kot le skrivnost Kristusovega mističnega telesa. Najtesneje je povezal skrivnost troedinega Boga, skrivnost Kristusa in skrivnost Cerkve. Obnovil je vizijo Cerkve, v kateri sta harmonično združeni zbornost in edinost.

Drugi daljši referat o skrivnosti Cerkve je prebral nasl. škof in priznani italijanski teolog (velja za teologa Pavla VI.) C. Colombo: *De mysterio Ecclesiae in mysterio historiae salutis*. Opozoril je na dva vidika, ki jih je koncil imel pred očmi v skrivnosti zgodovine odrešenja: univerzalnost in historičnost. Koncil je Kristusa in Cerkev predložil kot središče božjega odrešitvenega načrta, katerega univerzalnost je ne le kronološka in etnološka, ampak tudi individualna in personalna, zajema osebno slehernega človeka. Z zgodovinskega vidika je Cerkev sredi med pričakovanjem izraelskega ljudstva in končnim uresničenjem prihodnje slave. Tudi v življenju poganskih narodov v preteklosti in sedanjosti moremo najti elemente priprave za evangelij. Ponovil je misel sv. Ambroža, da je bila stara zaveza senca (umbra), evangelij pa podoba (imago) resnice (veritatis), ki se bo razodela v večnosti. Zanimive so bile nadalje njegove primerjave med starozaveznim božjim ljudstvom in Cerkvijo sedanjega časa.

O tej temi je bilo tudi pet krajših referatov. H. de Lubac DJ je lepo in kratko razložil, kaj pomeni: Cerkev je skrivnost. Opozoril je na staro tradicijo, ki je gledala v Cerkvi skrivnost lune, to je odsev Kristusove skrivnosti. Cerkev kot skrivnost ne moremo popolnoma doumeti; v sebi nosi dialektična nasprotja, je božja in človeška, vidna in nevidna, zgodovinska in večna (eshatološka). S. Tromp, DJ je imel predavanje: »Sponsa se contemplans in speculo«. E. Schillebeeckx, je govoril o Cerkvi kot zakramentu: Cerkev je popolno razodetje odrešenja sveta; je zakrament odrešenja. J. Alfaro, SJ, je prikazal kristološke temelje ekleziologije 2. vatikanskega koncila v predavanju: *Ecclesia, sacramentum Christi gloriosi*. Rektor Vzhodnega instituta v Rimu J. Gill, DJ pa je govoril o različnih tendencah anglikanske ekleziologije.

2. Daljši referat o temi »Škofovski zbor in izvor škofovske službe« je imel N. Moersdorf: *Quomodo in hierarchica structura constitutionis Ecclesiae se habeat principium collegialitatis ad principium unitatis caput inter et corpus?* Poudaril je predvsem misel, da je zbor škofov pomožna institucija, katerega namen je množstvo voditi k edinosti.

Krajših referatov o tej temi je bilo kar deset. Referenti so se dotaknili raznih problemov v zvezi z zbornostjo in škofovsko službo. J. Ercole je govoril o izvoru škofovske oblasti na podlagi virov prvih stoletij. Isti problem je obravnaval J. Colson v predavanju: *De origine muneris episcopalis ab electione Matthiae ad Ignatii epistulas*. Izvor škofovske oblasti, predvsem formalni vidik škofovskega nasledstva je bila tema H. Schauffa. A. Javierre, SDB je prikazal vprašanje škofovskega zbora in izvora škofovske oblasti z metodološkega vidika v luči konstitucije »*Lumen gentium*«. O odnosu zbora škofov do papeža je razpravljala rektor lateranske univerze H. Latanzi.

Do izraza so prišla različna gledišča o enem ali dvojnem subjektu najvišje oblasti v Cerkvi. O tem je govoril R. Gagnebet, OP, ki je zagovarjal mnenje, da sta dva med seboj inadekvatno različna subjekta najvišje oblasti v Cerkvi: zbor škofov s papežem na čelu in papež sam. Zelo zanimivo je bilo predavanje G. Bertramsa, DJ: *De praesentia corporis Episcoporum in verbi Domini ministerio supremi Ecclesiae Pastoris*. Prikazal je povezanost učiteljske službe rimskega papeža z zborom škofov. M. Maccarrone je imel predavanje: »*Sedes Apostolica*« et »*Sedes Apostolicae*«: de titulo et ratione apostolice in altiore Medio Aevo. J. Salaverri, DJ je govoril o odnosu

med apostolskim in škofovskim zborom; F. Sullivan, DJ pa o škofovskem zboru kot subjektu nezmotnega učiteljstva. Iz razprav se je videlo, da nauk o zbornosti škofovske oblasti, ki ga je izrazila dogmatična konstitucija o Cerkvi »Lumen gentium«, vsebuje še vrsto nerazčiščenih vprašanj, ki bodo najbrž še dolgo na programu razpravljanja bogoslovnih strokovnjakov.

3. Panoramo nauka »O Mariji in Cerkvi« je podal dominikanec F. Braun v predavanju: *De B. V. Maria et Ecclesia: fundamentum, synthesis et desiderabilia*. Temelj Marijine odlike in njenega mesta v Cerkvi je njeno privoljenje ob učlovečenju božjega Sina, ki mu je ostala zvesta do konca. V Marijinem privoljenju moremo gledati privoljenje vsega človeškega rodu. Zato ima Marija v Cerkvi izjemno mesto. Vendar tudi kot Mati Cerkve ni izven Cerkve ampak v Cerkvi sami kot forma exemplaris interna. Koncil ni podal celotnega nauka o Mariji, vendar zasluži koncilski mariološki nauk vso pozornost teologov, ker jim nudi temeljne smernice za nadaljnje raziskovanje.

Drugi daljši referat o tej temi je imel znani hrvatski mariolog frančiškanski pater Karlo Balić: *De vi ac momento conceptus »maternitatis« accommodati muneris B. V. Mariae in Ecclesia*. Govoril je o naravi Marijinega materinstva in o vlogi tega materinstva v ekumenskem pogledu. Izrazil je zadovoljstvo, da je Marijino materinstvo v Cerkvi na koncilu in ob koncilu prišlo tako jasno do izraza. Referat je podajal, svojemu temperamentu primerno, zelo živahno. Vnesel pa je tudi osebno noto braneč se pred očitki, da preveč poudarja Marijine prednosti zlasti njeno sredniško vlogo in da je hotel, da bi cerkveno učiteljstvo že sedaj slovesno razglasilo Marijino sredništvo kot versko resnico. Ob koncu je izrazil misel, da bi kongres predlagal papežu, naj v spomin na 2. vatikanski koncil vstavi v lavretanske litanijske vzkliki: »Mati Cerkve« ali »Mati edinosti«. Predlog ni bil sprejet.

O Mariji in Cerkvi je bilo še več krajših referatov. J. de Aldama, DJ je imel predavanje: *Typus et exemplar in cap. VIII. Constitutionis »Lumen gentium«*. D. Bertetto, SDB je v referatu: *De B. V. Maria et sacerdotio Ecclesiae* med drugim izrazil misel, da je Marijino duhovništvo sredi med daritvami stare in nove zaveze. O ekumenskem vidiku mariologije in še posebej analogije med Marijo in Cerkvijo je govoril E. Carroll, O. Carm.; isto vprašanje je obravnaval tudi G. E. Medina v predavanju: *De momento oecumenico cap. VIII Constitutionis »Lumen gentium«*. O. Semmelroth, DJ je imel predavanje: *Quomodo Mariologiae cum Ecclesiologia coniunctio adiuvet utriusque mysterii interpretationem*. Opozoril je na podobne nevarnosti odklonov v mariologiji in ekleziologiji. Cerkve ni mogoče popolnoma enačiti s Kristusom, kar nekateri zagrešijo v zvezi z razpravljanjem o Kristusovem skrivnostnem telesu. Tudi ni mogoče enačiti edinosti Cerkve s Kristusom s hipostatično unijo. Idejo o nadaljevanju učlovečenja v Cerkvi je treba torej pravilno razumeti. Podobno je Marijino dostojanstvo in sredništvo v Cerkvi relativno glede na Kristusovo mesto in sredništvo. Marija vse prejema od Kristusa in vse usmerja h Kristusu.

4. Zelo zanimiva je bila tema »O Kristusovi navzočnosti v bogoslužnem občestvu«; zanimiva zlasti zato, ker katoliška teologija šele v zadnjem času ponovno odkriva ta vidik Kristusove navzočnosti. Problematiko je podal benediktinec B. Neunheuser: *De praesentia Domini in communitate cultus: status quaestionis, prima delineamenta, doctrina Concilii Vaticani II*. Najprej je orisal zgodovino tega nauka od apostolskih časov naprej. Tridentinski koncil je govoril le o realni Kristusovi navzočnosti v evharistiji in poslej je do zadnje dobe katoliška teologija obravnavala v glavnem le to navzočnost. Odlični teologi zadnje dobe kakor: Marmion, Mersch, Plus, Casel, Tillmann, so poglobili nauk o Kristusovi navzočnosti v zvezi z obhajanjem bogoslužja. V delih vrhovnega cerkvenega učiteljstva je ta nauk prišel do izraza v enciklikah »Mystici Corporis« in »Mediator Dei«; na 2. vatikanskem koncilu pa predvsem v konstituciji o svetem bogoslužju. Nato je podal osnovne črte tega nauka v zvezi s koncilskimi dokumenti. Osnovno vprašanje je, kako je Kristus navzoč v Cerkvi. Gotovo je navzoč substancialno v evharistiji; toda so še druge oblike Kristusove navzočnosti, predvsem njegova navzočnost v

bogoslužnem občestvu. Ta navzočnost sicer ni substancialna, toda tudi ne zgolj duhovna. Navzoč je tu actualiter, po svoji moči kot počelo delovanja (tamquam agens). Kristus deluje po Sv. Duhu; navzoč je torej v Sv. Duhu. Znamenje Kristusove navzočnosti v bogoslužnem občestvu pa je zbor vernih (congregatio fidelium).

Tudi krajši referati o tej temi so bili deležni velike pozornosti. A. G. Martimort je govoril o Kristusovi navzočnosti pri branju in oznanjevanju božje besede, kjer je po nauku konstitucije o svetem bogoslužju Kristus navzoč tako, »da on sam govori, kadar se v Cerkvi bere sv. pismo«. Svoja izvajanja je podprl z bogato dokumentacijo iz sv. pisma in cerkvenih očetov. J. Jungmann, DJ je razpravljal v zvezi s to temo o razlogih, zakaj je bil nauk o Kristusovi navzočnosti v bogoslužnem občestvu do sedaj zatemnjen. Opozoril je na tesno zvezo med tem naukom in velikonočno skrivnostjo, ki je imela v katoliški teologiji isto usodo. Razlog vidi Jungmann predvsem v odporu proti arianizmu, ki je povzročil, da so bolj poudarjali Kristusa kot božjega Sina, Kristusovo enakost z Očetom in manj poveljevali človeško naravo v Kristusu. Zanimiva je njegova misel, da izhodišče Kristusove navzočnosti v bogoslužnem občestvu ni evharistija, ampak Kristusovo poveljano bivanje »ad dexteram Patris«, ki je Kristusova temeljna eksistenca, iz katere izvirajo vse druge. Naglasil je pastoralni značaj tega nauka zlasti glede aktivne udeležbe vernikov pri bogoslužju. Tudi pri katehezi in pri oznanjevanju božje besede se je treba bolj opreti na to dejstvo Kristusove navzočnosti, kakor pa na različne metodološke in psihološke prijeme. Odlično so ocenili tudi referat zagrebškega profesorja p. Bonaventura Duda, OFM: De aspectibus trinitariis praesentiae Domini in communitate cultus. Ves proces ekonomije odrešenja izvira iz večne Očetove ljubezni. Realizira se po poslanstvu božjega Sina in Sv. Duha v Cerkvi, v kateri se nadaljuje velikonočna in binkoštna skrivnost, ki se razodevata predvsem v bogoslužju. Po Kristusu v Sv. Duhu imamo tudi mi pristop k Očetu. In ta pristop se uresničuje v bogoslužnem občestvu.

Sintezo nauka o Kristusovi navzočnosti v bogoslovnem občestvu je podal ob koncu v daljšem referatu K. Rahner, DJ: De praesentia Domini in communitate cultus: synthesis theologica. Najprej je razčlenil različne pomene navzočnosti. V tem primeru nima pojem navzočnosti metafizičnega in tudi ne fizičnega pomena ampak antropološkega. Vendar ne gre zgolj za moralno ampak za realno navzočnost. Vsebinski obseg (ambitus) Kristusove navzočnosti v bogoslužni skupnosti je Duh Kristusov. Sv. Duh habitualno prebiva v Cerkvi in v vernikih, v bogoslužnem občestvu pa ne le habitualno ampak tudi aktualno (actualiter). Habitualna navzočnost Sv. Duha v Cerkvi in v njenih udih je ontološki pogoj za aktualno navzočnost, ki ima različne stopnje. Bistveni učinek aktualne navzočnosti je v tem, da more človeška dejavnost doseči Boga, kakor je sam v sebi. Pri tem je opozoril, da lokalno bogoslužno občestvo ni le delček Cerkve, ampak je v njej navzoča vsa Cerkev (est ipsa Ecclesia praesens). V bogoslužnem občestvu se uresničuje v najvišji meri navzočnost Kristusa in Cerkve in zato se to občestvo razlikuje od vsake druge človeške skupnosti. Konstitutivni elementi aktivne in posvečujoče Kristusove navzočnosti v bogoslužnem občestvu so: evangeljska beseda, zakramenti — predvsem evharistija, dar upanja in ljubezni, ki ju prejemamo v milosti Sv. Duha. Novozavezna kerigma ni navadno predajanje nauka, ampak je dogajanje, v katerem se sama oznanjevana stvar predaja temu, ki posluša. Najvišja stopnja intenzivnosti Kristusove besede je v besedah, ki tvorijo zakramentalno znamenje. Pri zakramentih delivec ne le predstavlja Kristusa, ampak kakor po znamenju (per signum) po njem Kristus deluje. Kristusovo navzočnost v zakramentih bi mogli imenovati dinamično z razliko od substancialne navzočnosti v evharistiji, ki predstavlja najpopolnejšo Kristusovo navzočnost v božjem ljudstvu. Vse te navzočnosti predstavljajo eno Kristusovo navzočnost pod različnimi vidiki. »In ordine rei« je ena navzočnost, »in ordine signi« pa so različne navzočnosti.

5. O misijonski nalogi Cerkve in o razmerju Cerkve do nekrščanskih verstev je podal daljši referat J. Masson, DJ: »Ex fontali amore seu caritate Dei Patris (n. 2) omnis et tota missio«. Govoril

je o ljubezni kot temelju vsega misijonskega dela in sicer v dveh delih. Najprej je prikazal, kako mora biti s strani človeka caritas motivum agens v misijonskem delu. Misijonsko delovanje Cerkve ne izhaja iz nekega duhovnega imperIALIZMA, tudi ne iz neke filantropije, temveč temelji v religioznem redu. Izhaja iz vere, iz pokorščine Kristusu, predvsem pa iz nadnaravne ljubezni. V drugem delu je govoril o tem, kako temelji vse misijonsko delo v božji ljubezni. Caritas Dei je gibajoče počelo v zgodovini odrešenja, ki hoče v Kristusu objeti vse ljudi in jih privedi k sebi.

A. Mulders je nato v krajšem referatu podal nekatere osnovne poteze misijonske narave Cerkve. Govoril je tudi o odnosih do nekrščanskih verstev in pri tem naglasil, da je treba staro pravilo »extra Ecclesiam nulla salus« pravilno razlagati. Bolje bi ga izrazili, če bi rekli: »Brez Cerkve nihče ne more doseči zveličanja«, ali »Cerkve je splošna pomoč za zveličanje tudi za tiste, ki po evangelijskem oznanjevanju niso z njo združeni«. A. Seumois, OMI je govoril o bližnjem namenu misijonske dejavnosti, Methodius a Nembro, OFM Cap., pa o teologiji misijonske prilagoditve, kakor jo je izrazil 2. vatikanski koncil.

Drugi referenti so v zvezi s to temo govorili o razmerju Cerkve do nekrščanskih verstev. P. Rossano iz Tajništva za nekristjane je govoril o vlogi nekrščanskih verstev v zgodovini odrešenja. Ko je opisal različne možne in konkretne, pozitivne in negativne odnose katoliške teologije do teh verstev, je dejal, da danes katoliška teologija splošno uči, da so ta verstva na neki način vključena v zgodovino odrešenja in tako naravnana na Kristusa in Cerkve. C. Papali, OCD je v predavanju: *Oeconomia salutis et religionis non christianae* podčrtal misel, da so tudi nekrščanska verstva naravnana na ekonomijo odrešenja in da si mnoge vrednote, ki jih najdemo pri njih, ne moremo razložiti brez vpliva milosti. H. S. Brechter OSB je prikazal osnovna načela dialoga z nekrščanskimi verstvi. E. Löffeld, CSSp. je govoril o zveličavni vlogi predkrščanskih verstev v pripravi popolnega stika s Kristusom in Cerkvijo. Tudi ta verstva imajo določeno zveličavno vlogo v moči Kristusa in Cerkve; po njih so pogani naravnani na Kristusa in na neki način vključeni v Cerkve. Zanimiva je njegova misel, da pravzaprav nekrščanskih verstev ni. Le-ta namreč ne bi mogla imeti zveličavne vloge. Zato je po njegovem mnenju tudi današnja poganska verstva boljše označevati kot predkrščanska verstva. Ta verstva morejo biti za mnoge legitimna pot zveličanja, kolikor Bog po njih vodi narode k popolni zrelosti v Kristusu in Cerkvi.

6. Vedno večji poudarek, ki ga katoliška teologija daje zgodovini odrešenja (*historia salutis*), se je odrazil tudi na tem kongresu. Daljši referat o temi »Teološki pojem zgodovine odrešenja« je imel Z. Alszeghy, DJ; Quid reflexio circa *historiam salutis* a *theologia catholica* exigit? V prvem delu je pojasnil pojem zgodovine odrešenja, ki je zgodovina svoje vrste; spada v teologijo in proučuje vrsto časovnih dogodkov, ki so naravnani na odrešenje. Ker je odrešenje dar božje dobrote, ki ima sicer izrazit eshatološki vidik, a se vendar uresničuje v teku zgodovine, je v nekem pogledu podvrženo časovnemu napredku. Razvoj sveta se razlikuje od božjega kraljestva, vendar spada k božjemu kraljestvu. V drugem delu se je dotaknil nekaterih vprašanj, ki jih glede na zgodovino odrešenja mora upoštevati in reševati katoliška teologija: Kakšen pomen imajo v zgodovini odrešenja socialne spremembe in tehnični napredek? Kakšno vlogo imajo izraelska religija in druga nekrščanska verstva? Zgodovina odrešenja terja, da teologija upošteva zgodovinsko, personalno in eksistencialno dimenzijo. Pretirani intelektualizem more voditi v sterilnost. Razodete resnice so same v sebi večne in nespremenljive; toda nikdar jih ljudje kot takih ne dojamajo, ampak je njihovo spoznanje omejeno z različnimi zgodovinskimi pogoji. Pravilo »Quidquid recipitur, ad modum recipientis recipitur« velja tudi za razodete resnice. Zato so možne različne kategorije izražanja verskih resnic. Teologija, ki je delni aspekt zgodovine odrešenja, mora to upoštevati. Njegovo predavanje je zaradi videza, da zagovarja napačni relativizem verskih resnic, pri nekaterih vzbudilo precej negotovanja. Ko mu je našlednji dan škof Colombo postavil s tem v zvezi nekaj vprašanj, je mogel natančneje

precizirati svoja stališča prav ob primeru, kako se je v zgodovini na različne načine izražala resnica o Marijinem brezmadežnem spočetju.

O tej temi je bilo nato še osem krajših referatov. A. Trape¹, OSA je razpravljal o pojmu zgodovine odrešenja pri sv. Avguštinu. J. Ratzinger je imel zanimiv referat: *De relatione inter conceptum historiae salutis et quaestione eschatologicam*. Opozoril je, da nekateri protestanti (Bultmann) oporekajo upravičenost zgodovinskega pojmovanja Kristusovega oznanila zaradi izrazito eshatološkega značaja tega oznanila. Tako naj bi si bila nasprotna zgodovinski in eshatološki vidik teologije. Rešitev je v spojitvi obeh momentov: zgodovinskega in eshatološkega, kakor nam kaže primer Kristusovega vstajenja, kjer je zgodovinski dogodek združen z eshatološkim. C. Vagaggini, OSB je govoril o zgodovini odrešenja in teološki metodi. Zanimiva je njegova trditev, da se teološka metoda v koncilskih dokumentih ne sklada z nobeno dosedanjo, ne s patristično, ne s sholastično, ne z neosholastično, ampak predstavlja novo, četrto vrsto metode v zgodovini teologije. M. Flick, DJ je razpravljal o izvirnem grehu v zgodovini odrešenja. Zgodovina odrešenja ni povratek k prvotnemu stanju, ampak tvori črto, ki se neprestano dviga. Zgodovina odrešenja, bodisi z grehom bodisi brez greha, bi predstavljala vedno dvigajočo se črto, le da bi se v drugem primeru črta dvigala z večjo lahkoto, toda ne bi dosegla tiste višine kakor jo sedaj. Bog po grehu namreč ni spremenil svojega načrta glede smeri zgodovine odrešenja. Govorili so še: J. Dupont, OSB kako se začrtuje zgodovina odrešenja v priliki o kraljevi svadbi (Mt 22, 2—14; Lk 14, 16—24); M. Loehrer, OSB o teološkem pogledu na zgodovino odrešenja glede na tvorjenje teoloških terminov; C. Martini, DJ je opisal, kako se pojmovanje zgodovine odrešenja odraža pri evangelistu Luku v njegovem evangeliju in v apostolskih delih; R. Koch, CSSR pa je prikazal začetke zgodovine odrešenja v prvih enajstih poglavjih Geneze.

7. O skrivnosti sv. pisma in o tradiciji so bili dva daljša in štirje krajši referati. Vso pozornost je zaslužil referat dominikanca, rektorja bibličnega instituta v Jeruzalemu, P. Benoit-a: *De indole veritatis Sacrae Scripturae*. Osvetlil je štiri vidike, na katere je treba paziti pri dojemanju svetopisemske resnice. Prvič je razodeta resnica življenjska, ne zgolj spekulativna in teoretična, ampak praktična in konkretna resnica. Drugič je ta resnica resnica religioznega reda, ljudem razodeta zaradi zveličanja; ni znanost o svetu in njegovi zgodovini. Tretjič: razodeta resnica je izražena s človeškimi pojmi, na način, ki je bil lasten času, v katerem so živeli različni avtorji. Izražena je torej v relativni obliki. Četrto: božja pedagogija upošteva omejenost človeškega spoznanja, zato je bila razodeta resnica izražena sukcesivno, v časovnem razdobju 2000 let in sicer »modo progressivo« tako, da je spoznanje resnice polagoma napredovalo. Pri dojemanju sv. pisma moramo upoštevati vse različne aspekte. Resnica gledana samo z enega vidika ni resnična. Razodeto resnico je nadalje potrebno vzeti v celotnem kontekstu sv. pisma; posamezne izjave sv. pisma, iztrgane iz celotnega konteksta ne izražajo popolne resnice.

Frančiškanski pater H. Betti je imel predavanje: *De sacra Traditione iuxta Constitutionem dogmaticam »Dei verbum«*. 2. vatikanski koncil je precej drugače formuliral nauk o izročilu kakor tridentinski koncil. Sprememba je povezana s popolnejšim pojmovanjem celotnega razodetja, ki ni le besedno, ampak obsega tudi celotno odrešilno dogajanje; Kristusovo učlovečenje in vse njegovo zemeljsko življenje do odhoda k Očetu je popolno razdetje in hkrati uresničenje obljubljenega odrešenja. Evangelij ni samo oznanilo odrešenja ampak tudi konkretna aplikacija odrešenja; vsebuje božjo besedo pa tudi sredstva, ki jih je Kristus določil za zveličanje. Izročilo je integralno oznanjevanje evangelija, zato je hkrati verbalno in realno. Vsebuje tudi institucije, ki jih je Kristus postavil za odrešenje. Prav v tem bistveno dopolnjuje razodetje, kolikor je obsežno v sv. pismu. Sv. pismo in izročilo sta med seboj tesno povezana in drug drugega podpirata. Sv. pismo ne more nadomestiti izročila in tudi ne obratno. Tako je bolj jasna povezava razodetja s Cerkvijo, v kateri se razodetje ohranja vedno živo in aktualno.

J. Coppens je govoril o svetlih in senčnih straneh dogmatične konstitucije o božjem razodetju. C. Boyer, DJ je ob zgodovini in razlagi stavka iz 9. člena dogmatične konstitucije o božjem razodetju »Cerkve ne črpa svoje gotovosti glede celotnega razodetja samo iz sv. pisma«, razglabljal o medsebojnem razmerju izročila in sv. pisma. H. Holstein, DJ je v predavanju: *De testimonio Traditionis in fide populi christiani, ad mentem Constitutionis dogmaticae »Lumen gentium«*, prikazal, kako ta konstitucija dopolnjuje nauk 1. vatikanskega koncila glede nezmotnosti Cerkve. Ne le škofje tudi laiki so po delovanju Sv. Duha deležni nezmotljivosti Cerkve. »Sensus fidei«, o katerem govori konstitucija »Lumen gentium«, je karizma vse verujoče Cerkve, tako učiteljstva kakor laikov. O medsebojni odvisnosti razlaganja sv. pisma in resnic, ki so ohranjene v tradiciji, je govoril P. Lengsfeld.

8. O verski svobodi je imel daljši referat ameriški teolog J. Murray, DJ: *De argumentis quibus comprobatur libertas religiosa*, kjer je prikazal vso zapletenost tega problema. Koncilski očetje so se bavili s tem skozi vsa štiri zasedanja. Koncilska izjava o verski svobodi pa je še danes predmet zelo nasprotujočih si mnenj: enim je najodličnejši, drugim najpogubnejši koncilski dokument. Na podlagi tega koncilskega dokumenta je predavatelj navedel tri dokaze oziroma temelje, na katerih sloni verska svoboda. Prvi je ontološke narave, je naravni impulz iskanja resnice v človeku: vsakdo ima dolžnost in pravico iskati resnico v religioznih zadevah. Drugi temelj je psihološko-moralne narave: vrhovna norma v človekovem delovanju je njegova vest. V religioznih zadevah ne sme biti nihče prisiljen, da dela proti svoji vesti. Tretji temelj je sociološke narave: dostojanstvo človeške osebe omejuje pravice javne človeške oblasti. Nobena človeška oblast nima pravice omejevati človeka ali mu ukazovati v tem, kar se tiče verskega prepričanja. Širjenje verske zmote je sicer per se malum v moralnem redu, toda pri vprašanju verske svobode je v ospredju pravni red. Nato je navedel pet načel, iz katerih izhaja načelo verske svobode: 1. Izhodiščna točka verske svobode je dostojanstvo človeške osebe, ki je v tem, da človek kot oseba prevzema pred Bogom odgovornost za svoja dejanja, ki se tičejo vere in zveličanja. 2. Temu ontološkemu principu se pridružuje drugi, sociološki: človeška oseba je temelj in cilj vsega družbenega življenja in tvori vez med moralnim in juridičnim redom, ki mora absolutno spoštovati človeško osebo. 3. Iz tega izvira naslednje načelo, načelo svobodne družbe, ki je dolžna v največji meri zagotoviti svobodo posamezniku. 4. Četrto načelo je pravna enakost vseh članov družbe. 5. Poslednje načelo je politično: javna oblast ima dolžnost braniti vse te pravice, ki tvorijo substanco skupnega dobrega (*bonum commune*). Zanimivo je njegovo mnenje, da se človekova pravica do svobode ne da dokazati iz sv. pisma. Iz njegovega prikaza je dihala tipično ameriško presojanje svobode.

J. Wright je v daljšem referatu: *De aspectu pastoralis declarationis de libertate religiosa* posegel najprej nekoliko v zgodovino nastajanja izjave o verski svobodi. Pri tem je poudaril, da so mnogi nasprotovali tej izjavi zaradi predvidenih pastoralnih težav; bali so se indiferentizma, popuščanja v moralnih zadevah in individualizma v sami Cerkvi. Nato je govoril o tem, v kakšnem smislu mora biti verska svoboda temelj pastoralnega dela. Pozornosti vredno je bilo tudi predavanje frančiškana H. Lio-a, ki je obravnaval koncilsko izjavo o verski svobodi v luči moralnega reda. Poudaril je, da koncilska izjava na več mestih poudarja primat objektivnega moralnega reda, ki mora biti temelj verske svobode. Po njegovem mnenju namreč koncilski dokument verske svobode ne utemeljuje na pravici, da vsakdo sledi v verskih zadevah svoji vesti. Iz predavanja je bila razvidna tendenca zožiti pojem verske svobode v koncilski izjavi. J. Fuchs, DJ je v referatu o teološkem vidiku nauka o verski svobodi izrazil mnenje, da verska svoboda ustreza krščanski svobodi, ki je v zvestobi božjemu Duhu, ustreza tudi svobodi Cerkve, ki temelji na Kristusovi oblasti. O obsegu pojma verske svobode in o neposredni utemeljitvi le-te na koncilu je govoril Th. Jimenez Urresti. Predavanje P. Pavan-a: *Libertatis religiosae obiectum et fundamentum*, je odpadlo.

9. Prvi daljši referat o temi »Teološki temelj dialoga Cerkve s svetom« je imel Y. Congar, OP: *De fundamento dialogi Ecclesiae cum mundo in natura catholicitatis ad effectum deducendae. Catholicitas — vesoljnost Cerkve sestoji iz dveh počel: materialnega, ki predstavlja neizčrpnost človeškega rodu, torej polnost sveta, in iz formalnega počela, ki je polnost Kristusova. Ti dve polnosti se srečujeta v Cerkvi. Cerkvev ima pred seboj svet, ki raste in se neprestano razvija; svet, ki je poklican k nadnaravnemu življenju v teh razvijajočih se zgodovinskih in eksistencialnih pogojih. Vesoljnost Cerkve raste in se izpopolnjuje v teh pogojih sveta. Med Cerkvijo in svetom vlada recipročnost; zato je nujna neka izmenjava med Cerkvijo in svetom. Cerkvev in svet imata skupno nalogo pravilno in srečno izpopolnjevati človeka; zato je nujen dialog Cerkve s svetom. Dialog zahteva, da Cerkvev tudi posluša svet, čeprav mu mora v mnogem nasprotovati. Tudi teologija mora upoštevati razvoj sveta. Nato je razvijal misel, kako zahteva ta dialog dve dejavnosti Cerkve, ki vodita k njeni vesoljnosti: misijonska in ekumenska dejavnost. Cerkvev mora upoštevati kali dobrega in dejavnost Sv. Duha tudi izven sebe in zato mora voditi dialog s svetom, da vodi vse k edinosti Kristusove polnosti. Nujnost dialoga je torej utemeljena v sami naravi Cerkve, v njeni vesoljnosti. Po drugi strani more Cerkvev in marsičem koristiti svetu; nudi mu upanje edinosti, daje mu pravi nauk o človeku in skupaj z vsemi ljudmi dobre volje stopa v službo bednega človeštva.*

Do istega zaključka, da je dialog Cerkve s svetom Cerkvi notranje potreben in izhaja iz njene narave, ne morda iz nekega taktiziranja in oportunitizma, je prišel M. D. Chenu, OP v krajšem referatu: *De commercio inter Ecclesiam et mundum secundum Constitutionem »Gaudium et Spes n. 44«*. Če bi rekli, da Cerkvev ne more ničesar prejeti od sveta, bi zapadli v zmotni monofizitizem, ki ne upošteva, da je božje delovanje inkarnirano tudi v svetu. Cerkvev je dejansko vedno bila v dialogu s svetom, čeprav je naziv sam novejšega izvora. Poudaril je tudi, da dialog s svetom ni le stvar cerkvenega vodstva ampak vsega božjega ljudstva. O. Derisi je govoril o teološkem temelju dialoga Cerkve s kulturo. Če nočemo dualizma med vero in kulturo ter ločitve človeka od Cerkve, potrebujemo dialog, ki mora temeljiti na ljubezni in na solidni filozofski, teološki in tehnični pripravi. F. Lambruschini je v referatu osvetlil misel, kako mora biti naravni moralni zakon, ki je skupen vsem ljudem in do katerega more človek priti z lučjo naravnega razuma, temelj dialoga Cerkve s svetom. R. Sigmond, OP je v predavanju: *De communicatione sociali fidei* podčrtal misel, da je objekt dialoga Cerkve s svetom človek v svoji zgodovinski eksistenci; zato mora imeti dialog tudi teološko in socialno dimenzijo.

Ob koncu je J. Daniélou, DJ imel drugi daljši referat o tej temi: *De fundamento dialogi Ecclesiae cum mundo in relatione religionis et civilisationis inveniendae*. Opozoril je na težave pri dialogu Cerkve s svetom, ker dialog Cerkve s svetom ni dialog Boga s človekom, ampak človeka s človekom. Isti ljudje so na strani Cerkve kakor na strani sveta. Dialog Cerkve s svetom ni torej dialog med dvema kategorijama ljudi; potreben bi bil, tudi če bi bil ves svet krščanski. Dialog je srednja pot med dvema skrajnostima, od katerih hoče ena Cerkvev čim bolj izolirati od sveta, druga pa jo želi izenačiti s svetom. Dialog temelji na dejstvu, da je nemogoče ločiti človeka od Boga, Cerkvev od države, vero od kulture. Vendar dialog ne pomeni gospodovanje ene strani nad drugo. Dialogu je tuj klerikalizem in laicizem. Cerkvev mora priznati svetu in njegovim dejavnostim avtonomijo. Ker Cerkvev živi in raste v zgodovinskih pogojih sveta in njegove civilizacije, ji dialog s svetom ni dialog z nečim tujim. Upoštevati moramo tudi, da je svet s svojimi institucijami eshatološko naravnan h gradnji božjega kraljestva.

10. Nazadnje je bila na vrsti tema »O ekumenizmu«. Uvodno predavanje o tem je imel H. Hamer, OP: *De unitate ad quam tendimus. Utrum et quomodo christiani inter se seiuncti determinare possint communem terminum eorum activitatum oeconomicarum*. Njegovo predavanje je bilo pravzaprav komentar k izjavi o edinosti, ki jo je sprejel Ekumenski svet Cerkva

(ESC) na generalni konferenci v New Delhiju leta 1961. Centralni komité tega sveta je na konferenci v Torontu 1950. izjavil, da se članicam ni potrebno odreči svoji lastni ekleziološki zamisli. Zavzel se je torej za neke vrste ekleziološko nevtralnost, ki je bila dvoumna in je povzročala negotovost glede ciljev Ekumenskega sveta Cerkev. Izjava v New Delhiju je odstranila to dvoumnost. Ta izjava namreč pravi, da je edinstvo, za katero se trudi ESC, vidna in organska, da temelji na priznavanju Kristusa, na isti apostolski veri, na oznanjevanju istega evangelija, na praznovanju iste evharistije, na skupni molitvi, skupni službi in na priznavanju posebnega položaja tistih, ki opravljajo v Cerkvi posebno službo. Ta izjava pomeni velik napredek. Toda v novi situaciji se ESC srečuje z novimi problemi. Na eni strani prinašajo težave nekatere tendence v eksegezi (Bultmann), ki vnašajo dvom o edinstvu Cerkve v novi zavezi in s tem tudi dvom o smislu dela Ekumenskega sveta Cerkev. Po drugi strani pa prihaja vedno bolj do izraza potreba skupne akcije v gradnji sveta. Ta dva problema, je dejal p. Hamer, se tičeta vseh kristjanov, tudi katolikov. Skupno akcijo vseh kristjanov v službi svetá priporoča tudi konstitucija o Cerkvi v sodobnem svetu »Gaudium et Spes«.

Naš profesor na univerzi »Urbanianum« v Rimu Janez Vodopivec je v uvodu predavanja: *Renovatio et oratio tamquam anima omnis motus oecumenici*, poudaril, da je duhovni ekumenizem duša vsega ekumenskega gibanja. Nato je lepo podal tri bistvene točke oziroma stopnje duhovnega ekumenizma: *renovatio — oratio — cooperatio*. Ekumenizem zahteva duhovno prenovitev. Truditi se za krščansko edinstvo pomeni rasti v pristnosti krščanskega življenja. Potrebna je molitev, ker nas uvaja v skrivnost Boga in odrešenja in nas tako zbližuje. Obnova in molitev pa nas vodita k dialogu, k sodelovanju, k edinstvu v akciji.

Bolgar G. Eldarov, OFM je govoril o teologiji delne Cerkve v ekumenskem kontekstu. Pri tem se je zadržal pri eni obliki delnih Cerkev, namreč pri patriarhatu in temu enakovrednih formacijah, ki imajo na vzhodu odločilno vlogo v strukturi Cerkev. Prikazal je, kako ta oblika delne Cerkve, ki je nastala zaradi zgodovinskih, geografskih, kulturnih, etničnih, lingvističnih in raznih drugih pogojev, ne nasprotuje edinstvu Cerkve, ampak ji v vsem ustreza. Zanimivo je bilo predavanje G. Dejaifve-a, DJ: *De legitima diversitate formularum, dogmaticarum in unitate revelationis*. Različno doživljanje verskih resnic vodi do različnih izraznih oblik, ki jih kljub različnosti moremo imeti za legitimen izraz enega in istega razodetja. Omeniti moramo še referat o ekumenizmu in mariologiji, ki ga je imel G. Corr, OSM, in referat P. Asvelda: *Theologia anglicana de doctrinis fundamentalibus*.

Ob zaključku je imel v zvezi s to temo predavanje tudi G. Thils: *De Concilio Vaticano II Ecclesiologiae momento oecumenico*. Napravil je sintezo nekaterih eklezioloških vidikov 2. vatikanskega koncila, ki so važni v ekumenskem pogledu: 1. Cerkev je nekaj organskega, ki sestoji iz vseh elementov božjega ljudstva. Posamezne nekatoliške Cerkev morejo imeti nekaj teh elementov. 2. *Communio* v Cerkvi je stvarnost, ki more imeti različne stopnje, moremo torej govoriti o polni in delni skupnosti Kristusove Cerkve. 3. Objektivne stvarnosti, ki sestavljajo Cerkev, so tudi izven meja vidne Cerkve. Nato je govoril o posameznih eklezioloških vprašanjih: o pomenu partikularnih in parcialnih Cerkev, o hierarhični strukturi Cerkve, zlasti o njenem zbornem značaju. Na koncu je podal nekatere temeljne postavke o ekumenizmu: Cilj ekumenskega gibanja je, da se nepopolna skupnost Cerkev, ki že obstaja, privede do popolnosti. Pri presojanju Cerkve in njene strukture moramo vedno ločiti med bistvenimi elementi, ki izhajajo iz razodetja, in med temi, ki so se oblikovali v zgodovini. Velika nevarnost je, da bistveno realnost Cerkve zamenjamo z njeno zgodovinsko uresničitvijo. Po njegovem referatu se je razvila živahna diskusija. Dominikanec p. Dumont je med drugim opozoril, da zbornosti in primata ne smemo gledati statično; upoštevati moramo namen oblasti v Cerkvi, ki omejuje tudi oblast primata.

* * *

Pred koncem kongresa je kardinal H. Florit imel govor: Theologia post Concilium Oecumenicum Vaticanum II. Poudaril je potrebo vzpostaviti vitalno in enotno teologijo, ki ne bo imela pred seboj le metafizični vidik, ampak bo konkretna in življenjska. Razvoj pokoncilске teologije zahteva temeljito poznavanje virov, upoštevanje zgodovine odrešjenja, zlasti pa sv. pisma in celotnega razodetja. Teologija mora biti prežeta ne samo s svetopisemskimi citati, ampak s svetopisemskim duhom. Pot pokoncilске teologije je biblična pot. Vendar se je treba izogibati zavračanja filozofije in metafizike. Zgolj fenomenološki opis v teologiji ne zadošča. Teologija mora biti usmerjena ekumensko, ne pa enostransko apologetično in polemično. Vedno mora paziti, da ob zavračanju ene skrajnosti ne zaide v drugo.

Rektor gregorijanske univerze p. E. Dhanis DJ, ki je vseskozi zelo spretno vodil potek kongresa, je ob koncu podal sklepe in želje kongresa v desetih točkah: 1. Teologija ne sme biti abstraktno raziskovanje, ampak mora po zgledu koncila najti novo vitalnost; upoštevati mora predvsem biblični in zgodovinski vidik. 2. Teologija naj bo znanstvena in pastoralna hkrati, vse naj presoja v luči zgodovine odrešjenja. 3. Raziskuje naj nadalje skrivnost Cerkve; Cerkev naj prikazuje predvsem kot božje ljudstvo, upoštevajoč njeno hierarhično strukturo. 4. Skrivnost Device Marije naj preiskuje v zvezi s Cerkvijo; skuša naj premagati težave, ki se na tem področju javljajo v ekumenskem pogledu. 5. Misijonska in ekumenska dimenzija naj bo stalna lastnost vse teologije. 6. Nadalje naj raziskuje skrivnost raznovrstne božje pričujočnosti v bogoslužnem občestvu in v božjem ljudstvu. 7. V odnosu do sv. pisma in izročila naj se varuje enostranosti in naj pravilno upošteva v duhu konstitucije »Dei Verbum« eno in drugo. 8. Poglobi naj raziskovanje nauka o verski svobodi. 9. V spisih in v šolah naj bo teologija znanost o Bogu, vendar ne iztrgana iz sveta. 10. Koncilsko teologijo naj obravnavajo še drugi teološki kongresi in simpoziji.

Papež Pavel VI. je pri avdienci, v kateri je sprejel udeležence kongresa, govoril o razmerju med cerkvenim učiteljstvom in teologijo ter teologi (njegov govor objavljamo na prvih straneh te številke BV). Obsodil je napačne tendence preziranja vodstva cerkvenega učiteljstva in zagovarjanje popolne avtonomije. Cerkveno učiteljstvo in teologija imata različne darove in različne naloge, toda isti cilj. Zato je potrebno pravilno medsebojno sodelovanje. Teologija je srednica med vero Cerkve in cerkvenim učiteljstvom. V poučevanju oblikuje vero in moralo krščanskega ljudstva. Zato naj bo teologija vedno v službi krščanske skupnosti in cerkvenega učiteljstva, predvsem pa v službi resnice. Teologe naj vedno preveva duh skupnosti, skupnosti z božjim ljudstvom in s hierarhijo in duh medsebojne povezanosti.

Mednarodni kongres teologije 2. vatikanskega koncila je bil doslej največji teološki kongres tako po udeležbi kakor po obsežnosti tem. Prikazane so bile različne tendence v sodobni teologiji in nakazane smeri nadaljnjega raziskovanja. Posebno pozornost je vzbudil poudarek, da je treba upoštevati zgodovino odrešjenja v vsej teologiji. Kongres je začetek nove obdelave teoloških tem, uvod v novo, pokoncilsko teologijo.

Franc Perko

Tečaj docentov za katehetiko v Innsbrucku

Od 24. do 28. oktobra je bil v Innsbrucku letni tečaj docentov za katehetiko, ki ga vsako leto prireja Združenje nemških katehetov (Deutscher Katechetenverein). Tečaja se je udeležilo nad sedemdeset izvedencev v katehiki iz Zapadne in Vzhodne Evrope. Na tečaju so obravnavali temo »Nekristjani in mi. Cerkev v dialogu«.

Profesor dr. Walter Croce iz Innsbrucka je s predavanjem »Uvodna preudarjanja k temi tečaja« pokazal dosedanje stališče Cerkve do drugovercev, poganov in ateistov. Analiziral je tri Kanizijeve katekizme, ki so vplivali na dosedanje učenike verouka v osnovnih in srednjih šolah in pokazal zgodovinske

razloge dosedanje cerkvene prakse. V luči odlokov 2. vatikanskega cerkvenega zbora je pokazal, kako je dosedanje dogmatično poudarjeno in usmerjeno stališče dobilo dopolnilo v dinamičnem in pastoralnem gledanju Cerkve, ki mora živeti in delovati v pluralistično sestavljenem svetu.

Asistent na Institutu za krščanski svetovni nazor in filozofijo religije na univerzi v Münchnu dr. Karl Lehmann je govoril o temi »Cerkve in ateisti«. Pokazal je, da ima izraz »ateist« različne pomeni. Enim pomeni antikleikalizem, drugim verski indiferentizem, tretjim praktični življenjski materializem in le redkim racionalno utemeljeno brezboštvo. Tudi pri prepričanih brezbožcih navadno ne gre za razumsko osnovano prepričanje, temveč za čustveno neugodje zaradi vere nekaterih predstavnikov raznih konfesij ali za predsodke, ki so jih prevzeli iz tradicije. Zato nikakor ni primerno, da bi z vsemi ljudmi, ki se imajo za ateiste, ravnali kot z razumsko prepričanimi brezbožniki.

Referat profesorja dr. Erich-a Feifel-a »Novi pogledi Cerkve na brezvernega človeka in katehetsko reševanje tega vprašanja« je pokazal personalistični — Bog najprej človeka obvezuje k prostosti ter ga po osebno doživeti prostosti vabi k veri — in dinamični — novi časi zahtevajo od kristjana nove kreposti in pravna načela je treba stvariteljsko udeležiti v življenju — pogled na človeka v duhu 2. vatikanskega cerkvenega zbora. Zavedati se je treba, da je danes na svetu mnogo »anonimnih kristjanov« (Karl Rahner), ki ne živijo več zavestno iz krščanske ideje (v duhu grške filozofije in sholastike), temveč iz krščanskega izkustva svojega vsakdanjega življenja. Za te anonimne kristjane je treba najti »nov jezik«, ki jim bo na njim dostopen način posredoval tiste resnice, ki jih je Kristus v jeziku svojega časa posredoval svojim sodobnikom (hermenevtična ne eksegetična razlaga).

Vodja seminarja za judovska vprašanja na dunajski univerzi profesor dr. Kurt Schubert je predaval o temi »Cerkve in današnje judovstvo«. Z Judi nas veže ista verska osnova: sv. pismo. Kdor hoče stopiti v dialog z Judi, mora najprej poznati sv. pismo vsaj toliko kot navadno izobražen moderni Jud. Otresti se mora predsodkov, ki so prišli v novo zavezo kot posledica polemike h krščanstvu izpreobrnjenih Judov proti Judom; ki niso hoteli sprejeti cerkvenega krščanstva. Vživeti se mora v položaj, v katerem so živeli ljudje, o katerih piše sv. pismo: politični položaj rimskega cesarstva, kulturni vpliv helenizma in mesijansko pričakovanje političnega osvoboditelja pri Judih. Masovni izrazi proti farizejem — Judom, ki niso sprejeli krščanstva — kot so »gorje vam farizejem« ali »gadja zalega« itd., ki so oblikovali poznejši odnos kristjanov do Judov, ne veljajo Judom kot narodu, temveč samo takratnim sovražnikom krščanstva iz vrst judovskega naroda. Kdor se zaveda, da so bili Judje kot narod izvoljeno božje ljudstvo, po katerem je Bog človeštvu poslal Jezusa Kristusa, bo v duhu pravega bratstva skušal govoriti z današnjimi Judi.

Prof. dr. Adolf Exeler iz Freiburga je govoril o temi »Cerkve in misijon«. V prvem delu je prikazal sodobno misijonsko problematiko. Danes človeški lik misijonarja ni več naraven ideal za mladega človeka, ker ne privlači več njegove težnje po doživetjih (turizem, televizija, kino itd.). Toleranca, ki jo povsod zabičujemo naši mladini, kaže pravico do eksistence vsem veram in vsem pogledom v svet. Prepričanje o absolutni vrednosti krščanstva in o njegovem ekskluzivnem položaju na svetu je v zadnjih desetletjih močno nazadovalo. Verski pluralizem, ki vedno bolj raste, sili krščanstvo v ozadje. Zgodovinski nastanek velikih verstev kot so parsizem-Zaratustra in budizem iz VI. stoletja pred Kristusom in islam-Mohamed iz VI. stoletja po Kristusu, kažejo zgodovinsko zrelost človeštva za religijo in ne samo za krščanstvo. Številčno nazadovanje krščanstva (v 50 letih je krščanstvo zaradi naravnega prirastka prebivalstva na svetu nazadovalo od 36 % na 29 %, to se pravi za celih 5 %) in posebno zmanjšani dejanski vpliv krščanstva na praktično življenje (saj kristjani sami ne živijo več po svoji veri) kaže na pojemanje aktualnosti sedanjega krščanstva. Razcepljenost krščanstva je vedno večja; s tem pa se zmanjšuje njegova privlačna moč. Pomanjkanje misijonskih poklicev v starih katoliških deželah je vedno večje. V zadnjih desetletjih je število tujih duhovnikov v misijonih padlo (ne samo iz političnih razlogov). V mnogih krajih pa

preveliko število vernikov preti, da zaduši krščansko življenje, ker ni zadosti duhovnikov.

V drugem delu je govornik prikazal stališče 2. vatikanskega cerkvenega zbora do misijonov. Najprej je poudaril veliko nezavzetost za misijonsko delavnost, iz katere se je porodil Osnutek o misijonih, ki ga je koncil zavrgel. Potem je omenil papežev osebni poseg na splošni seji, ki sicer ni rodil zaželenih uspehov, vendar je pa imel za posledico večji zagon in prizadevanje posebno misijonskih škofov (ki jih je bilo nekako 20 %). Koncil je povabil teologa Congarja in Ratzingerja, da bi sestavila besedilo Odloka o misijonih. Po nekajmesečnem mrzličnem naporu so sestavili končno besedilo Odloka o misijonih, ki je bilo potem z veliko večino sprejeto.

V tretjem delu je pokazal nove teološke osnove misijonske dejavnosti Cerkve nasploh in še posebej teologije misijonstva koncilskega Odloka o misijonih. Govoril je o sodobnih pogledih na misijonsko delovanje, ki naj bi upoštevali konkretno stanje krščanstva v našem času (spremenjena struktura družbe kot smo jo nakazali v prvem delu predavanja) in biblične osnove misijonskega delovanja pod eshatološkim, ekzeziološkim in etnološkim vidikom. Kakor je treba odnos do Judov preštudirati najprej v biblični ekzaktnosti, tako je treba tudi odnos do poganov temeljito pregledati in se dokopati do res biblično in zgodovinsko utemeljenega pogleda na misijonsko dejavnost Cerkve.

V četrtem delu je pokazal posledice novega gledanja na misijone na katehetskem polju. Naši učbeniki do sedaj niso nič ali zelo malo govorili o misijonski nalogi katoliškega kristjana, kaj šele, da bi podajali biblično in dogmatično izdelan nauk o misijonih. Zato naj bi bila prva pokoncilaska naloga misijonskega udejstvovanja to, da bi misijonsko dejavnost Cerkve in posameznega vernika biblično in dogmatično utemeljili. Na ta način bomo izoblikovali pravo misijonsko miselnost in iz misijonske miselnosti se bo porodilo pravo zanimanje in delovanje za misijone.

V diskusiji, ki je sledila predavanju, so udeleženci tečaja pokazali na nujnost pravilnega pojmovanja ekumenizma in na potrebo koeksistence krščanstva z drugimi svetovnimi nazori v naši pluralistični družbi.

V posebnih komisijah so udeleženci razpravljali o vzgoji duhovnikov-katehetov in o pripravi učiteljev katehistov. V času, ko se toliko razpravlja o teologiji besede in oznanjevanja, se kaže nezadostna priprava bodočih katehetov in pridigarjev za eno najvažnejših nalog duhovniškega življenja. Zato so naslovlili na škofovsko komisijo prošnjo, naj bi preštudirala sedanje stanje priprave za katehetsko in pridigarsko dejavnost in storila, kar je potrebno v sedanjem času.

Kar zadeva katehetiko, moramo reči, da je dal tečaj zelo koristne pobude. Mlade vernike je treba uvesti v teorijo in prakso dialoga z ločenimi kristjani, z Judi, drugoverci, pogani in ateisti. Teorija dialoga mora biti osnovana na temeljitem študiju bibličnih in zgodovinskih virov, praksa pa na pristnem ekumenizmu.

Valter Dermota

Obnova bogoslužja — opombe in perspektive

Tri leta so že minila, kar je cerkveni zbor izglasoval, papež Pavel VI. pa razglasil konstitucijo o svetem bogoslužju. Ni brez koristi pogledati nazaj na to dobo in v luči dejstev in delovanja sveta za izvedbo konstitucije ter škofovskih konferenc premisliti, kakšni so vidiki in pota za obnovo bogoslužja. Za tak pogled je potrebno široko obzorje, ki ga prav gotovo ne manjka profesorju p. Hermanu Schmidt u na papeški gregorijanski univerzi v Rimu. Njegovo obsežno poročilo — razpravo, objavljeno v *Nouvelle Revue Théologique* 93 (1966), str. 807—829, na kratko povzemam v naslednjih straneh, ker so ti pogledi potrebni tudi slovenskim duhovnikom, ki so vsaj liturgi — vodje bogoslužnega občestva, če ne tudi aktivni delavci pri oblikovanju slovenskega bogoslužja.

Pavlov motuproprij 25. januarja 1964 je skušal zadržati prehitro izvedbo liturgične konstitucije, h kateri so mnogi priganjali. Ker pa so bili z zadržanim papeževim ravnanjem večinoma malo zadovoljni, je Pavel VI. pooblastil novo-ustanovljeni Svēt za izvedbo konstitucije, naj izda več takojšnjih sprememb. Rezultat: instrukcija 26. sept. 1964, ki je stopila v veljavo 7. marca 1965. Takoj po objavi instrukcije pa je bilo večini jasno, da je treba vzporedno reformirati tudi Ordo missae, kar je bilo narejeno do 27. januarja 1965, z veljavo 7. marca. Vendar je bila to skrivnost, za katero niso vedeli niti tisti, ki so v posameznih deželah pripravljali domače liturgične knjige (tudi slovenski vel. teden in misal); ob izidu niso bili z njim preveč zadovoljni: reformistom je bil premalo nov, drugim pa preveč. Vendar dejansko ni bilo večjih nerednosti, »nova« maša se je skoraj povsod vpeljala, čeprav »je res, da tako imenovana nova liturgija potrebuje še zelo veliko izboljšav in tudi nekaj zmede je še« (str. 809).

I. Dosedanje skušnje kažejo, da dobrih reform ni mogoče narediti v pisarnah, čeprav jih delajo najboljši ljudje. Treba je poskušati — obred koncelebracije in obhajila pod obema podobama (7. marca 1965) je mnogo bolj izdelan kot mašni obred, saj so ga poskušali na različnih krajih in v različnih razmerah devet mesecev, preden je bil razglašen in splošno dovoljen. Podobni poskus je papež dovolil v oktobru 1965 za berila pri mašah med tednom (lectio continua). Vsi dosednji načrti so odobreni »ad experimentum«. »Liturgija ni potrebuje še zelo veliko izboljšav in tudi nekaj zmede je še« (str. 809).

II. »Prevajanje« liturgije za različne narode postavlja nova vprašanja. Kongres liturgičnih prevajavcev v Rimu od 9. do 13. novembra 1965 je bil »razodetje«. Vsi so soglasni, da dosednji prevodi ne zadoščajo, ne za biblične dele, še manj za molitvene, ki se jih užitno prevesti sploh ne da: stoletni prepad loči sedanjo kulturo posameznih narodov od rimske kulture, v kateri so ti molitveni teksti nastajali. Razen latinščine v katoliški Cerkvi ni jezika, ki bi bil kot živ »liturgičen« (spet pozablajo na Slovane): sedanja rimska liturgija je bila v glavnini meri ustvarjena za srednjeveški kler, intelektualce one dobe.

Predkonični liturgisti (zlasti menihi) so posvetili vse svoje življenje za napredek liturgije; toda njihova izobrazba in skušnja sta predvsem usmerjena v preteklost in zato pri prevajanju nujno želijo slišati iz prevoda latinski tekst, pri rubrikah pa nujno želijo ohraniti tisto, kar je doslej napolnjevalo njihovo življenje.

Pokonični liturgisti pa tudi poznajo tradicijo, toda prav zato hočejo te zaklade približati svojim sodobnikom, ki živijo v drugačni kulturi, saj jo stoletja ločijo od tiste latinske liturgije, ki je živela do naših dni. Temu novemu rodu prevajavcev bo moral biti odmerjen »levji delež« pri liturgični obnovi. Če tega ne bomo priznali, bo tako srečno začeto delo nepopravljivo izgubljeno. Tudi v liturgiji mora stara šola prepustiti mesto novi« (str. 812).

Papež Janez XXIII. je ob otvoritvi koncila 11. oktobra 1962 opozarjal, da moramo gledati naprej, v potrebe našega časa. Konstitucija o svetem bogoslužju takoj v začetku poudarja, da hoče naši dobi prilagoditi stare ustanove. Zato je treba celotno izročeno liturgijo »prevesti« v novi jezik. Novi podtajnik kongregacije verskega nauka (bivši sv. oficij) Ch. Moeller je zapisal, da so tudi v modernih ljudeh, ki hočejo biti ateisti, velike vrednote in da mnogi prav zato mislijo, da morajo biti ateisti, ker mislijo, da drugače teh vrednot ni mogoče ohraniti. Treba je naše oznanilo prevesti v tak jezik, da ga bodo tudi oni razumeli.

Ker zasilno prevedena liturgija ne izpolnjuje tistega, kar ljudje od nje pričakujejo, zato so hkrati navdušeni in razočarani: liturgični jezik še ni njihov jezik. Prav zato pa vidimo, kako je dragoceno, da smo začeli z liturgijo v domačem jeziku, ker zdaj ljudje vsaj vidijo, da nečesa pogrešajo, prej pa je šla latinska liturgija mirno mimo njih. »Zdaj imajo odprte oči, zdaj vedo« (str. 814).

III. Liturgična obnova se ne zaganja niti v eno niti v drugo skrajnost: noče odpraviti 19 stoletij liturgičnega izročila, pa se tudi ne oklepa krčevito rimske liturgije, kakor jo slučajno poznamo. Obnova hoče biti zvesta pravemu izročilu,

zato pa se ozira na tisto, kar je zares bistvenega v izročilih in prevzetih obredih. V vseh različnih obredih (vzhodni, zahodni) so nekatere osnovne točke, ki so povsod in vedno nespremenljive: povsod je pri maši bogoslužje besede pred evharističnim bogoslužjem, čeprav bi moglo biti tudi obrnjeno; povsod gre smisel cerkvenega leta v istem redu, in podobno.

Ker pa hočejo biti zvesti tradiciji, zato se morajo varovati tradicionalizma, ki se krčevito drži tudi preživelih stvari in to v imenu zvestobe izročilu. Velikokrat se prav taki ljudje sklicujejo na ljudstvo in hočejo govoriti v njegovem imenu, v resnici pa se bore le za svoje želje in čustva. »Tako stališče je mogoče srečati pri teologih, pri menihih, pri članih kurije in, žal, tudi pri škofih« (str. 816).

IV. Liturgija in sedanji svet sta dva svetova, ki ju bo šele treba spoprijateljiti. Težko gre to delo, ker je v Cerkvi tako, »da tisto, kar je novo, vedno zbujajo nezaupanje, potem pa je kvečjemu tolerirano« (str. 817). Avtor pravi v opombi, da je ob uvedbi svobodnejše duhovniške noše v Italiji v začetku leta 1966 (clergyman) slišal nekega starejšega škofa, ki je tožil: »Vse življenje sem bil prisiljen prepovedovati stvari, ki sem jih nato moral tolerirati: kolo, motor, moped, avto, letalo, radio, televizijo... kolar brez talarja.«

»Pastoralna konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu« daje liturgičnim delavcem veliko spodbud za prav usmerjeno delo. Še daleč smo od tega, da bi nove ideje postale tudi stvarnost. Ni čudno, če se liturgisti marsikje boje in se zapirajo v svoje slonokoščene gradove. »Če bi bodočnost pokazala, da niso zmogli ustvarjati novih stvari, bodo s tem pokazali, da niso zmožni koncila spraviti v življenje« (str. 818). Nekaj paralel med pastoralno konstitucijo in konstitucijo o liturgiji:

a) »Vse, kar biva na zemlji, je treba naravnjavati na človeka kot na središče in višek vsega zemeljskega« (VU 12 = konstitucija »Veselje in upanje«, člen 12). Tudi liturgična konstitucija pravi, da gre češčenje Boga vedno vzporedno s posvečevanjem ljudi.

b) Liturgična znamenja naj bodo poslej res zgovorna — tudi sicer se moramo navaditi brati »znamenja časa« (VU 4, 11). Sedanja liturgija mora dobiti podobo in obliko, ki bo ustrezala sedanjemu gledanju na svet. Kakor v nekdanjih dneh si mora utreti pot v moderno civilizacijo, če hoče, da bo blizu človeštvu, »ki začudeno strmi nad svojimi iznajdbami« (VU 3).

c) Sedanji človek moli na drugačen način kot kdaj prej. Boga išče v svetu, v katerem sam živi. V liturgiji hoče najti tistega Boga, ki je »Emanuel« — Bog z nami, »v čemer bo našel svoj boj, trpljenje, smrt, željo po življenju in sreči, skratka celotno velikonočno skrivnost« (str. 820).

č) Avtor podaja nekaj primerov novo oblikovanih liturgičnih molitev, narejenih po holandskih vzorcih.

Namesto prošnje po obhajilu za 3. adventno nedeljo, ki se doslej glasi: »Milo prosimo, Gospod, tvoje usmiljenje, naj nas ti božji pomočki očistijo grehov in pripravijo na prihodnje praznike« — bi lahko molili:

Gospod Bog, vsemogočni Oče, poslal si svojega Sina med nas kot neznanca, med nami je bil kot najmanjši. Pomagaj nam, da bi ga mogli spoznati v ljudeh, med katerimi živimo, zlasti v slabotnih in neuglednih; njega ki s teboj živi v edinosti Svetega Duha zdaj in vekomaj.

Namesto prošnje za 4. adventno nedeljo: »Zbudi, prosimo, Gospod, svojo mogočnost in pridi in z veliko močjo nam hiti pomagat, da to, kar zavirajo naši grehi, s pomočjo tvoje milosti pospeši sprava tvojega odpuščanja« predlaga:

Gospod, naš Bog, vsemogočni Oče, ki si vesel, če smo srečni, in te slavimo s tem, če se trudimo za srečo, prosimo te, da bi vendar bil ves svet ozdravljen in poln dobrot, da bi bilo tvoje ime slavljeno med nami in da bi na zemlji zavladal mir.

Namesto prošnje za 16. pobinkošno nedeljo: »Tvoja milost, prosimo, Gospod, naj nas s svojo pomočjo vsekdar prehitva in spremlja ter naj stori, da bomo vedno vneti za dobra dela« bi mogli začeti molitev:

Gospod Bog, dal si nam prvo mesto v svojem stvarstvu, ti pa si najnižji od vseh, neviden kot veter, neslišen kot molk...

Že holandski avtor pravi, da so to le predlogi za diskusijo, francoski prevod je najbrž že dalj od izvirnika, slovenski pa še bolj; saj ideal ni »prestavljanje«, pač pa novo stvarjenje. Podobne poskuse (za liturgijo na Slovenskem) bo moral pretehtati teolog, literat, kulturni zgodovinar, psiholog, liturgist, pa tudi celotno občestvo jih bo moralo preskusiti, da bo mogoče ločiti zrno od plev.

d) Liturgija se mora podati na novo pot previdno, toda ne sme se bati novega. Vzporedno morata delovati hierarhija, ki ugotavlja, kaj je delo božjega Duha, in pa verniki, ki jih isti Duh vodi, spodbuja, nagiblje. Vsa zgodovina Cerkve kaže, da je to pot pravega življenja Cerkve.

V. Enotnost, uniformiranost, raznoličnost, to so trije pojmi, od katerih je trenutno zadnji v ospredju. Nekaj opozoril:

a) V dobro urejenih in izdelanih obrednih oblikah bo treba spet zagotoviti načelo izbiranja med različnimi možnostmi, kot je to bilo nekdanj običajno.

b) Različna liturgična občestva terjajo, da bo tudi njihova liturgija med seboj različna: mladi, bogoslovci, redovniki, bolniki, jetniki, stari ljudje, intelektualci, umetniki itd., v mestu, na deželi, na fari, v misijonskih postajah, v taboriščih, v turističnih centrih itd., v stolnicah, v velikih ali malih cerkvah, v bazilikah, v romanskih, gotskih, baročnih, modernih cerkvah, v zasilnih prostorih, kot so dvorane, podzemeljski prostori itd. Za vse to bo treba poskrbeti v obnovljenih liturgičnih knjigah. Avtor posebej opozarja na vprašanje prilagoditve brevirja za duhovnike v dušnem pastirstvu, ki so zdaj prisiljeni uporabljati meniški oficij. Zanimivo trdi, da nima nobenega pravega smisla prevajati laudes in vespere iz sedanjega brevirja za skupno molitev z ljudmi. Treba je te molitve zanje prilagoditi. Zgledov takih prilagoditev je že precej, začenši s papežem, ki je takšno prilagojeno molitev opravil ob koncu koncila z nekatališkimi opazovalci (4. dec. 1965).

c) Zaradi večje udeležbe ljudstva v obnovljeni liturgiji bo nujno treba zagotoviti več svobode pri izvrševanju obredov. Duhovnik ni več kakor na odru, kjer bi igral, ljudje bi bili pa gledalci. Že novi *Ordo Missae* je to precej dobro razumel. Isto bo treba narediti glede koledarja, da se ne bodo v letu kot v nekakšni vojaški paradi vrstili vedno isti svetniki po strogo določenem redu (gl. *Notitiae* 1965, 150—152). Treba bo doseči isto kot z obrednikom: v njem je veliko različnih blagoslovov, pa vendar noben pameten duhovnik ne misli, da bi moral vse uporabiti vsako leto (str. 826).

č) Še večjo mero prilagodljivosti bo seveda zahtevala liturgija za neevropske dežele. Liturgične knjige bodočnosti bodo morale biti take, da bodo prenesle prilagajanje narodom vsega sveta, ne da bi morali ti zahtevati kakšne izredne privilegije in izjeme. (V opombi avtor kritizira drugo, popravljeno in pomnoženo izdajo priročnika za »prošnje za vse potrebe«, ker uporablja razen latinščine le še francoščino in ker ni vzorcev prošenj za potrebe v misijonskih deželah.)

d) Da bo zagotovljena edinost, se je treba izogibati nepremišljenemu eksperimentiranju za vsako ceno in vedno drugače. Pameten je sklep, naj bo vsaj v vsakem narodu neka enotnost. Vendar pa s tem ne izključujemo tiste prej omenjene možnosti, ki naj jo predvidevajo že knjige, da se izbere ena izmed več oblik. Kadar bo v rimski liturgiji tudi kanon v domačem jeziku: ali ga bo mogoče prevesti takega, kot je? Ali ne bi poleg njega na novo ustvarili še kakšno drugo anaforo, ali več anafor, kot jih imajo več vzhodni obredi? (str. 829).

V sklepnem odstavku avtor opozarja bralce, da so navedene misli in predlogi njegova osebna stvar in da se hoče z njimi udeležiti vsežnega dialoga o obnovitvi liturgije, kar je potrebno za dobro izvršitev te naloge, ki jo imamo mi vsi.

Priredil Marijan Smolik

Ivan Rogić, **Inkorporacija svećenika u Kristovo otajstveno tijelo**, Đakovo 1966. Založnik: Ivan Rogić, Đakovo, Štrosmajerov trg 5; format: 22 × 15,5; str. 475; cena: 28 N din.

Nekdanji profesor bogoslovja v Đakovu je v samozaložbi izdal obširno delo, ki obravnava vlogo, življenje in delovanje duhovnika v Cerkvi pod vidikom inkorporacije v Kristusovo skrivnostno telo. Knjiga ima dva dela. Prvi del, ki nosi naslov »Iz teorije«, obravnava v glavnem teologijo Kristusovega skrivnostnega telesa in sicer zelo obširno, od zgodovinskega pregleda o razvoju tega nauka do orisa organske ureditve Kristusove Cerkve. Posebej se avtor potrudi, da vsestransko prikaže Kristusovo vlogo v Cerkvi, njegovo sredništvo, njegovo posredovanje nadnaravnega življenja kakor tudi vloge Sv. Duha. Cerkve oriše tudi kot zakrament in zakramentalni organizem.

Na tej podlagi preide k temi svoje knjige v drugem delu, ki mu daje značilen naslov »za prakso«. Iz teorije o Kristusovem skrivnostnem telesu hoče potegniti koristne zaključke za prakso. Najprej prikaže obseg duhovniške inkorporacije v Kristusovo skrivnostno telo posebej v duhovnem, molitvenem in liturgičnem življenju, nadalje v občestvenih odnosih, na področju cerkvene discipline in cerkvene službe. Avtor opiše, kako inkorporacija v Kristusovo skrivnostno telo vsebuje dvoje bistvenih stvari: intimno življenjsko edinstvo z osebnim Kristusom in življenjsko edinstvo s Kristusovim skrivnostnim telesom, s Cerkvijo (str. 168); obstoji v prenosu našega osebnega življenja in dela v nadnaravno in občestveno sfero Cerkve. Duhovniška inkorporacija mora biti popolna, brez najmanjšega izvzetka, ker smo po zakramentu sv. reda in po kanoničnem poslanstvu brez izvzetka zakramentalno in pravno vključeni v življenje Cerkve. Intenzivnost duhovniške inkorporacije vpliva na vse vernike in na vse delovanje Kristusovega skrivnostnega telesa. »Od nas in od stopnje naše inkorporacije zavisí, ali bo to telo živo in aktivno, sveže in sposobno, da bo kos vsem okoliščinam..., da bo Cerkev cel in popoln Kristus, ali samo en njegov odsek« (str. 178). Bodočnost vere in Cerkve je odvisna od večje delovne sposobnosti Cerkve kot občestvenega telesa.

Zavestna inkorporacija v življenje in delovanje Kristusovega skrivnostnega telesa je nujna zlasti danes ob zgodovinski prelomnici, ki zahteva od duhovnika širok pogled in najvišje misli o Bogu in njegovem načrtu odrešenja, ki naj vodijo duhovnikovovo delovanje, da se bo mogel uspešno upreti splošni usmerjenosti današnjega sveta k minljivim zemeljskim vrednotam. Avtor zato obširno razpravlja o inkorporaciji duhovnika v duhovnem življenju. Na tem področju zahteva inkorporacija našo osebno preobrazbo po Kristusovem vzoru in preobrazbo našega delovanja po Kristusovem delovanju. Inkorporacija na duhovnem področju je temelj vsake druge inkorporacije. Brez intenzivnega duhovnega življenja, zgrajenega na pravih in zdravih temeljih, ni mogoča inkorporacija v Kristusovo skrivnostno telo.

Kot skupni temelj duhovnega življenja in inkorporacije v skrivnostno telo postavlja avtor ponižnost in ljubezen. Inkorporacija na duhovnem področju zahteva namreč resno in vztrajno prizadevanje za globoko in iskreno ponižnost in ljubezen. Osnovna pogoja za inkorporacijo na tem področju sta nadnaravni značaj naših del in občestveni značaj aktivnosti duhovnega življenja. Inkorporacija na tem področju duhovnega življenja obstoji namreč v tem, da to življenje izide iz izoliranosti in osamljenosti in se usmeri k življenju, ki ga živi Kristus po Sv. Duhu v svoji Cerkvi.

Posebej razpravlja avtor o inkorporaciji duhovnika v duhovnem življenju preko ponižnosti. Ponižnost je resnica o naši objektivni vrednosti in pravica, ki zahteva, da vse izročimo Bogu, od katerega vse imamo. Ponižnost vzpostavlja red na temelju resnice in pravice, ko regulira naravno težnjo po spoštovanju

samega sebe. Napuh je glavna ovira naše zavestne inkorporacije v skrivnostno telo.

Drugi temelj inkorporacije na področju duhovnega življenja je ljubezen. V posebnem poglavju podaja avtor o tem lepe in globoke misli. Ljubezen predstavi kot vrh krščanske popolnosti. Človek jo je z izvirnim grehom izgubil, Kristus pa je to ljubezen obnovil in na tej obnovljeni ljubezni gradi Cerkev kot svoje skrivnostno telo. Kristusova ljubezen v nas mora objemati ves svet, tudi naš čas, našo civilizacijo, tehniko, umetnost in šport naše dobe. Ta ljubezen je izvrševanje božje volje v vsem življenju. Kristusovo skrivnostno telo je izbrano področje, kjer se udelejuje ljubezen do Boga in do bližnjega v Kristusu in s Kristusom. Naša ljubezen ne sme biti neka splošna, abstraktna ljubezen, ampak po Kristusovem zgledu individualna glede na vsako osebo, s katero pridemo v stik v duhovniškem delovanju. Zgled prave ponižnosti in ljubezni je Marija, za Kristusom najodličnejši ud skrivnostnega telesa. S temi velikimi idejami bi moral biti napolnjen duhovnikov dan od jutra do večera.

Zanimivo je poglavje: Duhovniška inkorporacija na področju liturgičnega življenja. Avtor govori najprej o tem, kako je prva Cerkev mašno daritev imela predvsem za daritev cele Cerkve, za daritev Kristusovega skrivnostnega telesa. Žal to dejstvo premalo argumentira. Nato prikaže spremembo v pojmovanju mašne daritve, ki se je izvršila pod vplivom boja proti arianizmu, ko so začeli zlasti na vzhodu gledati v liturgiji slovesen prihod Kristusa Boga. Tudi na zahodu se je izvršila sprememba. Evharistijo so imeli predvsem za velik božji dar, ki prihaja z neba. V ospredje so stopili darovi sv. maše in odtod nenaravno kopičenje maš in klera. Tudi tridentinski koncil ni v tem prinesel bistvenih sprememb. Teologija je obravnavala predvsem Kristusovo osebno daritev in odnos mašne daritve do te Kristusove daritve na križu. Zelo malo se je govorilo o mašni daritvi kot daritvi Cerkve. Zato se tudi niso brigali za aktivno sodelovanje vernikov pri sv. maši. Menili so celo, da mora daritev sv. maše ostati za vernike skrivnost. Razni poskusi, da bi verniki zopet dobili aktivnejšo vlogo, niso imeli pravih uspehov, ker niso imeli pred očmi dejstva, da je maša istočasno Kristusova daritev in daritev vsega Kristusovega skrivnostnega telesa. Cerkev v njej izraža svojo voljo in namero, da se čimbolj približa Kristusovemu daritvenemu idealu. Duhovnik v tej daritvi na neki način reprezentira celotno Cerkev, ki se preko njega zedinja s Kristusovo daritvijo. V tej zvezi govori avtor o vlogi evharistije v Cerkvi, nato pa o odnosu med Kristusovo evharistično daritvijo in daritvijo Cerkve. Obojna daritev se v evharistični daritvi združuje v eno. To zahteva od duhovnika, da se prizadeva za edinost s Kristusom v daritvi. Predmet duhovniške žrtve mora biti vsakodnevno umiranje. Ta naša osebna daritev mora biti usmerjena v izgradnjo Kristusovega skrivnostnega telesa, v apostolat. Daritev zahteva od duhovnika dvojno: notranje daritveno razpoloženje in zunanjo aktivnost, ki nam jo nalaga celotna struktura Cerkve. Naš apostolat dobiva tako značaj bogoslužja. Po duhovniški osebni žrtvi, ki je zedinjena z evharistično žrtvijo, se gradi misterij Kristusovega skrivnostnega telesa po evharistiji. Srž sodobne liturgične obnove vidi avtor v pojmovanju mašne daritve in celotnega krščanskega življenja kot življenja v Kristusu in s Kristusom. Zato je obnova liturgije tesno povezana z obnovo vsega krščanskega pojmovanja.

Ker naravni občestveni sestav Cerkve, to je njena pravna ureditev, spada h Kristusovem telesu, govori avtor tudi o inkorporaciji duhovnika na področju cerkvene discipline, kjer se zahteva pokorščina cerkvenim zakonom in cerkvenim poglavarjem. Duhovniška služba se more izvrševati samo v hierarhičnem edinstvu celega telesa, pravi koncilski odlok o službi in življenju duhovnikov (čl. 15). Ob tej priložnosti avtor pokaže, da je strokovnjak na področju cerkvenega prava in govori posebej o težini obveznosti cerkvenih zakonov.

V poglavju o duhovniški inkorporaciji na področju cerkvene organizacije poseže avtor v zgodovino in prikaže, kako se je oblikovala organizacija prve Cerkve pod vplivom pojmovanja Cerkve kot Kristusovega skrivnostnega telesa. Zato vidi v obnovi cerkvene organizacije dve bistveni nalogi: sodobno cerkveno organizacijo prilagoditi po sestavu in delovanju temu, kar je bilo bistveno v sestavu in delovanju cerkvene organizacije prvih stoletij. Avtor pripominja,

da v tem pogledu ne bodo potrebne bistvene spremembe. Druga naloga pa je težja: predstavnike cerkvene organizacije in nosilce njenih občestvenih organov prepojit s tistim duhom solidarnosti in občestvene skupnosti, s kakršnim so bili v nadnaravni ljubezni, požrtvovalnosti in samozatajevanju prerojeni predstojniki prve Cerkve s svojimi sodelavci duhovniki, diakoni in verniki.

Posebno poglavje govori o inkorporaciji duhovnika na področju cerkvene službe. Avtor zavrača pretirani institucionalizem, to je zgolj pravno oziroma uradniško pojmovanje cerkvene službe; zavrača pa tudi pretirani spiritualizem, ki ima cerkveno organizacijsko delo za nekò nujno zlo. Rešitev vidi v pojmovanju cerkvene službe kot življenjskega organa Kristusovega skrivnostnega telesa. Tako pojmovanje zahteva od duhovnika vestnosti v opravljanju vseh služb, ki jih vedno izvršuje kot predstavnik Kristusa in Cerkve pred svetom. Duhovnik kot cerkveni uslužbenec mora ne samo izpolnjevati črko postave, ampak se mora truditi v duhu življenja skrivnostnega telesa za zedinjenje z virom milosti, s Kristusom in Sv. Duhom tako, da duh te milosti prežema vsa njegova opravila, tudi tista, ki so čisto materialne in tehnične narave. Svojo službo mora organsko vključiti v občestveni sistem Cerkve, da bo tako resnično življenjski organ njenega občestvenega telesa.

Končno razpravlja avtor o inkorporaciji duhovnika na področju pastoralne službe, ki je prvenstvenega pomena za obnovo Cerkve v duhu Kristusovega skrivnostnega telesa. V zvezi s tem govori najprej o župniji, ki je Cerkve v malem. Jezus Kristus je glava župnije in Sv. Duh je njena duša. V bogoslužni skupnosti župnije zaživi Kristusovo skrivnostno telo. Zato je župnija res posebno odličen organ skrivnostnega telesa. Posebno vlogo ima v župniji in s tem v Kristusovem skrivnostnem telesu družina, ki temelji na zakramentu sv. zakona in je izvor zdrave občestvenosti. V prizadevanju za inkorporacijo v Kristusovo skrivnostno telo se mora duhovnik posebej truditi, da vključi v življenje Cerkve družine kot celote. Avtor je prepričan, da je obnova župnije mogoča le po zavestni inkorporaciji župnije v skrivnostno telo. Nato skuša podati navodila, kako v sodobnem duhu graditi župnijsko skupnost. Župnik je poklican, da med župljani gradi občestveno zavest o župnijski skupnosti in o skupnosti vsega skrivnostnega telesa. Župnijo naj gradi kot daritveno skupnost, ki se v zavesti občestva zbira okoli svojega oltarja, da skupaj daruje evharistično daritev. Župnijo je potrebno graditi tudi kot zakramentalno skupnost, ki od oltarja prejema sredstva posvečenja. Truditi se je treba, da bo župnija skupnost družin in tudi pravno urejena skupnost. Vse to bo samo po sebi pripevalo k temu, da bo župnija tudi apostolska in karitativna skupnost.

V zadnjem poglavju svojega obširnega dela razpravlja avtor o semeniški pripravi za duhovniško inkorporacijo. Semenišče kot celota mora biti inkorporirano v Kristusovo skrivnostno telo kot organ tega telesa. Glavna ovira v tem oziru je individualizem v semenškem vzgojnem sistemu, zlasti če je združen z enostranskim pravnim gledanjem na celotno vzgojo bogoslovcev. Da se semenišče spremeni v živ organ Kristusovega skrivnostnega telesa, je po eni strani potrebno, da se ustvari nadnaravni značaj semeniške skupnosti, po drugi strani pa je potrebno skrbeti za občestveni značaj vzgojnega dela, liturgičnega in sploh molitvenega življenja ter medsebojnih odnosov. Vse to mora biti v okviru dobre organizacije, ki ob spoštovanju svobode pravično usmerja vse delo. Posebno vlogo v tem prizadevanju ima semeniško vodstvo, ki se mora truditi za družinsko vzdušje v semenišču in se samo oblikovati v občestvenem duhu Kristusovega skrivnostnega telesa. Truditi se morajo, da v semenišču kot celoti raste zavest skupnosti in solidarnosti in to tudi v izpolnjevanju semeniške discipline. V ospredju pozornosti mora biti cilj, ki ga semenišče ima, to je oblikovanje bodočih duhovnikov po Kristusovem vzoru. Posebne naloge ima v semenišču zbor oziroma skupnost bogoslovcev, ki mora biti oblikovana občestveno kot delovni kolektiv s predstavnštvom, po katerem se svobodna aktivnost bogoslovcev usmerja, vključuje v semeniško življenje in s tem v življenje Kristusovega skrivnostnega telesa. Avtor meni, da ni primernejšega vzgojnega sistema v semenišču kakor je ta, po katerem se skupnost bogoslovcev vključuje v semeniško občestvo kot sestavni del tega občestva, ki predstavlja stvarni in živi organ Kristusovega skrivnostnega telesa.

V zaključku razvija avtor misel, kako predstava Cerkve kot Kristusovega skrivnostnega telesa in z njo zvezana potreba popolne inkorporacije v to telo ustreza sodobni obnovi Cerkve, ki jo ima pred očmi 2. vatikanski koncil. To zahteva od nas duhovnikov preorientacijo od egocentričnosti h kristocentričnosti. »Kada na svim področjih svečeniške djelatnosti nas nestane, pored našeg maksimalnog zalaganja, i od svega našeg djelovanja ne ostane drugo, nego jedna od funkcija jednoga uda otajstvenog tijela Kristova, onda će po nama Crkva oživjeti na svoj autentični život i Krist će oživjeti u njoj... To je poziv današnjeg vremena katoličkom svećeniku.«

Če bi hoteli opredeliti značaj tega obširnega dela, bi ga mogli označiti kot ascetiko in pastoralko Kristusovega skrivnostnega telesa s posebnim ozirom na duhovnika. Delo nima kakšnih znanstvenih pretenzij, pač pa hoče biti duhovniku praktičen vodnik v sodobni preobrazbi Cerkve. V knjigi je zbrano ogromno gradiva; pisatelju ga je uspelo logično porazdeliti, zato je knjiga kljub svoji obsežnosti vseskozi zanimiva, za duhovnika nad vse koristna.

Avtor gradi vsa svoja izvajanja na osnovni predstavi Cerkve kot Kristusovega skrivnostnega telesa. Ta prijem je hkrati odlika in pomanjkljivost tega dela. Odlika zato, ker daje delu enotnost zamisli. Avtor se namreč strogo drži te osnovne podobe, jo vsestransko osvetli in skozi to prizmo gleda vse duhovniško delovanje v Cerkvi. Tako mu je uspelo podati logično zaključeno celoto, kljub različnim področjem, ki se jih dotika. Po drugi strani pa je tako absolutiziranje ene podobe mnogovrstne stvarnosti Cerkve nujno pomanjkljivo, ker se omeji le na en vidik. Zato utegnejo biti nekateri zaključki enostranski.

Bistveno pomanjkljivost vidim v tem, da avtor premalo upošteva temeljno spremembo, ki se je v katoliški teologiji izvršila na 2. vatikanskem koncilu. Avtor gradi namreč na predstavi Cerkve — Kristusovega skrivnostnega telesa, kakršno ima pred seboj enciklika papeža Pija XII. »*Mystici corporis*« in kakršno je vseboval prvi osnutek dogmatične konstitucije o Cerkvi, ki so ga koncilski očetje odklonili. Prof. milanske teološke fakultete G. Colombo pravi, da je nauk enciklike »*Mystici corporis*« v bistvu nauk ekleziologije 19. stol. izpopolnjen z globljim pogledom v notranjo naravo Cerkve. Cerkev nam oriše kot hierarhični organizem, kot organsko povezano nadnaravno popolno družbo; podaja nam sistematično ekleziologijo, ki skuša opredeliti bistvo Cerkve (G. Colombo, *Il carattere soprannaturale della Chiesa nei suoi elementi costitutivi essenziali*, v zborniku: *La costituzione dogmatica De Ecclesia*, Reggio Emilia, 1965, 20—24). Koncilska ekleziologija sicer upošteva pomen predstave Cerkve kot Kristusovega skrivnostnega telesa, vendar te predstave ne absolutizira, ampak jo prikaže kot eno izmed podob, ki ponazarjajo mnogovrstno skrivnost Cerkve, predvsem skrivnost naše povezanosti s Kristusom in naše organske medsebojne povezanosti v občestvu Cerkve. Res je, da ta podoba ni zgolj metafora, kakor so mnoge druge podobe, ampak odraža stvarnost teh notranjih odnosov. Toda v ospredje koncilске ekleziologije stopata dva pojma Cerkve: Cerkev — skrivnost in Cerkev — božje ljudstvo, izmed katerih prvi predočuje predvsem vertikalno, nebeško dimenzijo Cerkve, ki povezuje Cerkev z nadzemskimi transcendentnimi skrivnostmi božjega življenja, božjih načrtov in božjega kraljestva; drugi pa opisuje horizontalno dimenzijo Cerkve, njeno zemeljsko, časovno in prostorno razsežnost. V ospredju koncilске ekleziologije ni torej več Cerkev — popolna družba, tudi ne Cerkev — Kristusovo skrivnostno telo, organizirano kot popolna družba, ampak Cerkev — skrivnost v mnogostranskem bibličnem pomenu te besede. Zunanja organizacija Cerkve pa ima za osnovo predstavo Cerkve kot božje ljudstvo.

Avtor sicer upošteva koncilске dokumente, zlasti odlok o službi in življenju duhovnikov, citira tudi dogmatično konstitucijo o Cerkvi, a v celoti jo premalo upošteva. V njegovih izvajanjih je še vedno čutiti poudarek na Cerkvi kot popolni pravno urejeni družbi. Zato se še vedno drži na koncilu opuščenega naziranja, da je Kristusovo skrivnostno telo istovetno s katoliško Cerkvijo (prim. Umberto Betti, *Cronistoria della costituzione*, v zbirki: G. Baraúna, *La Chiesa del Vaticano II*, Firenze 1965, 131—154). V tem duhu tudi enači pravne in društvene organe katoliške Cerkve z organi Kristusovega skrivnostnega telesa. Vendar to v glavnem ne zmanjšuje vrednosti Rogičevega dela, kajti katol.

Cerkev v bistvu le predstavlja Kristusovo skrivnostno telo, čeprav se to ne omejuje strogo na zunanje meje katoliške Cerkve.

Poleg tega moremo naleteti na nekaterih mestih v tej knjigi na manjše netočnosti v izražanju. Tako npr. na str. 177 pravi, da gre inkorporacija za tem, da depersonalizira našo aktivnost in jo, dajajoč ji občestveno obeležje na temelju nadnaravne ljubezni, dviga v nadnaravni red. Zdi se mi, da pri inkorporaciji v Kristusovo skrivnostno telo ne gre za neko depersonalizacijo, tudi ne za depersonalizacijo naše aktivnosti, ampak za vključevanje naše osebnosti in našega osebnostnega delovanja v občestvo organizma Kristusovega skrivnostnega telesa. Personalnemu značaju našega delovanja se tako pridruži občestveni značaj, ne da bi ta prvega uničil. Povezovanje individualnega in personalnega z občestvenim v Cerkvi se da morda bolj skladno prikazati v podobi Cerkve kot božjega ljudstva.

V opisu, kako je prvotna Cerkev pojmovala daritev sv. maše, da so bili namreč prvi kristjani prepričani, da je maša obenem Kristusova daritev, njihova daritev in daritev celotne Cerkve (str. 254), bi bilo najbrž dobro, če bi prikazal, kako je prva Cerkev v evharistični daritvi videla ponavzočenje celotne velikonočne skrivnosti: Kristusove smrti, vstajenja in poveličanja ter tudi nadaljevanje tega misterija v življenju Cerkve in posameznika. Kristusova velikonočna skrivnost se namreč nadaljuje in dopolnjuje v njegovem skrivnostnem telesu.

Na str. 272 pravi avtor, da naše zedinjenje s Kristusom v skrivnostnem telesu ni zgolj moralno, ampak je stvarno in fizično. Da je naše zedinjenje s Kristusom stvarno, ne zgolj moralno, drži: ne moremo pa trditi, da je to zedinjenje fizično, ker bi bili potem fizični udje njegovega telesa, kar je nesmisel. Fizično se zedinimo s Kristusom ob prejemanju evharistije, dokler traja zakramentalna Kristusova navzočnost. Naša zedinjenost s Kristusom v skrivnostnem telesu pa je stvarna, ne zgolj moralna, a tudi ne fizična.

Zdi se mi tudi, da avtor nekoliko pretirava vlogo duhovnika v evharistični daritvi. Pravi, da duhovnik prevzema pri maši Kristusovo funkcijo (str. 275). Duhovniška vloga je veliko bolj skromna. Kristus je pri maši pravi duhovnik; duhovnik, ki opravlja daritev, ni njegov namestnik, ampak le orodje, ki ga Kristus uporablja. Prav tako je pretirana trditev, da mašna daritev ne more biti stvarna in v pravem pomenu realna daritev brez darovanja Kristusovih udov (str. 273). Bistvo Kristusove daritve pri sv. maši je v trajnosti njegove daritvene volje, zato je ta daritev prava stvarna daritev, tudi če ni zavestnega sodarovanja udov Kristusovega skrivnostnega telesa; seveda se Kristus tudi v tem primeru daruje kot glava v imenu vsega skrivnostnega telesa.

Ker je delo zelo obširno, se tu in tam pojavljajo ponavljanja, morda je tudi slog pripovedovanja, ki je sicer jasen, preveč gostobeseden; vendar te pomanjkljivosti in netočnosti, ki so nujne pri vsakem človeškem delu, ne zatamnjujejo velike vrednosti celotne knjige. Važen je zlasti poudarek občestvenosti, ki le počasi prodira v duhovno vzdušje današnje Cerkve, čeprav brez te zavesti občestvenosti koncilsko obnova ne bo mogoča. Avtor pravi: »Dokler mi duhovniki ne bomo izvršili preorientacije svoje individualistične miselnosti in svojih nazorov, ne moremo pričakovati od svojih vernikov take preorientacije v smeri avtentičnega cerkvenega življenja, da bi postali aktivni udje, tako v liturgični molitvi in daritvi, kakor v cerkvenem apostolatu in dobrodelnosti« (str. 152). Ker je knjiga predvsem usmerjena k praksi, bo vsak duhovnik mogel najti v njej mnogo koristne tvarine za svoje premišljevanje, kakor tudi več praktičnih napotkov za obnovo pastoralnega dela v duhu 2. vatikanskega koncila.

Franc Perko

Ambr. Donini, **Oris zgodovine verstev**, prev. Rado Bordon, Ljubljana 1965, 408 str.

Za dvema prevodoma marksistično opisane zgodovine verstev (Charles Hainchelin, Izvor religije, Ljubljana 1952 in Karl Kautsky, Izvor krščanstva, Ljubljana 1953) smo dobili Slovenci sedaj še tretjo, ki jo je napisal Italijan

A. Donini. Knjiga je prevedena že skoro v vse jezike vzhodnoevropskih držav in v španščino. Prvih dveh nismo ocenjevali, prav pa je, da se tretji posveti več pozornosti, ker je vsaj nekoliko bolj resna od omenjenih dveh. Ne zasluži namreč biti ocenjena kot »površna protiverska propaganda«, kakor se je v »Naših razgledih« 11. II. 1953 izrazil J. Kastelic o Hainchelinovem »Izvoru religije«, ker je mogoče opaziti v njej nekoliko več znanstvene resnosti in marksistične zavzetosti, četudi ne manjka v knjigi za znanstvenika komaj dostojnega izražanja. Knjigo krasijo dobro izbrane slike in obširne opombe. Lep je tudi slovenski prevod. R. Bordon si je dovolil nepotrebno delo, da je prevedel tudi vse naslove navajanih del, v opombah je pa dostavljal slovenske dodatke in podatke. Opomba o slovenskih prevodih sv. pisma na str. 334 je celo odlična.

Vendar bo treba Doninijev Oris zgodovine verstev oceniti negativno, ker ni objektivna. Priznava samo eno znanost — marksistično in samo eno gledanje na izvor in razvoj vere — marksistično. Ta znanost pa je po mnenju mnogih bolj filozofija kakor zgodovina in bolj apriorizem kakor podajanje objektivnega stanja. »Gre nam,« pravi, »za sistematično zgodovino verskega razvoja človeštva, ki naj bi slonela na principih marksističnega nauka« (21). Posebno se ta »znanstveni monopol« kaže v njegovem odnosu do zgodovine krščanstva. Pravi: »Morala so miniti tri stoletja (po protestantizmu), preden so začeli dopuščati možnost, da je tudi zgodovina krščanstva predmet znanstvenega proučevanja, ki jo je moč proučevati brez dogmatskih in nadnaravnih predsodkov« (212). V ta namen »se je morala izoblikovati marksistična raziskovalna metoda« (prav tam), in ta je: »Zgodovinski materializem je edina raziskovalna metoda, ki omogoča, da življenje in mišljenje ljudi rekonstruiramo v njeni celovitosti« (82). Tak pogled na zgodovino religije pa zasluži vso kritiko, ki je bila že tolikokrat v teh vprašanih izrečena zoper surovi, pretirani evolucionizem. Taki prijemi zgodovino nujno potvarjajo. Zato bi popolna ocena take knjige zahtevala, da se zgodovinsko preverijo vsa obilno navajena dejstva iz zgodovine verstev in se razišče, ali so resnično imela tak izvor in razvoj. (Za Kautskega »Izvor krščanstva« je bilo to gigantsko delo izvršeno že pred prvo svetovno vojno, za O. Mandičevo knjigo »Od kulta lubanje do hrišćanstva« pa ga je opravil A. Gahs.) Ker pa je to nemogoče, se smemo zadovoljiti le z navedbo nekaj važnejših in značilnih stavkov iz knjige, ki se bo z njimi sama ocenila.

Problematična izhodišča. Engels: Religija je samo fantastičen odsev v glavah ljudi tistih vnanjih sil, ki gospodarijo nad vsakdanjim bitjem in žitjem ljudi (nav. 16, 212). Osrednji namen našega proučevanja v tej knjigi pa je to, da je sleherna religija sicer zgodovina idej, vendar pa idej, v katerih na posreden in nepopoln način odsevajo določene družbene strukture in določene skušnje družbenega značaja (81). Ljudje namreč najprej nekaj počno, potem šele začnejo misliti (94). Toliko je oblik religioznega življenja, kolikor je bilo družbenoekonomskih oblik življenja (82). Korenine religij ne smemo iskati v razumu ali morali, pač pa v družbenoekonomskih razmerah ljudi in v razvoju teh razmer iz ene oblike v drugo (116). Slehera razlaga mora imeti družbeni značaj (136). V osnovi mitov in ljudskih tradicij nikoli ne najdemo razlage intelektualističnega značaja (224). Sodobna znanost mora gledati na religijo ne samo v tem smislu, da gre pri njej na ideološkem področju za odsev hude človekove stiske marveč tudi kot izraz njegovega protesta zoper dejansko bedo (16). Kakor je pri sužnju nujno gospodar, tako pojem duha predpostavlja razredno zatiranje (69). Ker imajo v vseh družbenih sistemih gospodarja, so v vseh čutili potrebo po odrešeniku (202). V družbi brez razredov bo morala religija odstopiti (105). Stare ideje bodo izumrle takrat, ko bodo docela izginila vsa razredna nasprotja in njihovi ostanki v zavesti ljudi (17). Kdor zavrže ta kriterij, bo neglede na svojo stopnjo kulturne izobrazbe zašel iz zgodovine v pravljico (30). Kljub vsemu pa pripominja de Lubac: »Tout n'est pas faux dans cette theorie...«

Usodna nedoslednost. Donini prav glede izvora in razvoja vere pod pritiskom zgodovine lastno stališče opušča. Pravi namreč: Ena izmed bistvenih značilnosti religiozne ideologije je to, da trdovratno obstoji tudi v najnovejših obdobjih razvoja človeške družbe. Številni obredi, nastali v praskup-

nosti zaradi določenih družbenoekonomskih pogojev, so namreč nespremenjeni ali z neznatnimi spremembami prešli tudi v religijo naslednjih obdobj (48). Odkar je »nadnaravno« nastalo zaradi razredne razdvojenosti, se pojem transcendentnega in npravnosti loči od svoje prvotne matice ter se predstavi ljudem, kot da je veljaven sam po sebi in sam zase. Poslej se je razvijal v okviru, drugačnem od okvira, v katerem se razvijajo družbenoekonomske sile, ki so ga bile porodile (41).

Za zgled navaja: Judovski monoteizem je nastal takrat, ko se med gospodarji uveljavi en sam (150). Toda: Verovanje v enega Boga, ki so ga s toliko gorečnostjo zagovarjali preroki 7. in 6. stol. pr. n. š., se je posihmal razvijalo neodvisno od vzrokov, ki mu pojasnjujejo izvor; pridobilo si je samostojno moč (151). Ali: Delovni sloji so začeli upati v odrešenje takrat, ko jim je upadlo upanje v zmago na zemlji (101). Mit odrešenja bo minil, ko na zemlji ne bo več stiske (203). Toda: Pojem odrešenja se dialektično odtrga od svojih družbenoekonomskih korenin in se dalje razvija po samostojni poti (196). Religija v misterij postane neodvisna od razrednih razmer na zemlji (198). Po vsem tem se ni čuditi še eni nedoslednosti. Na eni strani stalno naglaša, da je Kristus mit, pri katerem je sleherni videz njegove osebnosti in vsaka trditev njegovega nauka plod domišljije in soglaša s tistimi, ki so tajili njegovo zgodovinsko osebnost, na drugi strani pa na str. 261—270 obravnava Kristusa kot pravo zgodovinsko osebnost.

Neprimerna metoda. Zgodovine ni mogoče raziskovati s filozofijo, sicer ji delamo nasilje in se zapletamo v nepotrebne težave. Kakor so evolucionisti izvor in razvoj religije načrtali kar doma na podlagi svoje filozofije, tako dela tudi Donini s pomočjo »zgodovinskega materializma — edine raziskovalne metode«. V čem pa je ta metoda, ponovi z besedami: Marksisti ne odpravljajo religije, ne morale, ne filozofije. Pač pa preprosto ugotavljajo, da večnih resnic v abstraktnem smislu ni, ampak da vse izhaja iz družbenih odnosov med ljudmi (prim. 17). Iz tega sledi tudi posebna metoda: Imeli smo pred očmi, da zgodovina sleherne religije v svojem nastanku in razvoju bistveno ni različna od zgodovine drugih religij v ustreznih obdobjih družbenega razvoja (11). Ker je po njegovem mnenju sužnjeposestniški red trajal od 6. stol. pr. Kr. do 6. stol. po Kr., so vse vere, ki so nastale v tej dobi: religija Grkov, Rimljanov, Hebrejcev, budizem, hinduizem, konfucianizem, mazdeizem, krščanstvo in islam enake (prim. 130) in zato: Ker so religije, ki izvirajo iz istih družbenoekonomskih razmer, enake, je vseeno, katero proučujemo (81). Zato tudi »krščanstvo ni nič edinstvenega, saj se je rodilo v enakih družbenih pogojih, kakor vsi drugi« (188 sl.)

Potem seveda misli Donini, da lahko govori, da obredi pri Arunita v Avstraliji potekajo »po stopnjah preprostega evharističnega žrtvovanja, ki ga nahajamo v obredu maše« (79); da so babilonski misteriji o bogovih, ki umirajo in vstajajo »enaki z velikim tednom krščanske velike noči« (123); tudi v obredih v čast boginje — matere najde »tisočere značilnosti velikonočnega žrtvovanja« (139); kult efeške Artemide mu je enak »kultu Matere božje« (140); v qumranskih rokopisih najde »krstne, obhajilne in spovedne obrede« (247); kar se je zgodilo »z zaupanjem v božje voljo v krščanstvu in z Budovim pridigarstvom o samoopovedi«, to se godi pri vsaki religiji, ki drži ljudi v pokorščini (286) in pod.

Zmotna »dognanja«. Celotna Doninijeva knjiga je polna »dognanj«, s katerimi se veroslovci, ki spoštujejo zgodovino, gotovo ne bodo strinjali. Navedimo le nekatera: Praskupnost nima mita, po katerem naj bi človeka ustvarilo neko nadnaravno vsemogočno bitje (110). Plod čiste domišljije je, da bi obstojal prvotni monoteizem (180). Totemizem je najstarejša oblika religije, ki jo odkrijemo v človeški družbi, predno se je pojavila razredna družba (48). Samanizem je skrajna razvojna stopnja v religioznem razvoju človeštva (66). Dualizem je izraz razcepljenosti med gospodarji in sužnji na zemlji (293). Budizem izhaja iz osnovnega protislovja med sužnji in gospodarji (130). Iz teh virov so Židje prevzeli skoro vse svoje mite (118). Pogrevanje, da so bili Židje v začetku monoteisti, nima nobene zgodovinske veljave (150). Sleherni verski kult vsebuje dejanja magičnega značaja (38). Itd.

»Zgodovinska znanost o krščanstvu«. Človek ima vtis, da je ves ostali Doninijev oris zgodovine verstev predvsem zaradi tega, da razvrednoti dosedanje zgodovino krščanstva, ta »lovski rezervat najbolj nazadnjaških verskih skupin« (15). Zanj je tudi »krščanstvo le odsev družbenoekonomskega razvoja, kakršen je potekal v sužnjeposestniški družbi (172). Zato je toliko krščanstev, kolikor je oblik družbe v zadnjih 2000 letih (191). Nastalo je iz judovskega mesijanskega pričakovanja in iz odrešitvenega hrepenenja misterijskih religij. Vse pa je izviralo iz nezadovoljstva zaradi težkih razmer na zemlji (213). Je pa brez slehernega skrivnostnega ali nadnaravnega značaja (188). Razpravljati o zgodovinski resničnosti »ustanovitelja« nove religije poslej sploh ni več pomembno, saj je zgodovina dokazala, da je bilo med 2. stol. pr. n. š. in 2. stol. po n. š. v helenističnem in palestinskem svetu pravcata poplava mesijanskih in apokaliptičnih gibanj (222). Ko so (Judje) izgubili zadnje upe na zemlji, so odprli pot procesu odtujevanja stvarnosti, procesu, ki ga je krščanstvo najprej razvilo (247). Zato se »tipične krščanske sestavine pojavijo vsaj 100 let pred n. š. (230). Z odkritjem qumranskih rokopisov je bil zadan najhujši udarec, kar jih je doslej zgodovinska znanost prizadejala krščanskemu mitu (257). Ta mit se je razvil iz suženjskih uporov; kar je bilo plašno razrednega, je prešlo v mit (175). Zato niti en dogodek iz Jezusovega življenja ni originalen. O popisovanju za cesarja Avgusta ni v zgodovini nobenega sledu (261). Mesta Nazareta do 4. stol. nihče ne pozna (prav tam). Obstoj 12 apostolov je mitičnega značaja (262). O Jožefu tudi ni nič znanega (264). Sploh pa: Med religijo in praznoverjem ne smemo delati razlike (38). Itd.

Koliko je vredna taka knjiga?

Vilko Fajdiga

Bernhard Häring: **Macht und Ohnmacht der Religion**, Freiburg—Basel—Wien (Herderjeva knjižnica, zv. 236) 1965, 250 str.

Häring je z delom »Moč in nemoč religije« zgled, kako naj teolog zagradi svoj »kairos«. Komaj se je namreč začela na katoliškem področju verska sociologija resno razvijati, že je napisal to knjigo (in jo v Otto Müllerjevi založbi prvič izdal l. 1956), ki v bistvu ni ničesar drugega kakor teologija verske sociologije. Veliki moralist je spoznal, koliko važnost more imeti nova veda za krščanski (posebno moralni) nauk, za dušno pastirstvo in cerkveno življenje sploh. Na drugi strani pa je uvidel, da lahko postane sociologija pristranska, preoblastna in torej škodljiva verskemu in moralnemu življenju, če bi hotela vse, kar je verskega in moralnega, presojati le s svojimi dognanji. Norme za versko in moralno življenje mora dajati teologija. Torej je treba sociologijo, ki na ta področja posega, prikazati v teološki luči in ji obenem pokazati, kako daleč more iti na teh področjih s svojo empirično metodo. Pisatelj »kairos« pa se s teološko utemeljitvijo verske sociologije ni končal: po slabih desetih letih je avtor knjigo izpopolnil z naukom 2. vatikanskega cerkvenega zbora.

V kratkem času svojega obstoja je bilo delo prevedeno že v 7 jezikov, kar je zadosten dokaz, da je katoliški svet pisatelja razumel in da se zaveda pomembnosti problemov, ki jih le-ta obravnava.

1. Naslov knjige je nekoliko nenavaden: deluje enigmatično, žurnalistično. Kaj hoče pisatelj z njim poudariti? Religija je po svojem bistvu »božja moč« za zveličanje (prim. 1 Kor 1, 18), moč za preobrazbo sveta. V rokah ljudi pa more postati nemočna. Religija je »moč« na področju socialnega življenja, če so verniki globoko zasidrani v Bogu in s svojim delovanjem sledijo nadnaravnim ciljem, ciljem odrešenja z aktualnimi sredstvi in na vseh področjih življenja. Religija pa postane »nemoč«, če se verska družba poganja za cilji tega sveta, deluje po načinu tega sveta, se zapira v preživele oblike ali tudi, če usmerja svoje člane h goli notranjosti in tako izda njihovo posianstvo, da so »sol zemlje« (Mt 5, 13). Verska sociologija govori o dejstvih vere, kolikor so le-ta utelešena v družbenem življenju. Tako more zgovorno povedati, kdaj je religija »moč« in kdaj »nemoč«, pa tudi pokazati, kaj je treba storiti, da bo religija prvo in ne drugo. Verska sociologija more torej biti »mogočen klic k verski obnovi in poglobitvi, k apostolskemu delovanju vseh kristjanov in k pristni prilagoditvi

družbenim oblikam okolja« (str. 17). Kljub tej avtorjevi pojasnitvi naslova, se nam le-ta zdi še vedno pretiran, če pomislimo, da spoznamo, kaj je »moč« in kaj »nemoč« religije, predvsem po poslušnosti božjemu glasu v milosti (prim. Jan 14, 25 sl.).

2. V uvodu najdemo propedeutiko verske sociologije. Predmet te sociologije so po avtorjevem mišljenju medsebojni odnosi religije, kakor jo njeni člani živijo, in silnicami družbenega življenja. (Nekateri, tudi katoliški sociologi bi mogli pisatelju očitati, da si predmet preozko zamišlja.) Posebno se zdi Häringu važno, da opozori na nevarnost sociologizma, ki mu sociologi zlahka zapadejo, če gledajo na religijo samo v naravni perspektivi.

V prvem delu knjige so poglavja o osnovnih teoloških vprašanjih, ki se tičejo verske sociologije. Ta vprašanja so kondenzirana v sledečih naslovih: »Religija kot družba in družbena moč«, »Odnos med božjim kraljestvom in svetom«, »Cerkev in država«, »Verska sociologija v luči bibličnega pojma ‚kairos‘«, »Okolje v luči teologije«.

V prvem poglavju tega dela nam pisatelj prikazuje, kako je religija bistveno socialnega značaja ne le zato, ker je posameznikovo versko doživljanje psihološko nujno povezano z doživljanjem drugih vernikov, ampak predvsem zato, ker človek že z Bogom, v katerega veruje, tvori družbo. Toliko bolj velja to za krščanskega vernika, čigar vera se nanaša na Boga v treh osebah. Sv. Trojica je sploh pravir vsake družbe. Vsi religiozni geniji, posebno še Kristus, so delovali družbeno, družbo so integrirali. Podobno delujejo po njih kulturna in sploh verska občestva.

Naslednje poglavje dokazuje potrebnost verske sociologije kot pomožne vede pastoralne teologije. Dokaz je pastoralno-teološki: ekonomija odrešenja se izvršuje s pomočjo družbenih sil in struktur. Med božjim kraljestvom in svetom je nešteto odnosov in vplivov. Verska sociologija, ki te odnose in vplive preučuje, s svojimi dognanji podžiga kristjane k sodelovanju pri odrešilnem delu, prepričuje, da morajo delati v smislu Gospodovih besed: »božje kraljestvo je podobno kvasu«, torej solidarno, občestveno, ne pa samo v smislu parole ljudskih misijonov: »reši svojo dušo«.

Zaradi utelešenja Cerkve v družbenih oblikah mora le-ta v njih delovati tako, da ostane svobodna v svojem nadnaravnem poslanstvu in da je obenem služabnica vsem. Država jo mora v tem svobodnem služabništvu razumeti in ji pri njem pomagati. Cerkev ne sme, sklicujoč se na višji red svojega poslanstva, strmeti za teokratičnimi pravicami nad državo, ne sme se predati skušnjavi po svetni moči. Moč Cerkve je v božji besedi in v pričevanju z ljubeznijo.

Biblični pojem ‚kairos‘ (od Boga podarjeni ugodni — sedanjí — čas za odreševanje) je ena izmed važnih osnov za plodno razumevanje pastoralne sociologije. Krepost modrosti nam pomaga spoznavati naš ‚kairos‘ tem bolj, čim bolj upoštevamo vse razpoložljive elemente, torej tudi družbene elemente, »znamenja časa«, ki nam jih približuje in pojasnjuje verska sociologija. Tako je spoznal znamenja časa Janez XXIII. in nanje odgovoril s cerkvenim zborom. Pastoralna sociologija je zahteva hitro se menjajočega sveta. Cerkev mora imeti roko na utripu sedanjega življenja, če hoče temu življenju uspešno posredovati evangelij.

Tudi teologija okolja, s katero pisatelj zaključí prvi del knjige, kaže nujnost socialnega delovanja kot sodelovanja pri odreševanju. Krščanska družba mora paralizirati činitelje okolja, ki so nevarni božjemu kraljestvu. Krščanski laiki, ki morejo delovati v najrazličnejših odnosih, so poklicani, da prinašajo božje kraljestvo na vsa področja življenja.

V drugem delu knjige nam avtor rešuje ključne probleme verske sociologije, ki jih vidi v odnosih med religijo in družbo, med elito in maso, med religijo in državo, religijo in gospodarstvom, religijo in kulturo.

Cerkev je religija »ključ zgodovine« in »duša družbe«, vendar velja tudi, da religije ne moremo prav razumeti, če ne poznamo zgodovine in družbe. Prav to poznavanje prepričuje, da religija ni nastala po milosti družbe ali da je, kakor meni K. Marx, le nadstavba ekonomskih sil, v kateri se ljudje zavedo družbenih nasprotij. Religija je imela in ima odločilen vpliv na družbo. Krščanstvo je npr. z naukom o enakopravnosti vseh ljudi napravilo iz gospodarjev

in sužnjev brate, odpravljalo diskriminacijo žene, pomagalo posebno v novejšem času s svojim socialnim naukom k zmanjšanju razrednih nasprotij itd. Na drugi strani pa poznavanje družbe in zgodovine marsikaj pojasnjuje v religiji, v kateri se tudi, vsaj do neke mere, odražajo družbene sile in strukture. Primeri: ker je bil v apostolskih časih Rim središče sveta, ga je Peter izbral tudi za središče Cerkve; družbeni položaj človeka v marsičem odloča, kako le-ta vero sprejema in kako naj mu jo Cerkev posreduje; zapadnoevropske miselne kategorije in kulturne strukture so imele velik negativni vpliv v misijonskem označevanju vere izven Evrope. Teh medsebojnih vplivov religije in družbe se bo Cerkev bolje zavedala, če bo uporabljala dognanja verske sociologije.

V drugem poglavju drugega dela kaže avtor najprej na vzroke pomasovljenja in na ideologije, ki pomasovljenje forsirajo v našem času, ter pojasnjuje odnos nekaterih religij do mase in elite. Ko govori o odnosu med maso in elito v luči nauka katoliške Cerkve, prikaže najprej Kristusa kot preroka, velikega duhovnika in kralja mase preprostega ljudstva, nato krščanstvo kot elito med svetom; dalje rešuje problem karizem v odnosu do uradnih cerkvenih služb in utemelji zahtevo po kleriški in laiški eliti. Elita mora predvsem odstranjevati iz okolja negativne vplive in ustvarjati take družbene oblike, ki bodo delovale proti pomasovljenju. Krščanski ideal ni masa, ampak občestvo, skupnost v ljubezni. Krščanska moralna bo delovala proti pomasovljenju, če bo vzgajala ljudi v pokorščini do avtoritete na eni in k osebni odgovornosti in iniciativi na drugi strani. Pastorizacija pa ima nalogo, da preprečuje pomasovljenje z ohranjanjem tradicije in običajev posameznih ljudstev, s pripravo laikov na sodelovanje v dušnem pastirstvu, s spreobračanjem okolja itd.

Velikokrat se je religija preveč stapljala z državnimi oblikami, se preveč mešala s politiko in se enačila s političnimi strankami. Klerikalizem je profanacija religije. Kler nikoli ne sme biti neka stranka, katoliška akcija ne sme imeti politične oblike. Prav tako pa je napačen tudi politični kvietizem kristjanov. Vera nikakor ni »privatna zadeva«. Kristjani so dolžni delati za tako državno ureditev, če bo temeljila na naravnem pravu.

Ko avtor v poglavju o religiji in gospodarstvu zavrne tezo o religiji kot nadstavbi ekonomskih sil, opozori na vpliv ekonomije na versko mišljenje in delovanje, pravtako pa na veliko tvorno moč, ki jo more religija, posebno krščanska, nuditi gospodarstvu. Zanimivo potem razpravlja o vplivu kapitalističnega in socialističnega gospodarskega sistema na današnji verski položaj, in obratno, kako so krščanske religije oblikovale gospodarske sisteme. Analiza vplivov religije na gospodarstvo in gospodarstva na religijo nudi avtorju snov za odklonitev tako kapitalističnega kakor tako imenovanega »znanstvenega« socialističnega gospodarskega sistema. Prvi kot drugi namreč ne ostaja le na gospodarskem področju, ampak hoče vsiliti ljudem svetovni nazor, ki se ne sklada s krščanstvom.

Zadnje poglavje se bavi z bistvom in nalogami kulture, z bistvom religije v odnosu do kulture, z medsebojnimi vplivi obeh, z uslugami, ki jih moreta in morata storiti druga drugi, s pravicami, ki jih ima kultura po naravnem pravu. Z razpravo o kulturnih perspektivah, ki jih ima religija v današnjem času, in o etiki kulture, ki jo zahteva samo bistvo kulture, se knjiga konča.

3. »Moč in nemoč religije« ni samo teološka utemeljitev — po našem mnenju do sedaj najboljša — verske sociologije. Knjiga je tudi kritični pretes družbenih oblik predvsem katoliške religije in idejni predlog za to, kakšne naj bi te oblike bile v sedanji družbi, da bi bistvo religije čim pristneje izražale, služile odrešitveni ekonomiji in vsej človeški družbi. Sv. pismo je bilo pri tem prizadevanju avtorju močan vir modrosti. Tudi nauk 2. vatikanskega cerkvenega zbora mu je prav prišel, da naknadno utemelji to svojo kritiko in svoj predlog. Kar se tiče empiričnega dokaznega materiala, se avtor pri svojih trditvah močno naslanja na znamenite verske sociologe J. Wacha, C. Dawsona in M. Webra, kar pa filozofskega, upošteva najbolj fenomenologa M. Schelerja.

Häring ne bi bil Häring, če ne bi svojih utemeljitev, dognanj in idej takoj postavil v kerigmatično službo. Vsa vsebina knjige končno zazveni v klicu kristjanom, naj delajo na vseh področjih današnjega življenja za čim pristnejšo in obsežnejšo uresničitev božjega kraljestva na zemlji.

Knjiga je nedvomno pomembna za katoliško sociološko in družbeno miselnost. Zato se nam je zdelo potrebno, da slovenske katoličane z njo seznanimo vsaj po pričujočem prikazu. Temeljiteje pa bi se morali z njo seznaniti tisti, ki se bavijo z versko in pastoralno sociologijo, in delavci na družbenem področju. Prvi zato, da bi dobili potrdilo za pomembnost svojega dela in teološko perspektivo pri tem, drugi pa zato, da bi jim v zapletenih in naglo se menjajočih družbenih dejstvih pomagala dajati pristno krščansko orientacijo.

Štefan Šteiner

Fra Karlo Nola: **Kazuistika**, 16. knjiga frančiškanske Visoke bogoslovne šole v Makarski, Makarska 1966, 377 str.

Najprizadevnejšemu jugoslovanskemu kazuistu se je zdelo potrebno, da naslovu »Kazuistika« dodaja še podnaslov »Slučajevi savjesti iz zapovedi: Dekaloga, Crkve i Sakramenata«. Kajpada: knjiga vsebuje 75 rešitev moralnih problemov (25 rešitev, ki se tičejo seksualnega področja, je Nola izdal že v knjigi »De sexto« 1963. leta) in ji torej ne gre naslov »Kazuistika«. Tak naslov bi bil upravičen le tedaj, ko bi pisatelj razpravljal tudi o kazuistiki kot vedi oziroma njenih načelih, metodi itd. O tem pa v knjigi ni ničesar. Želeli bi pa zelo, da bi kaj bilo, posebno dandanes, ko je kazuistika zaradi pogostnega drobnjakarstva, zjuridiranosti in mimoživiljenjskosti najbolj kompromitirani del moralke in torej posebno potreben »spopolnjevanja« (prim. koncilski odlok o duhovniški vzgoji 16, 4). Taka knjiga bi imela veliko vrednost posebno kot učbenik študentov teologije. Kazuistika bo namreč vedno imela smisel za osnovni teološki študij, če le-tega gledamo predvsem kot pripravo na dušnopastirsko delo.

Seveda je vprašanje, če bi nam pisatelj pri svoji kazuistični usmerjenosti, ki jo lahko ugotovimo po njegovem načinu reševanja moralnih problemov, mogel nuditi sodobno kazuistično teorijo. Avtorjevo pojmovanje reševanja moralnih problemov se namreč komaj loči od juridično usmerjenega pojmovanja, ki je prišlo v navado v zadnjih tristo letih. V čemer se loči, je na splošno blažja aplikacija načel v zaključnih rešitvah. To pa še ni tista perspektiva, v kateri so — če smemo tako reči — reševali kazuistične probleme naš Gospod, sv. Pavel in v glavnem tudi patristična doba, ni še pristna biblična perspektiva ali tudi perspektiva 2. vatikanskega cerkvenega zbora, ki ne upošteva samo zunanjega, napisanega zakona, čeprav mu ostaja v bistvu popolnoma zvesta, ampak se ozira tudi na notranji zakon milosti in na moralni zakon konkretne človekove bitnosti. Kako je avtor še močno v kazuističnih vodah zadnjih stoletij, nam priča na eni strani njegovo preobilno navajanje in upoštevanje juridično navdihnutih moralistov, npr. Capella, Joneja, Prümmerja, Noldina, na drugi strani pa skromno upoštevanje nove zaveze, sv. očetov, sv. Tomaža in skromno ali nobeno upoštevanje modernih pisateljev (ki so že pred koncilom pisali v koncilskem duhu), npr. Spicqa, Schnackenburga, Häringa, Fuchsa. O tem priča dalje več drobnih reči v knjigi, npr. nevzdržna trditve, da je Capello »danes največji zakramentolog v Cerkvi« str. 116, podobno str. 238. Dopustili bi navsezadnje, da avtor kaj takega trdi o Capellu za juridično področje, nikakor pa ne, da kaj takega meni kar na splošno.

Kako bi potem bilo čudno, da je večina kazusov knjige bolj z moralno-juridičnega področja, ne pa s pristnega moralnega področja! Prim. skoraj po vrsti kazuse od št. 15 do 47! Precej kazusov vsebuje tudi drobno ali nekoliko zastarelo problematiko, npr. št. 4, 15, 17, 21, 26, 33, 39, 40, 43, 74. V knjigi je tudi več neuravnovešenosti. Tako npr. pisatelj posveti cerkveni zapovedi posta kar 3 kazuse, 2. božji zapovedi pa le enega, 4. božji zapovedi pa sploh nobenega (in koliko težkih problemov nastaja v sedanjem življenju ravno v zvezi s to zapovedjo, npr. problem pokorščine avtoriteti in osebna vest, problem krščanske vzgoje, če ji eden od zakoncev nasprotuje, problem stari-mladi). Zakramentu sv. Rešnjega telesa in spovedi je dalje namenil 33 kazusov, toda med njimi ni rešitve tako delikatnega in aktualnega problema kakor je spoved in (v izrednem primeru) obhajilo civilno-zakonskega partnerja, ki bi hotel skleniti tudi

cerkveno poroko (podoben primer v 4. tč. 57. kazusa je zastavljen simpliciistično), pač pa avtor rešuje v enem teh kazusov problem, ki ni problem: »V katerem času je dovoljeno maševati?« Potem: če se je avtorju zdelo potrebno, da govori o »letu prvega obhajila« in pri tem dejansko nič ne rešuje, ampak le navaja cerkvene določbe, ali se mu ne bi moralo zdeti še potrebneje razpravljati o času prejema sv. birme, kar je zaradi cerkvenega kanona 788 na eni in zmanjšane obiska verouka po birmi na drugi strani vsaj pri nas težji in aktualnejši problem. Podobnih vprašanj bi mogli avtorju zastaviti še več. Torej nas nikakor ne prepriča z izjavo v uvodu h knjigi, da razpravlja »o najaktualnejših problemih, na katere naleti duhovnik v svoji duhovniški praksi v sedanjem življenju«. Nočemo reči, da pisatelj temu cilju ni v marsičem zadostil. Menimo le, da bi mu zadostil bolje, če bi bilo v njegovi knjigi več tipično moralnih kazusov in več rešitev akutnejših problemov sedanjega dušnega pastirstva, manj pa, če knjiga ni mogla narasti, takih kazusov, ki so periferne značaja tako z moralnoteološkega kakor dušnopastirskega vidika.

»Kazuistika« je izšla že po koncilu. Torej bi moral avtor v svojem delu temeljiteje upoštevati koncilski nauk. Če še ni imel pri roki ustreznih odlokov, bi naj z izdajo knjige nekoliko počakal. Če bi koncilski nauk upošteval, potem nam verjetno ne bi nudil takih juridično prepotentnih razprav, kakor npr. v kazusu »Bonum prolis — bistveni del zakona«.

K. Nola je mojster, kar se tiče jezikovnega sloga kazusov. Knjiga se bere zelo prijetno.

Zaradi vrste dobrih in potrebnih rešitev, npr. v kazusih št. 3, 5, 7, 13, 22, 50, 52, 53, 59, 64, smo Noline knjige vseeno veseli in v dušnem pastirstvu potrebni, veseli tudi zato, ker je »Kazuistika« skupaj z »De sexto« prva jugoslovanska knjiga z rešitvami moralnih problemov. Avtor gotovo ni imel lahkega dela, da jo je spravil v življenje.

Stefan Šteiner

Bibliotheca Sanctorum. Izdaja Istituto Giovanni XXIII nella Pontificia Università Lateranense. I. knj. 1961, A-ANS, stolpcev 1342; II. knj. 1962, ANS-BERN, st. 1336; III. knj. 1963, BERN-CIRO, st. 1344; IV. knj. 1964, CIRO-ERIF, st. 1326; V. knj. 1964, ERIF-GALD, st. 1360; VI. knj. 1965, GALDE-GIUST, st. 1350.

Pred nami leži šest knjig elegantno opremljene svetniške enciklopedije, ki jo izdaja znanstveni hagiografski institut pri novi Lateranski univerzi v Rimu in jo je poslal v oceno Bogoslovnemu vestniku. Izšel je med tem že sedmi zvezek (VII. knj. 1966, GIUST-LHUIL, st. 1358), pa o njej še ne moremo poročati. Ta impozantna enciklopedija hoče biti znanstveni pregled sodobne hagiografije, predvsem uspešne hagiografije zadnjega stoletja, čeprav so s pripravami začeli že mavrinci in bolandisti v 17. st. Raziskovalna metoda, ki sta ji postavila temelje Mabillon in Bolland, je v tem času dobila bistroumne predstavnike in spopolnjevavce kakor so zlasti Duchesne, Delehaye, Quentin, De Rossi in Cavalieri, po drugi strani pa je tudi kritični pregled gradiva zajel že ves krščanski svet. Obračun o rezultatih teh prizadevanj je zdaj že možen in sposoben, da postavi češčenje svetnikov na realno zgodovinsko podlago. S tem more priti kult svetnikov bliže sodobnemu človeku, ga privabiti, ga prepričati o svoji življenjski moči in osvojiti. Brevir, misal in vse bogoslužje, ki je tako tesno povezano s svetniškim češčenjem, se morejo s tem samo osvežiti. Papež Janez XXIII., genij dobrote, je bil obenem tudi zgodovinar in zato prepričan, da more Cerkev samo iz studentov čiste resnice hraniti človeštvo, — ne samo iz razodete resnice, ampak tudi iz znanosti razbrane resnice. Pravilo apostola Pavla: Nič ne moremo proti resnici, ampak za resnico (2 Kor 13, 8) je obvezno tudi za hagiografijo, če hoče biti opora religioznosti v sedanjem času. S tem noče pobijati spoštovanja do panegirične vneime in romantične slikovitosti, porojene iz pobožnega stremljenja po spodbudnosti, ki je nekdanj oblikoval močna verska čustva in doživetja ob branju knjig, kakor je bila npr. Legenda aurea. Papež Janez XXIII. je ob ugotovitvi, da so hagiografski viri

v bistvu prečiščeni in dosegli svojo pristno, izvirno prepričevalnost, l. 1958 ustanovil posebno hagiografsko komisijo, ki naj zbere dognanja, da bodo na voljo prenovljeni liturgični praksi in jih obenem odpre svetu v znanstveni publikaciji. Objavljanje očiščene hagiografske dokumentacije je prevzel navedeni institut in v letu 1961, ko je izšla I. knjiga enciklopedije *Bibliotheca Sanctorum* (poslej kratica: BSS), je izšel tudi odlok, naj se iz liturgije izločijo svetniška imena, ki ne ustrezajo sodobnim cerkvenim namenom in ki jim je zgodovinska kritika dala drugačno obeležje. Odlok je bil izveden tudi pri nas in zato nas tem bolj živo zanima, kako bi z uporabo svetniške enciklopedije, ki jo nekako uradno za vso Cerkev izdaja Lateranska univerza, novi kalendarij uporabili tako v bogoslužne kakor tudi v študijske namene.

Nova BSS zasluži našo pozornost in zaupanje, ker se opira na najboljše izdaje kritično obdelane svetniške dokumentacije. Sem štejemo najprej bolandistične publikacije *Acta Sanctorum* (AASS), *Analecta Bollandiana* in *Subsidia Hagiographica*. Bollandistični strokovnjaki so pripravili tudi nove izdaje Hieronimovega martirologija, ki je izšel 1931 (Delehaye—Quentin v AASS, nov. II/2), Rimskega martirologija l. 1940 (izdal Delehaye s 5 sodelavci v *Propylaeum ad AASS decembris*), Martirologij sv. Beda Castiljivega iz 8. stol. (izšel leta 1951 v *Analecta Bollandiana* 49) in ostale temeljne vire, ki jih našteva vsaka knjiga BSS. Med temi velja posebej omeniti *Sinaxarium carigrajske cerkve* in *Sirski »Breviarium«*, ki so jih z drugimi hagiografskimi viri za Afriko že prej izdali bolandisti (od 1902 do 1942, AASS nov. in *Propylaeum*). Na voljo jim je vrh teh zbirka svetniških biografij za Anglijo, izšla že 1754—59 in vnovič 1926—38 in 1956. Francozi so pričeli izdajati *Dictionnaire d'hagiographie* že 1925, za zgled pri naslovu pa so mogli uporabiti priročnika: *Bibliotheca hagiographica Latina et mediae aetatis* (2. izd. Bruxelles 1911) in *Bibliotheca hagiographica Graeca* (izšla prav tam v 3. izd. 1957). Mimo tega navaja pregled bibliografije še mnogo drugih znanstvenih avtoritet, vmes tu in tam kako naše ime (Schönleben, Buturac, Nežič, še več pa jih pogrešamo, čeprav bi bilo izčrpnije uporabljanje naših strokovnih izsledkov BSS samo v korist (zaslužili bi upoštevanje zlasti še Frane Bulić, A. Stegenšek, Fr. Ks. Lukman...). Prav gotovo je v škodo BSS, da je prezrla revijo *Bogoslovska smotra* II—III, Zagreb 1911—12, z razpravo Svetozara Ritiga: *Martyrologij srijemsko-panonske metropolije*. Če bi se bil Pio Paschini, sicer nam zelo priljubljen avtor, oziral na Ritigova dognanja in vsaj še na knjigo Rud. Eggerja: *Der heil. Hermagoras* (Celovec 1948), bi bil njegov sestavek o sv. Mohorju (v BSS V, 10—21) za nas bolj prepričljiv.

S tem smo že prešli na vodstvo, uredništvo in sodelavce pri BSS. Častni predsednik edicije je prefekt koncilske kongregacije kardinal P. Ciriaci, ki je enciklopedijo predstavil bravcem in ji s tem dal avtoritativen pomen. V poslovnem predstvedstvu so še: tajnik iste kongregacije msgr. P. Palladini, generalni promotor pri kongregaciji sv. obredov Ferd. Antonelli OFM, ordinarij za topografijo pri papeškem zavodu za kršč. arheologijo prof. E. Josi, grofica M. M. Lamm Rusconi in rektor univerze v Lateranu msgr. A. Piolanti. Do V. knjige je imelo predsedstvo še tajnika (Gius. Morelli), ki je pri reorganizaciji vodstva 1964 odpadel. Ožjemu, delovnemu uredništvu predseduje msgr. F. Caraffa, ki mu pomaga še enajst urednikov. Razen redovnikov so zastopani še Italijani, Španci, Francozi in Nemci (A. Schuchert, ta je v II. knjigi že med umrlimi), vsi v Rimu bivajoči. Zbor njihovih sodelavcev, med njimi učenjaki velikega slovesa, je kar mogočen. Pri prvi knjigi BSS jih je bilo 177, največ pri tretji — 259, povprečno ok. 200. Njihove članke pregleduje tri do šest zanesljivih revizorjev. Največ sodelavcev stanuje v Rimu, kjer je ohranjena najobilnejša dokumentacija tako pri najvišjih cerkvenih uradih kakor tudi pri osrednjih domovih katoliških redov, ki imajo seveda tu tudi matične arhive. Brez sodelovanja redovnikov kot so npr. benediktinci, frančiškani, jezuiti, dominikanci, serviti, avguštinci vseh vrst in številnih manjših redovnih družin si popolnega uspeha ni mogoče zamisliti. Uredništvo BSS je razen teh pritegnilo strokovnjake za vse dele sveta, posamič iz Italije, od drugod pa v skupinah. Močno je zastopana npr. univerza v Lille-u in bizantološki institut v Parizu, a tudi strokovnjaki za Irce (vpogled v množico irskih svetnikov je

izredno poučen), Angleže, Nemce, Čehe, Poljake itd. so vpreženi v delo. Pozorno so obdelani svetniki vzhodnih cerkva, vmes so razen domačih poznavavcev vpleteni tudi mehtaristi, a tudi strokovnjaki za celotno Azijo, Afriko in Ameriko. Tako more dati BSS — kolikor morem vedeti — prvič v zgodovini razgled v družbo svetnikov celotnega katoliškega občestva. V tem je tudi najpomembnejša novost in odlika te velike enciklopedije. Žal ta univerzalni vidik ni ohranjen v drugem delu edicije, ki je dodal bibliografskemu in biografskemu pregledu še pregled svetniškega kulta, ikonografije in vsaj deloma tudi folklore (te seveda v povezavi s svetniškimi patrocini in pod.). Ta del obravnava so zaupali odličnim strokovnjakom, a zaenkrat le iz Italije. Ti poznavavci cerkvene umetnosti so v enciklopedijo uvrstili včasih kar razkošno vrsto svetniških upodobitev, vendar večinoma le iz italijanskih zbirk. Le izjemno je mogoče videti prikaze kakega španskega ali nemškega mojstra (Dürer), premalo pa holandskih in angleških; prav tako pičila je bira vzhodnih slikarjev, tako da je odvisnost zahodnih upodobitev od vzhodnih ikon komaj opazna. Slik je včasih skoraj preveč, včasih pa z vidika vesoljnosti tudi premalo. Slike seveda edicijo močno poživljajo in bi bilo škoda, ako bi izostale, škoda pa tudi, da niso v polnem skladu z vesoljnim vidikom vse izdaje.

Kako so med sodelavci zastopani Hrvati in Slovenci? Reči smemo, da dobro, a mogli bi biti bolje. Hrvate zastopata nam znani prof. Karlo Balić OFM iz rimskega Antoniana in Marko Japudžić TOR, arhivar tretjeredne reg. družine v Rimu. Njun mandat pa se ne nanaša na našo zemljo, ampak je Balić obdelal Jan. Duns Skota (IV. 861—68), Japudžić pa svetnike iz Prednje Azije. Prav tako Slovenec Anton Koren DJ obravnava svetnike iz vzhodne slovenskega sveta. Tretji Slovenec Bruno Korošak OFM je odlično obdelal sv. Bernardina iz Siene (II, 1294—1316), seznam sotrudnikov ga pa ne imenuje, zakaj neki ne?

Kadar je govor o svetnikih iz naše domovine, bi bilo gotovo primerno, da jih obravnava človek, ki pozna zgodovino antičnih škofij Salona, Sirmium, Siscia, Singidunum, Naissus, Remesiana, Emona, Celeia, Petovio in druge, seveda tudi sedanje. Naš strokovnjak bi mogel o sv. Androniku, čigar sedež je Hadrijan II. leta 870 zaupal sv. Metodu, reči kaj več kakor Teofilo Garcia de Orbino, ki je o njem prispeval članek (I, 1179—80). Sirmija sploh ne omenja, pač pa komaj to, da Hipolit Rimski (De LXX apostolis, 10) Andronika uvršča med škofo v Panoniji. Po tej bežni omembi Panonije bi spričo naslova za članek: Andronico e Giunia (zakaj ne Giunio, po Rimlj 16, 7?) di Roma — bi ga težko kdo ugotovil kot škofa v Sirmiju. Prav tako ne moremo biti zadovoljni s člankom Edith Pasztorja, ki pod geslom »Cassovia« (III, 927—28) opisuje bl. Marka Štefana iz Križevcev in ga nam predstavlja z imenom Körösi, čeprav je bil Hrvat. Prav tam pove, da je bl. Štefan Pongracz študiral »a Laibach, a Klagenfurt e a Graz«. Bilo bi odpustljivo, če bi za Ljubljano in Celovec navedel vsaj imeni v italijanščini, če že ne pozna slovenskega. Ko Ant. Niero piše o »Fiore, vescovo di Pola (?)« v V. knj. 848—48, bo tujec komaj uganil, da gre za škofa Flora iz Emone-Ljubljane, čeprav fiktivnega. Če drugod avtorji poznajo J. L. Schönleba, ki je o tem škofu pisal (Carnioli antiqua et nova), zakaj je tu izostal? Slovenski zgodovinar bi ga moral upoštevati in omeniti Florov kip v ljubljanski stolnici. Prav tako ni iz članka o sv. Hemi Krški (IV. 1197—99) razvidno, da jo imamo Slovenci za svojo svetnico in da je tu bil kult te svetnice z romanji živ vsa stoletja do zdaj. Ko G. Eldarov sicer dobro podaja biografijo in spise sv. Klimenta Ohridskega (IV. 29—35) nas neprijetno zadenejo besede: »la devozione dei bulgari macedoni delle parte di Ohrida«; mar avtor ne prizna obstoja madeonskega naroda? S ténorjem članka o sv. Cirilu in Metodu (napisal ga je V. Grumel, III, 1328—38, za naš čut sorazmerno prekratko!) na splošno soglašamo. Vendar se nam ne zdi prav, da knez Kocelj, ki bi ga drugi narodi šteli med mučence za vero, sploh ni imenovan, Metodova ječa pa je podaljšana tja do l. 878. S tem je slika o sv. Metodu preveč spremenjena in odpade pet let dela na Moravskem. Upamo, da je to tiskovna napaka — a zakaj jih ni drugod? Vprašamo se dalje: odkod ima V. Grumel podatek, da je Gorazd bežal na Bolgarsko? Če ponovimo še, da s sestavkom o Hermagoru ne soglašamo, in

če dodamo, da je tudi sv. Kromacij (IV, 374—75) obdelan preskopo, naj bo takih drobnih slabosti glede našega ozemlja dovolj, čeprav nismo omenili vseh. Vse bi lahko izostale, če bi te kraje obravnavali z isto pozornostjo kakor druge. Ostal nam je spričo res odličnih obdelav drugih narodov in dežel vtis, da smo brez potrebe vsaj nekoliko zapostavljeni.

Na splošno vzeto je celotna obdelava svetnikov res vredna občudovanja zaradi eksaktnosti v poročanju, trezni kritični presoji biografskih podatkov, solidni analizi legend in kultov, vsestranski izrabi literature in novih karakteristik, ki so jih prispevali avtorji sami. Veseli nas, da se je še bolj potrdilo naše znanje npr. o rimskih svetnicah Barbari, Ceciliji in Neži, prav tako o sv. Juriju in marsikaterem drugem svetniku, ki so ga legende ali pomote postavile v napačno luč. S te strani je za nas važen mimo drugih članek o sv. Janezu Nepomuku (recte: iz Pomuka, VI, 847—55), saj je bil njegov kult med Slovenci zelo razširjen. Ob tem so nam zelo dobrodošle ugotovitve za mučenki iz Sirmija Anastazijo (I, 1040—49) in Bazilijo (II, 955), uvrstitev v zbor svetnikov Majke Angeline (I, 1232), bl. Katarine iz Bosne (III, 982—83) in drugih svetnikov z Balkana. Nekatere svetnike bomo že po sedanjih obdelavi snovi pač izločili (koroškega vojvoda Domicijana, tržaškega Apolarisa in Evfemijo, sv. Elija iz Kopra itd.). Težko čakamo novih zvezkov, ker so nam potrebni in zaželeni.

Maks Miklavčič

Jože Kokalj, DJ, **Obisk nedeljske službe božje**, 3. zvezek pastoralno-sociološke knjižnice Škofijskega sveta za pastoralno sociologijo v Mariboru, Maribor 1966 (ciklostilna izdaja), 40 str.; cena 1,20 N din.

Knjižica »Obisk nedeljske službe božje« znova potrjuje živahno dejavnost mariborskega Škofijskega sveta za pastoralno sociologijo. Delce sledi naslednjim izdajam iste ustanove: »Vprašanje duhovnikov in duhovniškega naraščanja v lavantinski škofiji« (leta 1960); »Dušno pastirstvo mož« (1962), ki pa ni vključeno v knjižno serijo Sveta, čeprav bi to zaslužilo; povzetek referatov pastoralno-sociološkega tečaja pri Sv. Trojici v Slov. goricah »Duhovnik in pastoralna sociologija« (1965). Svět si s svojimi publikacijami prizadeva, da bi pridobil slovenske duhovnike za sociološko delo v župniji, ki bi naj postavilo njihovo pastirovanje na realnejša tla.

Na prvih straneh obravnavanega delca je poročilo o stanju verske sociologije v nekaterih evropskih deželah. To poročilo bi lahko brez škode odpadlo, ker je večino njegovih podatkov Svět že objavil v drugih publikacijah, npr. v knjigi »Duhovnik in pastoralna sociologija«. Ne prenese ga tudi naslov dela.

Pod naslovom »Kaj so odkrile sociološke raziskave« podaja nato avtor nekatere statistične podatke o obisku nedeljske maše v nekaterih evropskih državah in mestih; kar je zanimivo in poučno branje.

Drugi del knjižice nudi jasen in dovolj natančen pouk o tehniki štetja nedeljnikov s števnico, tretji del pa vsebuje poročilo, kako je bilo izvedeno — prvič v Sloveniji — štetje s števnico v mariborski predmestni župniji »Devica Marija v Brezju«. Vsebina obeh delov je za pastoralno-sociološko delo pri nas jako koristna: dušnim pastirjem teoretično in praktično pokaže, kako bi tudi sami mogli izvesti tako štetje.

Na koncu poročila o štetju v omenjeni župniji bi pričakovali, da nam bo avtor tudi nekaj več povedal o tem, kako bi se dobljeni rezultati mogli uporabiti za uspešnejše dušnopastirsko delo v isti župniji. S tem bi orientiral dušne pastirje, ki bodo izvedli enako štetje, kako naj rezultate štetja izkoristijo. S tem pa bi jih tudi več pridobil za štetje samo. Pastoralno-sociološke raziskave imajo samo takrat pravi smisel, če njihova dognanja uporabimo v pastirovanju.

Stefan Steiner

Dr. o. Jure Radić OFM, **Liturgijska obnova u Hrvatskoj**. 17. knjiga frančiškanske visoke bogoslovne šole v Makarski, Makarska 1966, 264 str.

Avtor zelo zanimivo pisane knjige o zgodovini liturgično-obnovitvenega prizadevanja na Hrvatskem nedvomno dobro pozna gradivo, ljudi in čas, ki ga obravnava, saj že desetletja tvorno sodeluje pri tej obnovi, ne nazadnje kot urednik lista »Služba božja« in kot avtor najnovejšega hrvatskega liturgičnega molitvenika: »Bogoslužje — misal i brevijar za vjernike«, Makarska 1965.

V uvodu pravi, da je dolgo zbiral potrebno gradivo, ga urejal in ocenjeval, iz opombe 17 na str. 131 pa vzemo, da je to delo opravljal predvsem ob pisanju svoje doktorske disertacije »Liturgijska obnova u Hrvata«, ki jo je branil v Zagrebu leta 1954. Objavljena knjiga obsega čas do začetka 2. vatikanskega koncila, saj je razumljivo, da bo zgodovino »uradne« obnove bogoslužja mogoče napisati šele čez nekaj let. Vendar pa avtor tu in tam (vsaj v opombi) dostavi sedanje pokoncilsko stališče Cerkve do obravnavanih vprašanj.

Delo ima uvod in 8 poglavij, 11 strani bibliografije ter abecedno kazalo oseb in pojmov; sestavljeno in tiskano je skrbno in lepo.

Uvod je v bistvu kratek pregled razvoja liturgične obnove v posameznih deželah (Francija, Belgija, Holandija, Nemčija, Avstrija, Italija) s seznamom znamenitih mednarodnih liturgičnih kongresov, ki so obnovo znanstveno usmerjali; analizirano je tudi stališče papežev do te obnove (Pij X., Pij XI., Pij XII.).

Posamezna poglavja so v bistvu seznam in ocena knjig, spisov in skladb, ki so na Hrvatskem nastale v času liturgične obnove.

Prvo poglavje analizira znanstvene in šolske liturgične spise. Posebna skupina so razprave prof. dr. Dragutina Kniewalda, v katerih je svetovno znani avtor objavljval svoje ugotovitve o starem zagrebškem obredu, ki so ga v zagrebški stolnici z rimskim nadomestili šele ob koncu 18. stoletja.

Drugo poglavje obsega seznam hrvatskih prevodov liturgičnih knjig, ki so namenjene za bogoslužno uporabo.

Tretje poglavje, ki je najobsežnejše (80 strani), prikazuje in ocenjuje vse, kar je bilo med Hrvati storjenega, da bi se verniki navadili dejavnega sodelovanja pri bogoslužju: a) Prevod rimskega misala leta 1921 (nepopoln), 1930 (popoln), 1939 (nepopoln), 1942 (še izpopolnjen) in 1944 (popolna in nedeljska izdaja). Delo za te prevode je opravljal ali vsaj vodil prof. Kniewald. — b) Cerkvene himne so prevajali že pred začetkom liturgične obnove, posebno znamenit pa je prevod Milana Pavelića, ki je izšel 1936. in 1945. leta. — c) Molitvenikov, ki so bili izrazito liturgično usmerjeni, je bilo malo, odstotek liturgičnih molitev v drugih molitvenikih pa se je stalno večal, kot prikazuje zanimiva statistična preglednica za 86 hrvatskih molitvenikov, ki so izšli med leti 1899 in 1950 (str. 60—67). — d) Liturgični list »Život s Crkvom«, ki je izhajal od 1934. do 1942. leta, je bil hrvatska oblika tistih prizadevanj, ki sta jih za liturgično obnovo vodila v Avstriji p. Pius Parsch, v Italiji pa p. Agostino Gemelli. — e) Tudi drugi verski listi so imeli liturgične rubrike ali vsaj občasne članke; vsi so navedeni na str. 80—97. — f) Ljudske liturgične knjige in knjižice ter liturgična pastirska pisma hrvatskih škofov so navedeni v posebni skupini. — g) Liturgični sestanki, zborovanja in kongresi so bili za vso Hrvatsko: kongresi na Hvaru 1936, v Splitu 1938, v Đakovu 1939 ter v Zagrebu 1940; sestanki na Reki 1951 in v Splitu 1954; za posamezne škofije ali manjša območja so bila zborovanja tudi drugod. — h) Organizacija liturgične obnove se je že pred vojno izoblikovala po prvem kongresu, po vojni pa so leta 1955 škofje ustanovili ILO — Interdijecezanski liturgijski odbor za vso Jugoslavijo. Ta je 1959 začel izdajati list »Služba božja«, nekaj časa je izhajal tudi list za ljudstvo »Molite bračo«. Mašno leto 1957 ter obvezno »Vodilo za sodelovanje vernikov pri sv. maši« sta bila višek tega dela v času pred 2. vatikanskim koncilom.

Celotno četrto poglavje je posvečeno delovanju »apostola liturgične obnove«, kot Hrvatje imenujejo dr. Ivana Merza, profesorja, laika, ki je že v (neobjavljeni) doktorski disertaciji l. 1923 ugotavljal »vpliv liturgije na francoske pisatelje od Chateaubrianda do danes«, svoj liturgični apostolat pa je izvrševal s pisanjem člankom ter z vodstvom zagrebških akademikov (v ob-

žiču 1924 jih je npr. peljal v slovenski trapistovski samostan v Rajhenburgu [ne Reichenburg kot piše na str. 139 in 144]; svoja doživetja v tem samostanu je popisal v listu »Hrvatska prosvjeta«.

Peto poglavje analizira obnovo cerkvene glasbe na Hrvaškem od časov cecilijanskega gibanja 1906, ko so ustanovili časopis »Sv. Cecilija«, pa preko tečajev za koralno petje, obnove ljudskega petja, izdaje velike pesmarice »Hrvatski cerkveni kantual«, vrste novih skladb in cerkvenoglasbenih člankov, do novejših pregledov npr. v »Historiji muzike« l. 1951, povojnih tečajev za cerkveno glasbo in ustanovitve Instituta za cerkveno glasbo na zagrebški teološki fakulteti l. 1963. V zvezi z ljudskim petjem je objavljen priročen pregled župnij (škofij) z glagolskim bogoslužjem (str. 165—166), čeprav se sicer avtor namenoma ne dotika problemov, ki jih liturgična obnova zastavlja v zvezi z glagolskim bogoslužjem. O tej cerkvenoglasbeni obnovi mora avtor žal ugotoviti: »Pogled na naše cerkveno-glazbene prilike nije s liturgijskog stanovišta nimalo ružičast. Kad se usporedi ono što se učinilo s onim što se moglo i moralo učiniti, može se konstatirati da je nemar bio veći od poteškoća koje su stajale na putu... Velikim trudom i nastojanjem trebat će ovaj nemar popraviti. Pitanje obnove liturgijske glazbe kod nas Hrvata vrlo je komplicirano, pa je potrebno, da se u ovom radu postupa vrlo oprezno« (str. 176).

Šesto poglavje je zelo zanimivo, ker je nekakšen hrvatski liturgični biografski leksikon, v katerem se zvrstijo karakteristike zagovornikov liturgične obnove in njihovih nasprotnikov. Škoda le, da ob imenih ni še rojstnih (in smrtnih) letnic.

Kratko sedmo poglavje našteva napake in neuspehe. Za največji neuspeh šteje avtor »što ideja liturgijske obnove, uključivši tu i crkvenu glazbu, nije prodrla u sjemeništa i crkvene redove, kako to opetovano i neumoljivo traži Sv. Stolica« (str. 192); med uspehi pa na kratko našteje vse, kar je obravnaval v tretjem poglavju.

V osmem poglavju gleda avtor v bodočnost: ugotavlja, da sta edina mogoča temelja pravilne obnove temeljit študij liturgike in brezpogojna ubogljivost naročil cerkvene hierarhije (str. 195); treba se je truditi za vzgojo liturgičnega občestva, da se bo znalo udeleževati maše na različne načine in da bo znalo z zakramenti, zakramentali in liturgično molitvijo posvečevati svoje življenje v skladu s cerkvenim letom; poskrbeti je treba za ureditev cerkva in njihovo opremo, za cerkvene strežnike ter za čim širši liturgični apostolat med vsemi skupinami vernikov, ker bo le tako lepo začeto delo moglo tudi napredovati.

V delo so se sicer prikradle nekatere malenkostne pomanjkljivosti, ki pa vrednosti celotnega dela ne zmanjšujejo (najdejo se zlasti v opombah: na str. 55 navedeni slovenski pesnik Silvin Sardenko se pravilno piše dr. Merhar; na str. 153 je pravilna pisava našega skladatelja p. Hugolin Sattner; pohvala na str. 22, op. 52, da bi Slovenci imeli prevod »Mise« že pred Nemci, ne bo točna, ker je v navedeni knjigi Martina Cochema, ki je v slovenščini prvič izšla že leta 1875, le besedilo in razlaga stalnih mašnih molitev, ne pa prevod misala). Videti je, da je bila celota napisana že pred leti in da so novejšje, zlasti koncilске ugotovitve in smernice bile dodane pozneje ter bolj ali manj vključene v besedilo knjige (glede obnove cerkvene glasbe na str. 178 je to najbolj vidno). Danes bolj kot prej vemo, da je tudi v času papeža Pija XI. liturgična obnova napredovala, čeprav ni prišlo do vidnih sprememb. Zato bi bilo treba podatke na str. 30—31 dopolniti s tistimi, ki so objavljeni na str. 27, pa tudi s tem, da je prav Pij XI. poskrbel za izdajanje in študij znanstvenih virov, zlasti pontifikala, ki so omogočili zanesljivejše delo sedanje liturgične obnove.

Kot Slovenci moramo biti veseli tako izčrpnega pregleda liturgične obnove na Hrvaškem, lahko smo pa tudi žalostni, ker za svoje ozemlje še nimamo podobnega popisa in ocene. Veseli nas tudi to, da je v Radičevi knjigi precej podatkov, ki so dragoceni tudi za našo zgodovino: na katehetskem kongresu v Sarajevu l. 1940 je predaval dr. Marjan Dokler o liturgični vzgoji pri verskem pouku v srednji šoli, ter je bilo predavanje objavljeno v listu »Vrhbosna« (str. 88 in 118). Škof Srebrnič je pisal o liturgičnih zadevah v pastirskem listu 1939 in 1940 (str. 105 in 162, op. 72). Hvarskega kongresa se je udeležil tudi škof

Gnidovec, predaval pa je p. Rudolf Paté DJ (str. 108—109). Na kongresu v Splitu je bil p. Tomaž Kurent (str. 111), na dakovskem pa njegov redovni sobrat, cistercijan p. Metod Turnšek (str. 112), predaval je tudi škof Srebrnič (str. 113). Pri biografiji o dr. Martina Kirigina OSB (na str. 180), bi se dalo omeniti, da je dobival prve spodbude za svoje poznejše ljudsko liturgično delovanje kot bogoslovec v ljubljanskem semenišču.

Tudi v cerkveni glasbi so bili stiki dovolj močni in stalni, saj je bil npr. eden glavnih delavcev zagrebški kanonik Slovenec Janko Barle (str. 152); v Sv. Cecilijo so pisali tudi Slovenci iz Ljubljane, Ferjančičeva »Tradicionalna psalmodija« je bila celo v celoti prevedena v hrvaščino (str. 175).

Celjani bodo nedvomno veseli pohvale, ki jo je avtor zapisal na račun njihovega lepega pokopališča (str. 223 op. 108). Glede krščanskega vrednotenja »božje njive« pravi, da so Slovenci »u tome daleko pred nama« in kot dokaz navaja nekaj res lepih napisov s celjskega pokopališča.

Povojni stiki so bili tesni zlasti v času po ustanovitvi ILO-ja (str. 121 sl.), saj sta na liturgičnem tečaju 1. 1962 predavala tudi dr. Pogačnik iz Ljubljane in Drago Oberžan iz Maribora (str. 124). V reviji »Služba božja« že vsa leta sodelujemo tudi Slovenci. Skupno so sestavljali »Vodilo za sodelovanje vernikov pri maši«; Lercarova knjižica »A Messa, figlioli« jim je bila vzor, Slovenci pa smo jo dobili celo v prevodu (K maši, bratje, Ljubljana 1957), čeprav je le ciklostirana. Ta prevod »in lingua slava in una modesta edizione« je kardinalu Lercaru tako drag, da ga kardinal Leger posebej omenja v uvodu knjižne izdaje Lercarovih liturgičnih govorov »Liturgija viva per gli uomini vivi«, Roma (Herder) 1965, str. VIII.

Morda bodo hrvatski ocenjevalci našli v knjigi bibliografske ali druge pomanjkljivosti, ki jih Slovenec ne more ugotoviti, dejstvo je, da morajo biti takega pregleda veseli, nam pa naj bo spodbuda, da tudi svoje bližnje zgodovine ne bomo pustili neobdelane, saj nam more biti spodbuda pri sedanjem delovanju.

Marijan Smolik

Janez Höffler, Starejša gregorijanika v ljubljanskih knjižnicah in arhivih (Kronika 13 [1965] 164—181); **Gorenjski prispevki k najstarejši glasbeni zgodovini na Slovenskem** (Kronika 14 [1966] 91—100); **Menzuralni fragment iz nadškofijskega arhiva v Ljubljani** (Muzikološki zbornik 2 [1966] 12—17).

Mladi muzikolog J. Höffler je v nekaj letih objavil že tri razprave, ki so posamezna poglavja iz zgodovine cerkvene glasbe na Slovenskem in so zato vredne, da nanje opozorimo. Izšle so namreč v revijah, kjer ne bi pričakovali prispevkov s takšno tematiko, razodevajo pa tolikšno razgledanost in še večjo vnmemo za ugotavljanje neznanih dejstev, da je vse to treba vsaj hvaležno omeniti, če že ni mogoče napisati strokovne ocene.

Zlasti prva, pa tudi druga v vrsti razprav opozarjata na doslej še popolnoma neobdelane srednjeveške zaklade, ki v naših arhivih in knjižnicah (državnih in cerkvenih) čakajo pridnih raziskovalcev. Ker so to večinoma fragmenti, ohranjeni na platnicah urbarjev, matičnih knjig, rokopisov in tiskanih knjig, je za raziskovanje treba ogromno potrpežljivosti in veselja, dobršno mero sreče in intuicije, da se morda le posreči iz kosov, razstresenih daleč vsaksebi, rekonstruirati vsaj večji del nekdanje celote. Po svetu so za tako delo na voljo posebni zavodi, delavnice in instituti, ki opravijo »težaško« delo, da se more znanstvenik mirno posvetiti samo vsebini. Ker pri nas tega dela sistematično še nikjer niso opravili, je bila prva avtorjeva naloga, da je ohranjene fragmente s starejšimi zapiski gregorijanskih koralnih napevov vsaj evidentiral, zdaj pa nam počasi objavlja tudi izsledke svojega študija. Ni dvoma, da nam bo postregel še z drugimi razpravami, toda že dosedanje tri kažejo, da njegovo delo ni brez pomena.

S skrbno analizo notne pisave je odkril, da so najstarejši ohranjeni zapiski iz 10.—11. stoletja, seveda to še niso note, ampak je melodija zapisana nevmatično brez črtovja, prav kot v sodobnih zahodnoevropskih rokopisih (gl. str.

165—167 prve razprave). Šele iz 12.—13. stoletja je ohranjena prva večja zbirka fragmentov nekega graduala, kjer so melodije spremenljivih mašnih spevov že napisane na črtovje, oblika pa že prehaja v gotsko (prav tam str. 170—172). Doslej znani najstarejši v celoti ohranjeni pevski kodeks je iz 13. stoletja; melodije so notirane že s kvadratno pisavo, vsebuje pa spremenljive mašne speve celega cerkvenega leta (prav tam str. 176—180).

V drugi razpravi se je avtor omejil na fragmente z gorenjskega območja Slovenije, ker so ti lažje dostopni v nadškofijskem arhivu, saj so arhivalije, kjer so fragmenti uporabljeni kot knjigoveški material, Nemci med okupacijo odvzeli župnijskim arhivom, zdaj pa so večinoma še deponirani v Ljubljani. Poskušal je razrešiti tudi vsebinsko stran zapiskov na podlagi koledarja svetnikov, katerih godovi so z njimi izpričani. Kakor že drugi pred njim je zdaj tudi Höffler na podlagi notnega gradiva potrdil, da so se na Gorenjskem v srednjem veku na čisto svojski način stapljali oglejski, rimski in nemški koledar. Nikakor pa njegove raziskave še niso končane, zlasti ker mu za primerjanje manjka liturgičnih, himnoloških ter drugih cerkvenoglasbenih virov: naše knjižnice imajo le drobce literature, ki je na voljo v velikih knjižnicah po svetu. Za primerjavo tekstov in napevov s sedanjo rimsko liturgijo je npr. avtor uporabljal doslej le »Liber usualis«, ki pa je priročna okrajšana izdaja uradnih knjig »Graduale Romanum« in »Antiphonale Romanum«; uporabljati bo moral tudi rokopisne in tiskane misale in brevirje, ki so bili v rabi po naših krajih.

Tretja razprava je krajša, ker raziskuje en sam fragment z zapisanimi psalmičnimi tonovskimi načini, kakor jih še danes pozna vsak študent koral. Zapisani pa so na listu tudi notni primeri »iz kakšne menzuralne razprave blizu Marchetta iz Padove... za nas zanimiv dokument ars novae na slovenskem ozemlju« (str. 15. tretje razprave). Seveda je prav za ta fragment še težje kot za ostale reči, koliko je povezan z življenjem pri nas, saj je bil uporabljen za vezavo rokopisne knjige neznanega izvora. Avtor se tega zaveda, pa vendarle postavlja tudi hipotezo, da je fragment ostanek rokopisne glasbenoteoretične razprave, ki je sicer nastala v severni Italiji, a je bila pri nas v rabi. Za ostale fragmente je verjetnost domačega izvora ali vsaj uporabe večja, ker so jih uporabili za vezavo matičnih knjig in urbarjev, torej preprostih knjigoveških izdelkov.

Objavljene tri razprave kažejo, da se oddelek za muzikologijo na ljubljanski filozofski fakulteti (vodi ga prof. dr. Dragotin Cvetko) ne zapira pred raziskovanjem domače cerkvenoglasbene preteklosti. Tudi dveh izmed treh v omenjenem Muzikološkem zborniku navedenih doktorskih disertacij tega oddelka smo veseli, saj se prva raziskuje »Glasbeno delo na Slovenskem v obdobju protestantizma« (Andrej Rijavec, gl. vsebino n. m. str. 132—134), druga pa je o temi: »Glasbeni instrumenti na srednjeveških freskah na Slovenskem« (Pri-
mož Kuret, n. m. str. 137—138).

Marijan Smolik

Cipriano Vagaggini OSB, *Il Canone della messa e la riforma liturgica* (Quaderni di Rivista liturgica n. 4), Torino (Elle Di Ci) 1966, str. 163.

Ko je cerkveni zbor dal smernice za obnovev liturgije, ni mogel mimo središčnega obreda — sv. maše ali evharistične skrivnosti, kot je naslovljeno 2. poglavje konstitucije »Sacrosanctum Concilium«. Osnovno načelo za popravke v mašnem obredu je izraženo v čl. 50: »Mašni obred je treba spremeniti tako, da bo bolj jasno viden smisel in medsebojna povezanost posameznih delov in da bo olajšano pobožno in dejavno sodelovanje vernikov. Zato je treba, ob zvesti ohranitvi bistva, obrede poenostaviti: opuste naj se tisti, ki so sčasoma nastali kot dvojnice ali pa so jih dodali brez posebne koristi; kolikor se pokaže koristno ali potrebno, naj se po starodavnem pravilu svetih očetov obnovijo nekatere stvari, ki so se bile izgubile.«

Glede nekaterih mašnih delov sledijo še bolj podrobna navodila (berila, homilija, prošnje za vse potrebe, obhajilo; uporaba domačega jezika; somaševanje), le o mašnem kanonu, nespremenljivi osrednji molitvi rimskega mašnega obreda, konstitucija ne daje nobenih podrobnih navodil. Zato so nekateri mislili, da je mašni kanon nedotakljiv tako glede obredov kot glede besedila. Malenkostne spremembe v obredu pa smo že doživeli z novim »Ordo missae« (1965), še večje slutimo ob študiju obreda somaševanja; spremenitev besedila pa še pripravljajo (hkrati s temeljitejšo obnovo obreda), ker je zdaj že splošno znano, da tudi to potrebuje izboljšav.

Že pred koncilsko konstitucijo, zlasti pa v teh treh letih intenzivne »uradne« liturgične obnove, so posamezni strokovnjaki opozarjali na potrebo spremenitve rimskega mašnega kanona, da bi bolje »povezali« posamezne dele, »opustili« dvojnice, »poenostavili« celotni obred, »obnovili« nekatere izgubljene sestavine ter »olajšali« sodelovanje vernikov: vse v skladu z zahtevami, ki jih zgoraj navedeni člen postavlja kot vodilo pri reformi.

Italijanski benediktinec in profesor Cipriano Vagaggini, ki nedvomno sodi med vrhove sedanje teološke liturgične znanosti (le škoda, da slovenski duhovniki tako slabo poznamo njegovo temeljno delo: »Il senso teologico della Liturgia«), je sredi leta 1966 izdal zgoraj navedeno knjigo; z njo hoče pomagati najti tisto obliko reformiranega rimskega kanona, ki bo temeljila na podatkih primerjalne liturgične znanosti in ki bo v skladu z dosedanjim razvojem rimske liturgije pa hkrati prilagojena sodobnim potrebam.

Svoje delo je razdelil na tri večje oddelke: v prvem je zbral in objavil latinsko besedilo (izvirnik ali prevod) različnih evharističnih molitev, ki so bile v rabi ali pred sedanjim rimskim kanonom, ali pa morejo biti zgled in spodbuda za reformo (anafora rimskega Hipolita iz 3. stol., rekonstrukcija rimskega kanona iz 4./5. stol. na podlagi sv. Ambroža, sedanji rimski kanon iz 6./7. stol., molitev za posvetitev sv. olj iz Gelazijevega zakramentarja, starošpanska anafora, aleksandrijska Bazilijeva anafora kot najstarejša znana oblika zahodnosirske liturgije, anafora Teodorja iz Mopsvestije kot zgled vzhodnosirske liturgije, Markova anafora kot zgled egiptovskega tipa, ter dva moderna predloga za reformo rimskega kanona: Küngov in Amonov).

V drugem oddelku avtor podrobno analizira vrednote in pomanjkljivosti sedanjega kanona in ocenjuje oba že objavljena predloga za njegovo reformo. Med posebne odlike šteje starost in stoletno nespremenljivost sedanjega besedila, bogato izbiro hvalospEVov, ki so spremenljivi del kanona (česar vzhodne anafore ne poznajo), prošnje za sprejem darov, ki jih vsebuje kanon po spremenjenju, ter še njegove stilistične vrednote.

Sedanji kanon pa ima tudi nemajhne pomanjkljivosti: sestavine niso zlite v celoto, misli niso logično povezane, prošnje (spomini) niso logično razvrščene, prošnje za sprejem darov se ponavljajo, delež Sv. Duha je preslabo izražen, spremenitvene besede so liturgično nepravilno sestavljene, pomen molitve »Supplices« je dokaj nejasen, svetniki, in še to le rimski, so naštet v dveh seznamih, odrešitvena zgodovina je pomanjkljivo izražena. Vse to seveda ne pomeni, da avtor vidi v sedanjem kanonu dogmatične napake ali zmote, pač pa meni, da vse to zmanjšuje vrednost liturgičnega izraza, njegovo ekspresivnost: »Odslej je nemogoče zakrivati oči pred temi pomanjkljivostmi. Kolikor bolj med duhovniki in med verniki napredujeta liturgična izobrazba in liturgični čut, toliko vidnejše postajajo pomanjkljivosti sedanjega kanona in s toliko večjo silo se nezadržno postavlja vprašanje reforme kanona. Splošna obnova liturgije, ki jo je hotel 2. vatikanski koncil, bi odgovedala v eni najodločilnejših točkah, če se ne bi pogumno upala lotiti tudi tega vprašanja« (str. 84).

Na podlagi izčrpne analize prihaja avtor do sklepa, da je treba sedanji kanon ohraniti ter ga izboljšati le v najbolj nujnih točkah. Predlaga pa še nov kanon s spremenljivim hvalospEVom (ki ga bo mogel mašnik uporabljati po svoji izbiri — ad libitum), in varianto tega kanona z nespremenljivim hvalospEVom (tega bi — ad libitum — uporabljali zlasti ob nedeljah »per annum«), v kateri bo v molitvi »Vere Sanctus« po hvalospEVu povzeta celotna odrešitvena zgodovina (kot v mnogih vzhodnih anaforah).

Latinsko in italijansko besedilo predloga je natisnjeno v tretjem delu knjige, besedilu pa je dodana še utemeljitev glede sestavnih delov ter dokumentacijsko gradivo tako iz sv. pisma kot iz liturgičnega izročila. Ker objavlja predlog zato, da bi duhovnike notranje pripravil na spremembe, ki bodo nedvomno prišle (čeprav nihče ne sme še vedeti, kakšne bodo), ponatiskujemo njegov kanon s spremenljivim hvalospevom:

A — Hvalospev in zahvala za ekonomijo odrešenja

I. Hvalospev in »Svet«

VERE DIGNUM...

SANCTUS... Hosana in excelsis.

II. Prehod k daritvi

VERE SANCTUS es Domine,
et merito semper te laudat
omnis a te condita creatura
ac iugiter profitetur te caelum terramque
tua gloria mirabiliter replevisse:
quia per Filium tuum, Dominum nostrum Iesum Christum,
in infusione Spiritus Sancti,
vivificas et sanctificas universa.

B — Daritveni del

III. Posvetilna epikleza

TE IGITUR, clementissime Domine, supplices obsecramus
ut haec munera, quae tibi sacrandae detulimus,
sanctificare tua benedictione digneris.
Iubeas, quaesumus, Sancti tui Spiritus eis immisceri virtutem,
per eiusdem Domini nostri, Christi tui, potentiam,
ut ipsius nobis fiant corpus et sanguis
in sacrificium tibi placitum
quod nobis offerre mandavit.

IV. Spremenitev

IPSE ENIM PRIDIE QUAM PATERETUR
hoc magnum Novi Testamenti mysterium
nobis voluit commendare,
mirabilium suorum memoriale perpetuum:
ut se in cruce misericors oblaturus
a nobis quoque, tuis servis exiguis,
in corporis sanguinisque mysteriis
indesinenter offerretur.
Et ideo, cum seipsum erat traditurus in mortem,
accepit panem in beatas ac venerabiles manus suas
et aspiciens in caelum ad te, Deum, Patrem suum omnipotentem,
tibi gratias agens benedixit, fregit, deditque discipulis suis dicens:
Accipite et bibite ex eo omnes:
Hoc est enim corpus meum quod pro vobis tradetur
Hoc facite in meam commemorationem.
Simili modo, postquam caenatum est,
accipiens calicem ex vino mixtum et aqua,
tibi gratias agens, benedixit deditque discipulis suis dicens:
Accipite et bibite ex eo omnes:
Hic est enim calix novi testamenti in sanguine meo
qui pro vobis et pro multis effundetur
in remissionem peccatorum.
Hoc facite in meam commemorationem.

V. Anamneza in daritvena molitev

UNDE ET MEMORES, Domine,
nos, servi tui, sed et plebs tua sancta,
eiusdem Filii tui gloriosissimae passionis
necnon mirabilis resurrectionis et ascensionis in caelum,
sed et alterum adventum eius praestolantes:
adimus cum fiducia ad thronum misericordiae tuae
et gratias agentes offerimus tibi hoc sacrificium incruentum
de tuis donis ac datis:
Hostiam puram,
Hostiam sanctam,
immaculatam hanc Hostiam pro saeculi vita.

VI. Prošnja za sprejem daritve in za vredno obhajilo

SUPPLICES TE ROGAMUS, Domine sempiterna,
ut agnoscens Victimam cuius voluisti intercessione placari,
in oblationem Ecclesiae tuae benignus aspicias,
tui Spiritus operatione sacram.
Ipsam, quaesumus, acceptam habeas et concede propitius
ut quotquot Filii tui corpus et sanguinem sumpserimus,
eodem Spiritu sancto copiosius repleamur
et unum corpus et unus spiritus efficiamur in eo.
Ita tibi munus aeternum nos ille perficiat
ut cum electis tuis hereditatem consequamur.

VII. Spomin svetih

IN PRIMIS cum beata, gloriosa, semperque virgine Maria,
Genitrice Dei et Domini nostri Iesu Christi:
sed et cum beatis Ioseph et Ioanne Baptista,
cum sanctis Apostolis tuis Petro et Paulo,
cum sancto N. (patrono dioceseos), cum beato N. (cuius festum agitur)
— in missis quae non sunt de sanctis liceat
singulis aut sacerdotibus aut coetibus nomen
facere unius sancti ad libitum —
et omnibus sanctis
quorum meritis et intercessione perpetuo apud te confidimus adiuvari.

VII. Prošnja za Cerkev

MEMENTO DOMINE ECCLESIAE TUAЕ sanctae toto orbe diffusae,
pro qua tibi offerimus hanc Hostiam salutarem.
Illiam undique congregare et custodire digneris
una cum famulo tuo Papa nostro N. et episcoporum ordine universo,
cum antistite nostro N. et omni populo acquisitionis sanctae tuae.

IX. Prošnja za zbrane vernike

VOTIS SUPPLICIBUS, quaesumus Domine,
offerentium et adstantium adesto propitius,
qui tibi deferunt hoc sacrificium placationis et laudis
eosque ita sacris tuis mysteriis efficias expiatis
ut ad tuam magnificentiam capiendam
tuis semper miserationibus instaurentur.

X. Prošnja za služabnike oltarja

NOS ETIAM PECCATORES, altaris tui ministros,
in tua miseratione respicias
et famulatum nostrum tibi faciens dignanter acceptum
concede nos sedulo quod tractemus imitari.

XI. Prošnja za rajne

MEMENTO QUOQUE, Domine, famulorum famularumque tuarum
qui nos cum signo fidei praecesserunt

et in pace Christi requiescunt.
Eis, quaesumus, locum refrigerii et lucis indulgeas
quo speramus simul gloria tua perenniter satiari.

C — Sklep

XII. Sklepni hvalospev

PER CHRISTUM Dominum nostrum,
per quem mundo omnia dona largiris:

— quando hic cibi benedicuntur, dicitur: per quem haec
omnia, Domine, semper bona creas, sanctificas, vivificas,
benedicis et praestas nobis —

per ipsum, et cum ipso et in ipso
est tibi, Deo Patri omnipotenti,
in unitate Spiritus Sancti,
omnis honor et gloria,
per omnia saecula saeculorum. — Amen.

Avtor je dal svoj predlog v javno presojo zato, ker sodi, da o tako pomembnih načrtih in spremembah ni mogoče razpravljati samo zasebno in tajno, in ker je prepričan, da dokončno besedilo novih molitvenih obrazcev ne more nastati brez javne debate. Te se morajo udeležiti tako jezikoslovci kot umetniki, zgodovinarji, teologi in dušni pastirji.

»Kolikor bolj napreduje obnova liturgije, toliko manj se je mogoče izogniti spremenitvi obredov in besedil. Treba se bo lotiti tudi ustvarjanja novih besedil in ne le izkopavanja starih. Tako v latinščini kot v domačih jezikih. To je dejstvo, če je komu všeč ali ne. Načela, izražena v čl. 23 liturgične konstitucije, bodo nedvomno pripeljala do tega,« pravi avtor na str. 12.

Latinski objavljeni kanon naj bo spodbuda kakšnemu prevajavcu, da bi ga ustrezno preli v slovenščino, saj se tudi mi ne bomo mogli izogniti nalogam, ki nam jih nalaga »slovenska« liturgija.

Marijan Smolik

Z A P I S K I

KONCILSKI DOKUMENTI V SLOVENŠČINI

Do konca leta 1966 so v založbi nadškofijskega ordinariata v Ljubljani izšli tiskani prevodi vseh koncilskih dokumentov v sedmih zvezkih:

1. Konstitucija o svetem bogoslužju (32 str.).
2. Dogmatična konstitucija o Cerkvi (80 str.).
3. Koncilski odloki o pastirski službi škofov v Cerkvi; o službi in življenju duhovnikov; o sodobni obnovi redovniškega življenja; o duhovniški vzgoji (111 str.).
4. Koncilski odloki o laškem apostolatu; o družbenih obcih, in koncilski izjava o krščanski vzgoji (64 str.).
5. Dogmatična konstitucija o božjem razodetju, in koncilski odloki o ekuumenizmu; o katoliških vzhodnih Cerkvah (71 str.).
6. Koncilski odlok o misijonski dejavnosti Cerkve, in koncilski izjavi o razmerju Cerkve do nekrščanskih verstev; o verski svobodi (76 str.).
7. Pastoralna konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu (144 str.).

KATEHETSKE TEČAJE 1966

V času počitnic je medškofijski katehetski svet organiziral predavanja za slovenske katehete: v Vipavi 30. in 31. avgusta, v Ljubljani pa 6. in 7. septembra. Med predavatelji so bili trije profesorji naše teološke fakultete.

Referati in koreferati so izšli ciklostilno razmnoženi v knjižici: Katehetski tečaj 1966, 143. str.

Vekoslav Grmič, Vera kot nadnaravna odločitev za Boga (po konstituciji »Dei Verbum«); Pavel Uršič, O deju vere.

Stefan Šteiner, Geneza verovanja pred osebno odločitvijo za vero (Versko psihološko in pedagoško razglabljanje o dobi od rojstva do pubertete); Jože Bertoncelj, Ravnanje z otrokom pred osebno odločitvijo za vero.

Valter Dermota, Osebna odločitev za vero in verovanje po puberteti; Franc Bole, Vzgojiteljevi postopki pri mladostnikovem osebnem odločanju za vero.

Albert Metlikovec, Misijonarska župnijska skupnost — poročstvo vztrajanja v veri.

ZAMENJAVA BV Z REVIJAMI

Seznamu, objavljenem v prejšnji številki Bogoslovnega vestnika, je treba dodati še naslednje domače in tuje revije, ki so navezale redno zamenjavo z našo revijo:

Svesci. Krščanska sadašnjost — Zagreb.

Analecta Bollandiana — Bruxelles.

Divinitas — Pont. Università Lateranense, Roma.

Zurnal Moskovskoi patriarii — Moskva.

OPRAVIČILO

V zadnji številki Bogoslovnega vestnika (1—2 [1966]) so se v razpravo dr. Vladimira Truhlarja »Osnutek teološkega traktata o današnjem svetu« vrnile nekatere izrazoslovne napake, ki jih uredništvo obžaluje in se s tem avtorju zanje opravičuje.

Uredništvo

Vsebina XXVI. letnika

(INDEX VOLUMINIS XXVI)

Pavel VI.: Povezanost teologije s cerkvenim učiteljstvom in z vsem krščanskim občestvom	161
---	-----

Razprave (Disertationes)

Aleksič Jakob, Božja beseda in faktor časa (Ratio temporis in ordine revelationis)	79— 88
Dermota Valter, Izjava Cerkev o krščanski vzgoji mladine (Erklärung über die christliche Erziehung)	88— 94
Dermota Valter, Naloge verskega pouka po 2. vatikanskem cerkvenem zboru (Die Aufgaben des Religionsunterrichtes nach dem II. Vatikanischen Konzil)	217—224
Fajdiga Vilko, Iz Boga — za ljudi — po Cerkvi (Ex Decreto Concilii Vaticani II. de activitate missionali Ecclesiae)	180—189
Fajdiga Vilko, Nov in važen dokument (Momentum Declarationis de Ecclesiae habitudine ad Religiones non christianas)	35— 43
Grmič Vekoslav, Dogmatični temelji laikata v odlokih 2. vati-kanskega cerkvenega zbora (Fundamenta dogmatica laicatus in Decretis Concilii Vaticani II.)	189—204
Grmič Vekoslav, Teološka utemeljitev dialoga z ločenimi brati (Confirmatio theologia dialogi cum fratribus separatis)	95—103
Miklavčič Maks, Kliment Ohridski in njegova književna šola	255—265
Perko Franc, Kakšne spremembe zahteva 2. vati-kanski koncil v ka-tehizaciji nauka o Cerkvi (Quas mutationes Concilium Vaticanum II. in catechisatione doctrinae de Ecclesia postulaverit)	169—180
Rozman Francè, Poslanstvo sv. Jožefa v zgodovini odrešenja (De missione Sancti Ioseph in historia salutis)	265—279
Strle Anton, »Credo, quia absurdum«	224—255
Strle Anton, Uvod v razumevanje temeljnega teksta drugega vati-kanskega koncila (Introductio in Constitutionem »Lumen Gentium« melius intelligendam)	43— 78
Šteiner Štefan, Pojem dušnega pastirstva po dokumentih 2. vati-kanskega cerkvenega zbora (Conceptus pastorationis secundum Concilii Vaticani II. documenta)	204—216
Truhlar Karel Vladimir, Osnutek teološkega traktata o današnjem svetu (Lineae generales tractatus theologici de mundo hodierno)	3— 34

Vprašanja — odgovori (Quaestiones — responsiones):

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

Pregledi in poročila (Conspectus et relationes):

Dermota Valter, Tečaj docentov za katehetiko v Innsbrucku	289
Dermota Valter, Zborovanje katehetov v Gradcu	124

Močnik Vinko, Nekatero spremembe v cerkvenem pravu	120
Oražem Janez, Četrto stoletja liturgične setve na Slovenskem	125
Perko Franc, Poročilo o mednarodnem kongresu teologije 2. vatican- skega koncila	280
Rozman Francè, Predmet in obseg teologije nove zaveze	109
Smolik Marijan, Obnova bogoslužja — opombe in perspektive	291
Smolik Marijan, Razgovor o spremenljivih mašnih spevih	129
Strle Anton, Teološki tečaj za duhovnike v Zagrebu	123

Ocene (Recensiones):

Bibliotheca Sanctorum I—VI (M. Miklavčič)	306
Brunner, Festgabe für Professor D. Peter: Zur Auferbauung des Leibes Christi (A. Strle)	139
Donini Ambr., Oris zgodovine verstev (V. Fajdiga)	299
Hänggi A., Gottesdienst nach dem Konzil (A. Strle)	148
Häring B., Das Gesetz Christi (Št. Šteiner)	131
Häring B., Macht und Ohnmacht der Religion (Št. Šteiner)	302
Höffler J., Starejša gregorijanika v ljubljanskih knjižnicah in arhivih; Gorenjski prispevki k najstarejši glasbeni zgodovini na Slo- venskem; Menzuralni fragment iz nadškofijskega arhiva v Ljub- ljani (M. Smolik)	312
Kokalj J., Obisk nedeljske službe božje (Št. Šteiner)	309
Lentner L., Katechetisches Wörterbuch (Št. Šteiner)	138
Misni priručnik za nedjelje i blagdane (M. Smolik)	156
Nola Fra Karlo, Kazuistika (Št. Šteiner)	305
Praefationes, versio croatica — Predslovlja u hrvatskom prijevodu (M. Smolik)	156
Radić o. J., Liturgijska obnova u Hrvatskoj (M. Smolik)	310
Rode Fr., Le Miracle dans la controverse moderniste (V. Fajdiga)	136
Rogić I., Inkorporacija svećenika u Kristovo otajstveno tijelo (F. Perko)	295
Stabej J., Staro božjepotništvo Slovencev v Porenje (M. Miklavčič)	153
Sagi-Bunić T., »Deus perfectus et homo perfectus« a concilio ephesino (a. 431) ad chalcedonense (a. 451) (A. Strle)	148
Truhlar K. VI., Teilhard und Solowjew — Dichtung und religiöse Erfahrung (V. Grmič)	151
Vagaggini C., Il Canone della messa e la riforma liturgica (M. Smolik)	313
Knjižne novice iz poglavja: oglejski patriarhat (izbor) (M. Miklavčič)	154
Zapiski (Notitiae)	158, 318

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

»Bogoslovni vestnik« — Izdaja: Teološka fakulteta v Ljubljani, Ljubljana,
Poljanska 4. — Urejuje: Uredniški odbor. — Odgovorni urednik: dr. Stanko
Cajnkar, Ljubljana, Resljeva 5. — Izhaja dvakrat na leto v štirih številkah. —
Tiska: Tiskarna »Jože Moškrič«, Ljubljana.
Naročnino pošiljajte na naslov: Uprava lista »Družina« — »Bogoslovni vestnik«,
Ljubljana, Poljanska c. 4/I.

